



ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)
ПРОТОИЕРЕЙ ВАЛЕНТИН ВАСЕЧКО
ПРОТОИЕРЕЙ ОЛЕГ КОРЫТКО

Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)
Протоиерей Олег Корытко
Протоиерей Валентин Васечко

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ



Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Москва
2016

УДК 2-9
ББК 86.2
И 90

Митрополит Иларион (Алфеев), протоиерей Олег Корытко,
протоиерей Валентин Васечко

И 90 История религий / Митрополит Иларион (Алфеев) — Глава 1; Протоиерей Олег Корытко — Введение, главы 2–9; Протоиерей Валентин Васечко — Раздел «Инославие». — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016. — 776 с.

ISBN 978-5-9908680-0-7

На протяжении всего времени существования человека на Земле вопрос преодоления ограниченности, относительности нашего бытия не переставал волновать наших с вами предков и, несомненно, останется принципиальным и важнейшим для грядущих поколений. Долгие тысячелетия люди отказывались соглашаться с тем, что их личность, обладающая разумом, способностью познания и общения, прекращает свое существование вместе с биологической смертью. Стремление вырваться из уз материальной ограниченности к свободе от «прокрустова ложа» временных рамок земного существования побуждало человека искать пути к обретению единства или по крайней мере взаимосвязи с Источником всякого бытия, с Беспредельной Истиной, над Которой не властны никакие ограничения и Которая Сама способна даровать неиссякаемую жизнь и жизнь с избытком.

УДК 2-9
ББК 86.2

При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 01.04.2015 № 79-рп и на основании конкурса, проведенного Национальным благотворительным фондом.

- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016
- © Митрополит Иларион (Алфеев), 2016
- © Протоиерей Олег Корытко, 2016
- © Протоиерей Валентин Васечко, 2016

ISBN 978-5-9908680-0-7

Рецензенты:

В. К. Пинкевич, доктор исторических наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений МИГСУ РАНХиГС.

Е. Б. Поканинова, доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений МИГСУ РАНХиГС.

С. В. Перевезенцев, доктор исторических наук, декан историко-филологического факультета Российского православного университета, профессор факультета политологии МГУ им. М. В. Ломоносова.

Ю. А. Кимелев, доктор философских наук, профессор, декан факультета религиоведения Российского православного института св. Иоанна Богослова, заслуженный деятель науки РФ.

А. В. Ситников, доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений МИГСУ РАНХиГС.

Д. В. Микульский, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН.

Е. С. Сперанская, консультант Отдела внешних церковных связей Московского патриархата, преподаватель Московской духовной академии.

Читателям книги «История религий»

Дорогие читатели!

Вы держите в руках книгу, посвященную одной из самых важных и самых непростых тем в жизни человека: религии.

На протяжении всего времени существования человека на Земле вопрос преодоления ограниченности, относительности нашего бытия не переставал волновать наших с вами предков и, несомненно, останется принципиальным и важнейшим для грядущих поколений. Долгие тысячелетия люди отказывались соглашаться с тем, что их личность, обладающая разумом, способностью познания и общения, прекращает свое существование вместе с биологической смертью. Стремление вырваться из уз материальной ограниченности к свободе от «прокрустова ложа» временных рамок земного существования побуждало человека искать пути к обретению единства или по крайней мере взаимосвязи с Источником всякого бытия, с Беспредельной Истиной, над Которой не властны никакие ограничения и Которая Сама способна даровать неиссякаемую жизнь и жизнь с избытком (ср.: Ин. 10, 10).

Эти поиски не были простыми. Самые разнообразные доктрины формулировались на попроще духовных дерзаний человечества, ожидавшего в лице лучших своих представителей кардинального изменения ситуации, наступления времени, когда *«истина возникнет из земли, и правда прикинет с небес»* (Пс. 84, 12).

Очень часто поиски Источника всякого блага шли тернистыми путями, на которых человек, выражаясь словами великого русского поэта, *«томимый духовной жаждою»*, претерпевал множество скорбей. Бесчисленные злоключения выпали на долю тех, кто желал следовать Истине вопреки мнению общества, историческим обстоятельствам и даже самой окружающей реальности. Эти первопроходцы духа *«испытывали поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козых кожах, терпя*

недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли» (Евр. 11, 36–38).

Говоря языком христианской традиции, человек искал Бога на протяжении тысячелетий. Его поиски не были бесплодными, ибо «во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10, 35). Однако они не были и в полном смысле успешными до тех пор, пока Сам Бог во Христе не нашел человечество и не соединил его с Собой, подобно тому как пастырь находит пропавшую овцу и возвращает ее в дом (ср.: Мф. 18, 12–13).

Таким образом, именно во Христе обретают смысл и ценность все религиозные поиски, в самых разных странах и землях от начала веков и до конца времен. Именно об этом и призвана свидетельствовать настоящая книга, которая, надеюсь, поможет заинтересованному читателю познакомиться с историей различных религиозных традиций.

Очевидно, что составить хотя бы краткий очерк всех возможных религиозных учений и практик, существовавших когда-либо, попросту невозможно. Для этого ни у кого не хватило бы ни времени, ни сил, поэтому задача данного труда гораздо более скромная: рассказать о ключевых, наиболее распространенных в современном мире религиях.

Некоторые из них способны поразить ум нашего современника, воспитанного в рамках европейской культурной традиции. Другие же ему хорошо известны. Более того, часто религиозные идеи, сформулированные много веков назад, проступают «как бы сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 12, 13) через религиозные традиции, известные и сегодня, угадываются в учениях, исповедуемых теми, кто сегодня живет на Земле вместе с нами.

Желаю всем читателям книги помощи Божией и мудрости, «сходящей свыше» (Иак. 3, 17), в познании Истины.

+Иларион

**Митрополит Волоколамский,
Председатель Отдела внешних
церковных связей Московского Патриархата,
Ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия**

ВВЕДЕНИЕ. Что такое религия?

Версии происхождения слова «религия»

Слово «религия» имеет латинское происхождение: *religio* в переводе на русский буквально означает «совестливость, добросовестность, благочестие, благоговение, набожность». Относительно этимологии слова существует две основные версии.

Первая из них принадлежит римскому оратору и политическому деятелю *Цицерону* (106–43 гг. до н. э.), который возводил *religio* к латинскому глаголу *relegere*, что значит «перечитывать», «вновь собирать», «снова обсуждать», «вновь обдумывать»¹. Выдающийся отечественный мыслитель XX века И. А. Ильин, комментируя данную версию, отмечал, что ценность толкования Цицерона — в акценте на весьма важной стороне религиозности: обостренном чувстве ответственности, в том числе и коллективной, — ответственности за свою связь с миром духовным. Приобщение к сакральному заставляет человека осознать собственное недостоинство и несовершенство. «Без чувства ответственности невозможен и самый религиозный опыт, — писал И. А. Ильин. — Вступая в сферу Божественного, человеку естественно собирать свои силы и относиться критически к своим слабостям, <...> он становится благоговеем, а потому осторожен и совестлив»². Эта ответственность побуждает человека вновь и вновь обдумывать свои слова, мысли и поступки, побуждает людей собираться для совместного

¹ См.: Цицерон М. Т. О природе богов (II, 72) // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

² Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Парогъ, 1993. С. 56.

обсуждения или молитвы, поскольку во все времена религия считалась делом общественной важности, а не просто вопросом личных убеждений и духовных пристрастий.

Автор второй версии — европейский мыслитель и оратор **Лактанций** (250–325 гг.), стяжавший за свою образованность и красноречие славу «христианского Цицерона». В своем труде «Божественные установления» Лактанций высказал предположение о том, что слово *religio* могло быть образовано от латинского глагола **religare** со значением «связывать», «привязывать». Такое объяснение позволило ему определить религию как *союз Бога и человека*¹.

Подхватывая мысль о религии как богочеловеческом союзе, блаженный Августин (354–430 гг.) отметил, что наличие в слове вычленяемой приставки *re-*, имеющей значение повторного действия по основному глаголу, позволяет заключить, что *religio* есть не что иное, как восстановление утраченной связи между человеком и Богом².

Подобная трактовка была поддержана многими христианскими мыслителями и получила свое дальнейшее развитие в различных богословских и философских трудах, в том числе и отечественных исследователей. Ощущение связи с миром духовным или, выражаясь словами протоиерея Сергия Булгакова, «переживание связи с Богом и опознание Бога»³ составляют суть религиозного опыта человека. При этом, как указывал мыслитель, «понятие “божество, бог” берется <...> в самом широком и неопределенном смысле, объемлющем различные религии, как формальная категория, применимая ко всевозможному содержанию. Существенным признаком, устанавливающим природу религии, является

¹ «Ведь мы рождены с тем замыслом, чтобы воздавать надлежащее и заслуженное послушание Богу, нас сотворившему, одного Его знать и Ему одному следовать. Мы соединены и связаны [*religati sumus*] этими узами благочестия с Богом, отчего и сама религия получила свое имя, а не от слова “перечитывая” [*relegendo*], как объяснял Цицерон» (пер. по: Лактанций. Божественные установления / пер., вступ. ст. и прим. В. М. Тюленева. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники».) СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 296).

² См.: Блаж. Аврелий Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. С. 514–515.

³ Булгаков С. Н., прот. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 12.

объективный характер этого поклонения, связанный с чувством трансцендентности божества»¹.

Итак, «религия, — продолжает данную мысль другой известный отечественный философ Семен Франк, — есть жизнь в общении с Богом, имеющая целью удовлетворение личной потребности человеческой души *в спасении*, в отыскании последней прочности и удовлетворенности, незыблемого душевного покоя и радости»². И. А. Ильин, давая определение религии, также отмечал, что «религия есть всежизненная (в смысле сферы охвата) и живая (по характеру действия) связь человека с Богом; или иначе: человеческого субъекта с божественным Предметом»³.

Данного понимания религии, сформулированного цитируемыми выше христианскими авторами, мы будем придерживаться и в настоящем издании. Вместе с тем следует оговориться, что, примеряя такое понимание религии к буддизму, читатель может столкнуться с определенными трудностями и задаться вопросом, в какой мере возможно считать эту одну из мировых и наиболее многочисленных по количеству своих сторонников традицию религией в том смысле слова, о котором было сказано только что.

На этот вопрос протоиерей Сергей Булгаков предлагает следующий ответ: «Народный, экзотерический буддизм, которому, собственно, и обязана эта религия обширностью своего распространения, отнюдь не ограничивается одной “нетовщиной”, но содержит в себе элементы конкретного политеизма, даже фетишизма. Сверх того, — и это самое главное, — буддийское ничто, небытие, нирвана, всеединство безразличия <...>, отнюдь не представляет собой только отрицательного понятия, но вполне подходит под наше общее определение Божества. <...> Это положительное ничто и составляет подлинную, хотя и трансцендентную для нас действительность, по отношению к которой и устанавливается типически религиозное отношение»⁴.

¹ Булгаков С. Н., *прот.* Свет невечерний. С. 21.

² Франк С. Л. *Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов.* М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 324.

³ Ильин И. А. *Аксиомы религиозного опыта.* С. 40.

⁴ Булгаков С. Н., *прот.* Свет невечерний. С. 21.

Отличительные особенности религиозного мировоззрения

Если сопоставить мировоззрения носителей разных религиозных традиций и попытаться найти в них нечто общее, то можно обнаружить, что религиозное мировоззрение обладает определенным набором отличительных признаков, которые делают данное мировоззрение именно религиозным, а не философским или научным, к примеру. При этом сразу необходимо оговориться, что далеко не у каждой религиозной традиции обязательно наличествуют все нижеперечисленные характеристики, что, безусловно, дает исследователям основания дискутировать о степени «религиозности» той или иной традиции.

Во-первых, **религиозным мировоззрение делает наличие духовного опыта.** Как правило, отправной точкой для появления той или иной религиозной традиции служит опыт ее основателя (даже если он является личностью легендарной, как Сиддхартха Гаутама в буддизме или Лао-цзы в даосизме, или «сверхъестественным» существом, как в Идзанаги и Идзанами в синтоизме).

Во-вторых, **в основании религиозного мировоззрения, как правило, лежит противопоставление профанного, то есть обычного, обыденного, и сакрального, то есть священного.** Присутствие этого разграничения мы можем видеть, например, в различиях в архитектурном облике храмовых зданий и прочих сооружений. Даже самый малорелигиозный человек способен легко идентифицировать церковь, не перепутав ее с офисным или техническим зданием. Стремлением к сохранению сакрального начала во многом объясняется и использование в богослужениях особого языка, отличного от языка повседневного общения.

В-третьих, **религиозное мировоззрение основано на утверждении существования «духовного», часто нематериального, невидимого мира, который выходит за пределы обычного, повседневного опыта человека.** В разных религиях представления об этом ином мире могут сильно отличаться друг от друга. Этот духовный мир человек может представлять себе как созданный и возглавляемый Единым Богом, Творцом и Промыслителем всего

сущего (как, например, в христианстве, иудаизме или исламе), как совокупность множества духов (как, например, в синтоизме) или как особую непознаваемую и неописываемую реальность (наподобие нирваны в буддизме). Однако именно к этому духовному миру обращены взоры носителей той или иной религиозной традиции.

В-четвертых, **носитель религиозного мировоззрения убежден в возможности общения с духовным миром.** Несомненно, что ценность религиозной веры в существование духовного мира актуализируется прежде всего в опыте общения с ним. Те же мировоззренческие системы, которые настаивают на непознаваемости духовного мира и утверждают автономность существования Вселенной в деистическом духе, в конечном счете, перестают быть в собственном смысле слова религиозными, переходя на почву философии или простого бытового агностицизма.

Наконец, в-пятых, **в мировоззренческой системе, претендующей на название «религиозной», часто содержится определенная совокупность норм поведения, проявляющихся в деятельности (в том числе и культовой) и в мотивации действий, основанных на данном мировоззрении.** Укажем для образца на христианскую традицию, в любой из своих конфессий (исповеданий) принимающую в качестве нравственных ориентиров Божественные заповеди синайского законодательства — Декалог (Исх. 20, 2–17) и Евангельские заповеди блаженств (Мф. 5, 3–12). Соответственно, поступок, отвечающий моральным требованиям, зафиксированным в указанных авторитетных религиозных текстах, будет восприниматься как должный и похвальный, а противоречащий им — как порицаемый и отторгающий человека от общества единоверцев. Кроме того, в христианских конфессиях в той или иной форме существует литургическая практика, включающая в себя по крайней мере совершение Крещения и Причащения. Свои специфические кодексы моральных норм вкупе с общепринятыми обрядовыми действиями имеются и в других религиозных традициях.

В вышеуказанном перечислении вовсе не случайно на первое место поставлен духовный опыт, поскольку именно он является первичным по отношению ко всем прочим элементам религиоз-

ности. Это есть опыт соприкосновения (или даже можно сказать «столкновения») с чем-то принципиально иным, пугающим своей беспредельностью и неизвестностью, внушающим одновременно благоговение и в то же время страх и трепет.

Аспекты религии

Для религиозного человека первичным с точки зрения значимости всегда будет религиозное представление (доктрина/верования). За ним по степени важности следуют этика и религиозная практика.

Это не означает, конечно, хронологического первенства доктрины над всеми остальными составляющими религиозной традиции, но лишь указывает на ее логическое место в системе религиозных представлений человека. Исторически, скорее, следует признать первичность мистического, духовного опыта, на осмыслении которого позднее выстраивался комплекс доктринальных и этических идей.

Соответственно, исходя из выявленных выше особенных характеристик религиозного мировоззрения (мировосприятия), мы будем рассматривать следующие важнейшие составляющие той или иной религии:

— *духовный опыт основателя религии* (или как вариант — *культурного героя*), отраженный, как правило, в ключевых религиозных сюжетах;

— *доктрину*: религиозную идею, учение и его догматическое содержание или, говоря иначе, веру в формальном смысле этого слова;

— *этику*: учение о нравственности;

— *религиозную практику*: обряды и аскезу.

Основные аспекты религиозного представления, раскрывающие содержание религиозных доктрин:

1. **Космологический** (от греч. κόσμος — «мир», «земля», «миропорядок» и λόγος — «слово», «учение») — раскрывает представления о происхождении вселенной (космогония), богов (теогония) и человека (антропогония);

2. **Амартологический** (от греч. ἀμάρτημα — «грех», «ошибка») — объясняет источник существования греха, несовершенства в мире (там, где подобные построения имеются);

3. **Сотериологический**¹ (от греч. σωτηρία — «спасение») — описывает опыт преодоления несовершенства, ограниченности человеческой личности как части мира;

4. **Эсхатологический** (от греч. ἔσχατος — «последний», «конечный») — описывает представления о конечной судьбе материального мира и участи людей. Это, как правило, самый слабо-выраженный элемент учения ввиду того, что его содержание относится к «будущему веку» — к тому, чему еще предстоит произойти, что еще только предощущается. Данный аспект вероучения зачастую имеет яркие космогонические черты, поскольку призван выявить грядущие способы и формы бытия мира, то есть описать его создание на новых основаниях. Кроме того, нередко это новое бытие мыслится как «хорошо забытое старое», то есть как возврат к утраченному на заре времен блаженному существованию.

Показательно, что все приведенные выше элементы религиозного мировоззрения имеют между собой нечто общее. Все это суть *представления о происхождении*, даже если речь идет о происхождении греха или смерти.

Таким образом, всякое религиозное верование или учение покоится, как на некоем фундаменте, на космогонических идеях. Более того, все остальные представления постоянно обращаются к ним, воспроизводят их. Например, сотериологический по своему характеру подвиг основателя религии (или культурного героя) воспринимается как элемент космогонии, как действие, изменившее мир, сделавшее его не таким, каков он был до этого. Иначе

¹ Данный термин в своем прямом значении является специфически христианским. Именно поэтому он употреблен в кавычках. Однако поскольку он указывает на ключевую идею — идею преодоления человеком того недолжного положения, в котором его видит религия, мы в дальнейшем будем использовать его в главах, посвященных нехристианским религиям.

Подобные соображения следует иметь в виду и при рассмотрении термина «эсхатологический», который в рамках христианского богословия обозначает учение о последних судьбах мира. Вместе с тем он как нельзя лучше подходит для описания нехристианских религиозных доктрин, содержащих учение о завершении нынешнего этапа существования мира и установлении нового, иного бытия.

говоря, произошло нечто, что стало частью процесса создания мира в его нынешнем виде (ср.: «Итак, кто во Христе, тот **новая тварь**» (2 Кор. 5, 17). «Смерти празднуем умерщвление, а до во разрушение, **иного жития вечнаго начало**» (Тропарь 7 песни Пасхального канона)).

То же самое можно сказать и применительно к эсхатологии, с той только разницей, что реструктуризация, обновление мира является делом будущего, еще не наступившего времени.

Однако прежде чем говорить о появлении какого бы то ни было религиозного явления, следовало бы указать предпосылки к его появлению, а также исторический и культурный фон его зарождения. Именно с этого и будет начинаться рассмотрение любого из изучаемых нами феноменов. После этого будут излагаться ключевые сюжеты, служащие основанием для вероучения, этика и религиозная практика. При необходимости будут даваться сведения общеисторического характера, важные для понимания контекста становления и развития религии, а также статистические данные.

Литература

Аврелий Августин, блаж. Творения: в 4 т. СПб.: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998.

Алов А. А., Владимиров Н. Г., Овсиенко Ф. Г. Мировые религии. М.: Приор, 1998.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

Иллюстрированная история религий: в 2 т. / ред. Д. П. Шантепи де-ля-Соссей. Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря и Российского фонда мира, 1992.

Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Рарогъ, 1993.

Кэмпбелл Дж. Д. Герой с тысячью лиц. М.: София, 1997.

Лактанций. Божественные установления / пер., вступ. ст. и прим. В. М. Тюленева. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: АСТ, 2011.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.

Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1980.

Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М.: Издание Сретенского монастыря, 2002.

Основы религиоведения: учеб. / под ред. И. Н. Яблокова; 3-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 2001.

Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М.: АСТ, 2010.

Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М.: Изд-во политической литературы, 1990.

Цицерон М. Т. Философские трактаты. М., 1985.

Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.

Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. М.: Академический проект, 2009.

Элиаде М. Трактат по истории религий: в 2 т. СПб.: Алетейя, 1999–2000.

Яблоков И. Н. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению. М.: Гардарики, 2000.

Часть I
МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ
(АБРААМИЧЕСКИЕ)
РЕЛИГИИ

Христианская традиция, основываясь на библейском тексте, утверждает, что создание человека (Адама) как вершины всего тварного мира завершилось установлением особых отношений между Богом и его разумным творением. Адаму были положены пределы его действий, и соблюдение этих ограничений давало человеку возможность сохранять нескончаемое блаженное, богоподобное состояние в единстве со своим Создателем.

Обладая личностными характеристиками, первый человек находился в личных отношениях с Богом — совершенной Личностью, Единым и Единственным Источником бытия, Абсолютной Истиной. Делая акцент на особой близости отношений Бога и человека, книга Бытия описывает их как непрерывное общение между Создателем и Его созданием. Человек имел возможность непосредственно слышать голос *«Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня»* (Быт. 3, 8).

Данный образ, указывающий на пребывание Творца в непосредственном и постоянном диалоге с Адамом, является вместе с тем выражением подлинного боговедения, свойственного человеку в тот период.

Если применить к религиозному сознанию первых людей религиозно-философскую терминологию, то необходимо сказать, что их представления были монотеистичны. Впрочем, здесь необходимо сделать важное уточнение: этот монотеизм был не абстрактным философским построением, а живым ощущением, проистекающим из личного духовного опыта.

Драма греха не только сделала Адама преступником Божественной заповеди, но и исказила его природу и помутила сознание. Один из величайших богословов Древней Церкви святитель Афанасий, архиепископ Александрийский, уподобляет произошедшее с внутренним состоянием человека после грехопадения зеркалу, которое перестало отражать Создателя. Душа, «закрыв в себе множеством столпившихся телесных вожделений, не видит уже того, что должно умопредставлять душе, а носится повсюду и видит одно то, что подлежит чувству»¹.

Прямым следствием подобного искажения стало уклонение от богозаповеданных истин изначальной религии, возникновение политеисти-

¹ Афанасий Великий, святитель. Слово на язычников / творения в 4 т. Т. I. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. С. 134.

ческих культов, где Создатель Вселенной предстал пред людьми в самых разнообразных и причудливых культовых образах. В результате произошло то, что замечательно описал апостол Павел в своем послании к римлянам: «Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки» (Рим. 1, 25).

Форм политеизма (многобожия) на протяжении истории человечества существовало великое множество. Однако в данном случае наша задача будет состоять не в том, чтобы описать все имевшие место на земле религиозные феномены, а охарактеризовать наиболее распространенные и активные в своих проявлениях религии. И для того, чтобы иметь возможность дать представителям этих традиций ответ о своей вере *с кротостью и благоговением* (1 Пет. 3, 15), необходимо ясно представлять основные вехи в истории религиозной традиции, а также содержание ее ключевых доктрин, ритуальных и этических норм.

Христиане, будучи наследниками и хранителями богозаповеданной веры, открытой во всей возможной для нас полноте Господом Иисусом Христом, вместе с тем не являются единственными представителями традиции, восходящей через Ветхий Завет к изначальному монотеизму. Прежде чем приступить к рассмотрению политеизма, следует сказать о двух ключевых религиях, вместе с христианством имеющих отчасти общий ветхозаветный корень. Это иудаизм и ислам. Об этих трех монотеистических религиях и пойдет речь в настоящем разделе.

Глава 1. ХРИСТИАНСТВО

Христианство — это мировая богооткровенная авраамическая¹ религия, в основании которой лежит учение Иисуса Христа, почитаемого Своими последователями Сыном Божиим и Спасителем человеческого рода.

В настоящее время христианство является самой крупной по числу своих последователей мировой религией. Согласно данным статистики², сегодня христиане составляют около 32% жителей планеты Земля.

I. Земная жизнь и служение Иисуса Христа

У истоков христианской истории стоит неповторимая и загадочная личность Иисуса Христа — Человека, Который объявил Себя Сыном Божиим. Конфликт вокруг личности и учения этого Человека начался еще при Его жизни и продолжается уже почти двадцать веков. Одни признают Его Богом воплотившимся, другие — Пророком, незаслуженно возвеличенным Своими учениками, третьи — выдающимся Учителем нравственности, четвертые утверждают, что такого Человека вообще не было. Иисус не оста-

¹ *Авраамические религии* — общее наименование монотеистических религий, восходящих к древней традиции единобожия, считающих себя духовными наследниками библейского патриарха Авраама, который является для них образцом верующего человека.

Традиционно к авраамическим религиям относят христианство, ислам и иудаизм, именуемые также «религиями откровения». Кроме того, существуют малые авраамические религии — ответвления от основного авраамизма. К ним относятся бахаизм, езидизм и др.

² Приводится по статистическому исследованию Центрального разведывательного управления США (так называемой Всемирной книге фактов ЦРУ (The World Factbook)): <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html>

вил после Себя никаких писаний, никакого видимого доказательства Своего присутствия на земле. Осталась лишь группа учеников, которую Он назвал Церковью.

Обстоятельства рождения

Главными источниками сведений о жизни и земном служении Иисуса Христа являются книги Нового Завета.

Согласно Евангельскому повествованию Иисус, чье родословие евангелисты возводят к древнеизраильскому царю Давиду и патриарху Аврааму, родился в Вифлееме, в скромной еврейской семье Марии и Иосифа.

Как сообщает евангелист Лука, рождение Иисуса было предсказано Архангелом Гавриилом, который был послан Богом к Деве Марии в галилейский город Назарет, чтобы возвестить эту радостную весть о рождении Сына: *«Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца»* (Лк. 1, 30–33). Когда же смущенная Мария спросила Архангела, как это может быть при ее девственном образе жизни, когда она мужа не знает (Лк. 1, 34), Гавриил ответил ей следующее: *«Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим»* (Лк. 1, 35). Мария с кротостью и смирением восприняла слова Ангела и выразила послушание воле Божией: *«Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему»* (Лк. 1, 38). Это великое событие посещения Архангелом Гавриилом Девы Марии вошло в христианскую историю под названием **«Благовещение»**.

Тайну благовестия и предстоящего непорочного рождения архангел Гавриил во сне открывает нареченному мужу Марии — престарелому Иосифу, попечению которого она была поручена священниками Иерусалимского храма, где Дева пребывала до 12 лет в молитве и изучении Слова Божьего.

Как сообщает Евангелие, в это время оккупационные римские власти, в ведении которых находилась территория Палестины,

проводят масштабную перепись населения, и Иосиф, в соответствии с правилами переписи, вместе с семьей был вынужден идти в место исконного проживания своего рода — в Вифлеем, откуда происходил царь Давид — предок Иосифа (см. Лк. 2, 4). Но, поскольку в городе не оказалось свободных гостиниц, Иосифу и Марии пришлось остановиться на ночлег в хлеву, там и родился Ребенок. Евангелист Матфей сообщает, что поклониться Родившемуся Младенцу пришли волхвы с востока, которые принесли Ребенку драгоценные дары, а также пастухи, услышавшие весть о чудесном Младенце от ангелов. Евангельское повествование о появлении на свет Иисуса легло в основу праздника **Рождества Христова** — второго по значимости после Пасхи в христианском календаре.

В соответствии с иудейской традицией на 8-й день по рождении Ребенок был подвергнут обрезанию и наречен **Иисусом**, что в переводе с древнееврейского означало «спасение от Бога». Спустя 40 дней после рождения Мария с Ребенком пришли в Иерусалимский храм, чтобы исполнить ветхозаветное предписание (Лев. 12, 1–8) и посвятить Младенца Богу. В храме они встречают **старца Симеона** — праведного и благочестивого мужа, которому было предсказано, что он не умрет, пока не увидит обещанного Богом Мессию. И вот, взяв на руки младенца Иисуса, старец по Божественному вдохновению произносит пламенные слова: «*Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля*» (Лк. 2, 29–32). Эта встреча, или по-церковнославянски «**сретение**», стала одним из важнейших и величественных событий в истории спасения человечества, своего рода символической границей между Ветхим и Новым заветом, временем ожидания и временем исполнения.

Как сообщает Евангелие, известие о рождении нового иудейского Царя, которое получил от восточных волхвов правивший в то время Ирод Великий, повергло царя в ужас. Усмотрев в этом прямую угрозу своей власти, Ирод приказывает убить всех младенцев в Вифлееме в возрасте до 2 лет (см. Мф. 2, 16). Ангел Божий предупреждает Иосифа о грозящей опасности и велит ему с семь-

ей бежать в Египет, где они остаются жить вплоть до смерти царя Ирода (см. Мф. 2, 15), а затем возвращаются в палестинскую Галилею и селятся в Назарете.

Детские и отроческие годы Иисуса

Детские годы Иисуса прошли в Назарете. Правда, об этом времени из Его жизни мы знаем крайне мало. Евангелист Матфей не говорит об этих годах ни слова, а Лука весь период жизни Иисуса до достижения Им 12-летнего возраста уместает всего в одну фразу: *«Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем»* (Лк. 2, 40). Вместе с тем, зная о том, как воспитывались дети в то время, мы вполне можем представить себе, как протекала жизнь юного Иисуса. Его нареченный отец — Иосиф, как сообщают евангелисты, был по ремеслу своему плотником, хотя использованное в тексте Евангелия греческое слово *τέκτων* обозначало не только плотника, но и строителя вообще. Позднее, когда Иисус выйдет на общественное служение, Он нередко будет использовать в Своей речи строительные метафоры, из чего мы можем сделать вывод, что Он был хорошо осведомлен в строительном деле (см., например: Мф. 7, 24–27).

Вместе с тем, профессия плотника или строителя так или иначе предполагала вовлеченность в коммерческую деятельность, поскольку плотники продавали свои изделия, а строители получали плату за труд. Иисус был хорошо знаком с законами коммерции, с системой договорных отношений между продавцами и покупателями, работодателями и должниками. Впоследствии в Своих поучениях Он неоднократно использовал образы из этой области, в частности, в притче о двух должниках (см. Мф. 18, 23–25), о талантах (см. Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 12–27) и во многих других.

Главным содержанием обучения еврейского мальчика-подростка во времена Иисуса было, прежде всего, изучение Торы — Пятикнижия Моисеева, которое было Священным Писанием для всех евреев и пользовалось непререкаемым авторитетом. Тора была не просто сборником повествований об истории Израиля: она включала в себя законы, по которым жил еврейский народ, нравственные предписания, считавшиеся незыблемыми и обяза-

тельными для исполнения. Любой ребенок, воспитывавшийся в еврейской семье, должен был быть знаком с Торой.

Писание изучали необязательно по письменному тексту. Большинство сверстников Иисуса не умели читать, а библейские тексты воспринимали на слух, заучивая их наизусть. Все же, как мы знаем из Евангелия, Иисус читать умел: об этом, в частности, свидетельствует рассказ о том, как Он проповедовал в Назаретской синагоге. Евангелист Лука указывает, что, войдя в синагогу, Иисус начал читать по книге (см. Лк. 4, 16–24). Этот рассказ подтверждает, что Иисус владел классическим ивритом (родным языком для Него был арамейский) и прекрасно знал Ветхий Завет.

Вместе с тем, судя по всему, никакую школу, кроме назаретской синагоги, Иисус в отрочестве не посещал. Нет сведений и о том, чтобы Он учился у какого-либо известного раввина, или в философской школе, или при Иерусалимском храме. Именно поэтому, иудеи, слышавшие его проповеди, недоумевали: *«Как Он знает Писания, не учившись?»* (Ин. 7, 15). Но отсутствие формального образования не исключало эпизодических контактов отрока Иисуса с учителями. Один из таких эпизодов для нас сохранило Евангелие от Луки.

Каждый год родители Иисуса ходили на праздник пасхи в Иерусалим. Этот обычай посещать Храм на праздник пасхи был широко распространен в еврейской среде, и многие благочестивые иудеи старались неуклонно его соблюдать. Сам Иисус также следовал этой традиции до конца Своих дней. Евангелист Лука свидетельствует о следующем случае из отрочества Иисуса:

«И когда Он был двенадцати лет, пришли они также по обычаю в Иерусалим на праздник. Когда же, по окончании дней праздника, возвращались, остался Отрок Иисус в Иерусалиме; и не заметили того Иосиф и Матерь Его, но думали, что Он идет с другими. Пройдя же дневной путь, стали искать Его между родственниками и знакомыми и, не найдя Его, возвратились в Иерусалим, ища Его. Через три дня нашли Его в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их; все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его. И, увидев Его, удивились; и Матерь Его сказала Ему: Чадо! что Ты сделал с нами? Вот, отец Твой и Я с великою

скорбью искали Тебя. Он сказал им: зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему? Но они не поняли сказанных Им слов. И Он пошел с ними и пришел в Назарет; и был в повиновении у них. И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем. Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 42–52).

Этот трогательный эпизод, рассказанный апостолом Лукой, — единственный в Евангелиях, относящийся к отрочеству Иисуса. В следующий раз Иисус появится в Евангелии от Луки уже тридцатилетним мужчиной. О годах жизни, предшествующих выходу Иисуса на общественную проповедь, мы не знаем ничего и можем лишь догадываться, что внешне Его жизнь мало чем отличалась от жизни обычных людей, Его сверстников и соотечественников. По всей видимости, до тридцатилетнего возраста Он продолжал жить «в повиновении у родителей», плотничать и изучать Священное Писание.

Крещение Иисуса и пребывание в Иудейской пустыне

Перед выходом на общественное служение Иисус отправляется сначала в Иудейскую пустыню, где в это время активно проповедует Иоанн Креститель, призывавший народ Израиля к покаянию и нравственному преобразению, символическим актом чего являлось крещение в водах реки Иордан. Послушать этого пророка собиралось множество людей из самых различных слоев еврейского общества. Воздействие слов Иоанна на души и сердца приходивших к нему было настолько сильным, что некоторые невольно задавались вопросом, не он ли тот самый Мессия, которого столько времени ждет народ Израиля. Но Иоанн на это отвечал: *«Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем; лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым»* (Мф. 3, 11–12).

Когда Иисус пришел к Иоанну, чтобы принять от него крещение в Иордане, тот Ему препятствовал, говоря: *«Мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?»* (Мф. 3, 14). На это

Иисус возразил Крестителю, что так *«надлежит исполнить всякую правду»* (Мф. 3, 15), ибо в этом акте Он видит исполнение воли Небесного Отца.

Крещение сопровождается голосом с небес: *«Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение»* (Мф. 3, 17). Голос Небесного Отца и явление Святого Духа в виде голубя, сошедшего на главу Иисуса, подтверждает Его мессианское достоинство. Так в погружении Иисуса в воды реки Иордан свершилось явление Троидного Бога.

Возникает закономерный вопрос: зачем безгрешному Иисусу так необходимо было принять Иоанново крещение, которое совершалось над людьми, отягощенными разными грехами? Святитель Иоанн Златоуст, рассуждая на эту тему, подчеркивает, что Иисус не нуждался в крещении — ни в Иоанновом, ни в каком-либо другом. Наоборот, «само крещение имело нужду в силе Христовой»¹. Ему вторит и Кирилл Александрийский, говоря, что Иисус «крестился отнюдь не как кающийся, но как очищающий согрешения и очищающий воды»².

Евангелисты представляют **Крещение как поворотный момент к человеческой судьбе Иисуса, с которого начинается Его мессианское служение.**

Сразу же после Крещения Иисус, ведомый Духом, отправляется в Иудейскую пустыню, где, **подобно древним ветхозаветным пророкам, постится 40 дней и претерпевает искушения от диавола.** Сначала сатана предлагает изможденному Иисусу превратить камни в хлеб, чтобы утолить многодневный голод, но Сын Человеческий отвечает искусителю словами Священного Писания: *«Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих»* (Мф. 4, 3–4; Лк. 4, 3–4; ср.: Втор. 8, 3). Затем диавол предлагает Иисусу броситься с кровли притвора Иерусалимского храма, чтобы продемонстрировать Свое Богосыновство, ведь тогда ангелы подхватили бы Его и не дали бы разбиться.

¹ Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на Евангелие от Иоанна 17, 2 (PG 59, 110). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 112.

² Кирилл Александрийский, святитель. Толкование на Евангелие от Матфея 29 (TU 61, 298). Рус. пер.: Библийские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 66.

На это Иисус отвечает сатане: «*Не искушай Господа Бога твоего*» (Мф. 4, 5–7; Лк. 4, 9–12; ср.: Втор. 6, 16). На предложение поклониться диаволу и получить за это от него «все царства мира и славу их» Иисус с негодованием отвечает: «*Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи*» (Мф. 4, 8–10; Лк. 4, 5–8; ср.: Втор. 6, 13; 10, 20). И тогда отступил от Него сатана, и Ангелы стали служить Иисусу.

Выход на проповедь и призвание апостолов

Как сообщает Евангелие, после искушений в пустыне Иисус выходит на проповедь с возвещением мессианского времени. В это время Ему, по слову апостола Луки, около 30 лет, что в соответствии с иудейскими представлениями было символическим рубежом полноты зрелости (2 Цар. 5, 4).

Возвратившись из пустыни «*в силе духа*» (Лк. 4, 14), Иисус начинает проповедовать в синагогах, и слава о Нем распространяется по всей Галилее, стране Гадаринской, в Капернауме, Тире, Сидоне и Кесарии Филипповой. Он творит многочисленные чудеса, первым из которых становится претворение воды в вино, совершенное Им по просьбе Своей Матери на брачном пире в Кане Галилейской.

Тогда же Иисус призывает и первых Своих учеников из числа рыбаков «Галилейского моря» (современное Тивериадское озеро): Андрея и его брата Симона, которого Христос назвал Петром («Кифа», что значит «камень»), Иакова Зеведеева и Иоанна (см.: Мк. 1, 16–19), Филиппа и Нафанаила (см.: Ин. 1, 43–51). Вскоре Христос выбрал из всех своих последователей **12 ближайших учеников**, которых назвал «*апостолами*» (греч. «посланники»). Их имена суть следующие: Андрей, Петр, Филипп, братья Зеведеевы Иаков и Иоанн Богослов, Иаков Алфеев, Нафанаил (Варфоломей), Левий Матфей, Фома, Иуда Иаковлев (Фаддей), Симон Кананит, Иуда Искариот. «*Призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь*» (Мф. 10, 1). Позднее Он избрал еще **70 учеников**, которых также называют апостолами.

Апостолы были необходимы Иисусу, чтобы разделять Его труды, слушать и запоминать Его поучения, а со временем — и это

главное — продолжить Его дело. Именно они составили ядро Церкви, которую Иисус создал на все времена. Создание Церкви было миссионерским проектом — крупнейшим в истории человечества. Вряд ли ближайшие ученики Спасителя понимали это в момент, когда Иисус избирал их, когда наставлял перед выходом на проповедь, когда беседовал с ними вместе или с тем или иным из них по отдельности. Их сознание было приковано к маленькому клочку земли, на котором разворачивались события евангельской истории. Вместе с тем, их проповедь должна была развернуться сначала в небольшом пространстве Иудеи и Галилеи и в дальнейшей перспективе охватить всю Вселенную.

Проповедь «Царства Божия, пришедшего в силе»

Проповедуя, Иисус не просто толкует Священное Писание, но, как признаются слышавшие Его иудеи, учит *«как власть имеющий, а не как книжники»* (Мк. 1, 22). Он призывал народ к покаянию и возвещал, что *«приблизилось Царство Небесное»* (Мф. 4, 17), что обещанный Мессия, то есть Спаситель, уже пришел и совершает Свое служение.

Итак, Иисус начинает Свою проповедь со слов, которые впервые прозвучали из уст Иоанна Предтечи. Однако если в проповеди Иоанна преобладала тема суда и воздаяния, то лейтмотивом проповеди Иисуса станет тема милосердия Божия и спасения человека. Возвещая наступление Царства Божьего, Иисус открывает людям новое измерение жизни, средоточием которого является Бог.

Если Иоанн находится в ожидании, если для него наступление Царства Небесного связано с грядущим Мессией, то Иисус и есть Тот Самый Мессия, который приносит людям Царство Небесное. Принципиальная новизна вести Иисуса о Царстве Божиим заключается в том, что Он Сам делает доступным это царство для живущих на земле, открывая людям доселе невидимый и неведомый, сокровенный и недоступный лик Божий. Царство Небесное становится не только реальностью будущего, но и новым измерением в жизни людей здесь и теперь, на земле и во времени.

Проповедуя Царство Божие, Иисус проповедует Самого Себя. Будучи Сам Богом и Сыном Божиим, Он через Себя открывает

человеку путь к Богу Отцу. Именно в этом, в конечном счете, заключается главное содержание проповеди о Царстве Небесном. Это Царство неотделимо от личности Иисуса, от Его дела, Его проповеди и Его свидетельства.

Раскрывая значение понятия «Царство Небесное», Иисус никогда не дает его исчерпывающее определение. Он лишь всеивает в умы слушателей идеи или образы, которые могут приблизить их к осознанию смысла этого понятия. Он сравнивает Царство Небесное с человеком, посеявшим семена на своем поле; с горчичным зерном; с закваской, положенной в тесто; с жемчужиной, ради приобретения которой купец продает все свое имущество; с неводом, закинутым в море и собравшим рыб всякого рода (см.: Мф. 13, 24; 31; 33; 45–47). Вообще говоря, Иисус нередко облачал свои слова в форму притч, то есть в некое иносказательное поучение, чтобы простому народу Его учение были доступнее и понятнее.

Конфликт с фарисеями и книжниками

Слава об Иисусе растет по всей земле Палестины не только благодаря Его проповедям, но и благодаря многочисленным совершаемым Им чудесам, исцелениям и даже воскрешениям мертвых (сына вдовы в Наине, дочери начальника синагоги Иаира в Капернауме, Лазаря в Вифании). Последователи Иисуса становятся свидетелями чудесного укрощения бури, разыгравшейся во время сна Спасителя и прекратившейся по одному Его слову, чудесного улова рыбы, хождения Христа по воде, насыщения пятью хлебами пяти тысяч человек и семью хлебами четырех тысяч человек и многих других чудесных событий, но, по слову апостола Иоанна Богослова, *если бы писать о том подробно, то и самому миру не вместить бы написанных книг* (Ин. 21, 25).

Видя все эти многочисленные чудесные знамения, народ *славил Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой. Такое мнение о Нем распространилось по всей Иудее и по всей окрестности* (Лк. 7, 16–17).

Все это не могло не вызывать досады и даже раздражения у элиты еврейского общества — фарисеев и книжников, воспринимавших проповедническую деятельность Иисуса как вызов их

учительскому авторитету, общественному влиянию, а также существовавшим в то время традициям и обычаям.

Вместе с тем, книжники и законники играли действительно важную роль в жизни Израильского народа. Это были люди, которые, в противовес в большинстве своем неграмотному народу, умели читать, они являлись хранителями священных книг и знаатоками Ветхозаветного Закона. К ним обращались за разъяснениями в спорных случаях.

Конфликт между ними и Иисусом возник вскоре после Его выхода на проповедь и с течением времени только нарастал. Развязкой же конфликта станет заговор против Иисуса, суд над Ним и вынесение Ему смертного приговора.

Евангелие сообщает о нескольких ярких моментах этой полемики Спасителя с книжниками и фарисеями. Один из них — обвинение Иисуса в том, что он общается с грешниками и мытарями¹. Чтобы понять смысл этого обвинения, нужно сказать о том, что святость и чистота в Ветхом Завете понимались прежде всего как отделенность от всего, что является нечистым, не святым². Фарисеи считали себя «отделенными» от обычных людей, не такими, как прочие (см.: Лк. 18, 11). Они прилагали особые усилия для соблюдения ритуальной чистоты, следили за строгим соблюдением гигиенических правил и предписанных Законом Моисеевым пищевых ограничений. Из этого и складывался тот «кодекс святости», на котором фарисеи строили все свое благочестие.

Иисус ниспровергает устоявшееся в народе Израильском со времен Моисея **представление о нечистоте**, причем делает это сознательно и последовательно. В Ветхом Завете источником нечистоты считалось нечто внешнее по отношению к человеку, и человек становился осквернившимся, если прикасался к тому, что считается нечистым. Иисус же, напротив, настаивал на том, что причины нечистоты следует искать не вне человека, а внутри него. Обращаясь к фарисеям, Иисус говорит:

¹ Мытарями называли сборщиков податей — группу людей, которых особенно презирали в еврейском обществе.

² Об употреблении слов, относящихся к корневому гнезду *qdš* «быть святым», в Ветхом Завете см.: Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 12. P. 521–543.

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды. Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты; так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония» (Мф. 23, 25–28).

От обличения фарисеев Иисус переходит к наставлению, адресованному всему народу. Однако это наставление не поняли даже Его ученики:

«И, призвав весь народ, говорил им: слушайте Меня все и разумеете: ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека. Если кто имеет уши слышать, да слышит! И когда Он от народа вошел в дом, ученики Его спросили Его о притче. Он сказал им: неужели и вы так непонятливы? Неужели не разумеете, что ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его? Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон, чем очищается всякая пища. Далее сказал: исходящее из человека оскверняет человека. Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство, — все это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк. 7, 14–23).

Учению фарисеев о том, что святость состоит исключительно в соблюдении внешних предписаний, будь то гигиенических, диетических или иных, Иисус последовательно противопоставляет учение о святости как совокупности внутренних качеств. Будучи, с одной стороны, глубоко укоренены в ветхозаветной традиции, наставления Иисуса, с другой, по сути означали радикальный разрыв с тем пониманием святости, которое на основе извращенного толкования Ветхого Завета закрепилось в «предании» фарисеев и книжников¹.

¹ Иудейская традиция не восприняла призыв Иисуса к внутреннему очищению и после смерти и воскресения продолжила кодифицировать правила соблюдения ритуальной чистоты.

Осуществляя возложенное на Него Богом Отцом высокое служение, Иисус не гнушался общаться и проповедовать среди тех, кого бы мы назвали сейчас «дном общества». Это были люди, которых их собственные соотечественники презирали и ненавидели: мытари, блудницы, прокаженные и др. *«Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию»* (Мк. 2, 17), — свидетельствовал Христос в ответ на недоумения, которые появлялись у фарисеев относительно круга Его общения. Иисус не делал различий между людьми и всем нес слово Евангельской истины.

Серьезные разногласия между Иисусом и фарисеями с книжниками касались и понимания ветхозаветной заповеди о хранении субботы¹.

В многочисленных диалогах с иудеями, приведенных в Евангелии, Иисус часто возвращался к теме Закона Моисеева, его значения и правильного толкования. В числе прочего, апостол и евангелист Иоанн Богослов приводит следующие слова Иисуса: *«Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?»* (Ин. 5, 45–47).

Эти слова, как и многое другое, что Иисус говорил в адрес фарисеев, были для них прямым вызовом. С каждым новым эпизодом и диалогом их раздражение лишь нарастало.

ты с еще бóльшим рвением. Талмуд и другие памятники раввинистической литературы продолжают разработку кодекса святости именно в том направлении, которое резко критиковал Иисус. Вместе с тем, попытки примирить два понимания святости — то, которое проповедовал Иисус, и то, выразителями которого были книжники и фарисеи, — не могут увенчаться успехом. Не случайно проповеди Иисуса в синагогах встречали полное отторжение со стороны религиозных лидеров еврейского народа. В первом же поколении христианам пришлось окончательно разорвать с синагогой, потому что учение Иисуса о совершенстве, которое они стремились воплотить в жизнь, не вменялось в тесные рамки иудейской традиции. Что же касается самой иудейской традиции, то она продолжила идти тем путем, на который ее поставили оппоненты Иисуса — книжники, фарисеи и их последователи (см. подробнее гл. «Иудаизм»).

¹ Подробнее см. параграф «Христианские нормы нравственности. Декалог и его христианское осмысление».

Последние дни земной жизни Иисуса Христа

Трагическая развязка этого долго тянувшегося конфликта произошла спустя три с половиной года после выхода Спасителя на проповедь.

Начав последний путь в Иерусалим, Христос явил ученикам Свою Божественную природу, преобразившись перед ними на горе Фавор: *«И просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии. Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте. И, услышав, ученики пали на лица свои и очень испугались. Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: встаньте и не бойтесь. Возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса. И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых»* (Мф. 17, 2–9). После Преображения Иисус начал открыто говорить апостолам о том, что Он должен пострадать, умереть и воскреснуть в третий день. С этого времени начинается путь Христа на Голгофу.

За несколько дней до празднования иудейской пасхи Иисус по обычаю направился в Иерусалим, чтобы там встретить праздник. В окрестностях Иерусалима Иисус поручает двум апостолам привести к Нему молодого осла, на которого никто еще не садился. Сев на ослика, Иисус въезжает в Святой град. Иудеи, уже слышавшие о чудесах нового Пророка, впечатленные накануне совершенным Иисусом воскрешением Лазаря, тело которого четыре дня находилось во гробе и уже изрядно смердело, организовали Христу пышный и поистине триумфальный прием, думая, что Он пришел, чтобы принести им долгожданное освобождение от римского гнета.

Люди постилали на пути Иисуса свои одежды и, держа в руках пальмовые ветви, приветствовали Его восклицаниями «осанна»¹

¹ Древнееврейское слово «осанна» в буквальном переводе означает «спаси же», что было выражением просьбы к Богу о помощи.

Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!», что являлось перифразом 117-го псалма (Пс. 117, 25–26), который пелся только по большим праздникам. По сути же это было мессианское приветствие, и Иисус не запрещал народу обращаться к Нему такими словами. Это вызвало огромное недовольство среди иудейских учителей, которые требовали от Иисуса запретить ученикам прославлять Его таким образом, на что Спаситель ответил им: *«Сказываю вам, что если они умолкнут, то камни возопиют»* (Лк. 19, 40).

Вместе с тем, несмотря на оказанный Ему торжественный прием, Иисус вовсе не выглядел радостным и даже, напротив, когда Он приблизился к Святому городу, то заплакал. Иисус уже знал, что ждет Его здесь. Он знал, что те же люди, которые так торжественно встречают Его ныне, будут яростно кричать *«распни! распни Его!»* спустя всего несколько дней во дворе прокуратора Иудеи.

Вступив в Иерусалим, Иисус продолжил проповедовать и учить народ, а также совершил множество чудес, исцеляя больных. Желая хоть как-нибудь уловить Иисуса в слове, книжники и фарисеи провоцировали Его выразить Свое отношение к римской власти, чтобы затем можно было Его обвинить в сеянии смуты среди народа и нелояльности римскому императору:

«И посылают к Нему учеников своих с иродианами, говоря: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лице; итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нет? Но Иисус, видя лукавство их, сказал: что искушаете Меня, лицемеры? покажите Мне монету, которою платится подать. Они принесли Ему динарий. И говорит им: чье это изображение и надпись? Говорят Ему: кесаревы. Тогда говорит им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу. Услышав это, они удивились и, оставив Его, ушли» (Мф. 22, 16–22).

Задавали Христу и другие «каверзные» вопросы, на которые Он неизменно находил неожиданные и очень точные ответы. *«И никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его»* (Мф. 22, 46). Здесь же, в Иерусалиме, Спаситель произнес несколько пророчеств о разрушении Иерусалимского

храма, о последних судьбах мира и Своем Втором славном пришествии.

С этого момента события развиваются очень динамично. Иудейские первосвященники и книжники собираются, чтобы решить вопрос с Иисусом раз и навсегда. Они решают предать Иисуса на суд, чтобы затем Его казнить. Помочь им соглашается один из 12 учеников Христа по имени Иуда Искариот, который за деньги обещает предать Своего Учителя и выдать Его местонахождение в удобное для фарисеев время.

Накануне праздника еврейской пасхи Иисус в кругу апостолов совершает Тайную вечерю, устанавливая на ней Таинство Евхаристии¹. Христос предсказывает, что один из апостолов вскоре предаст Его. После вечерней трапезы Иисус вместе с учениками направляется в Гефсиманский сад, чтобы там помолиться в уединении.

В Гефсиманию направляется и Иуда Искариот, который приводит с собой множество людей, вооруженных мечами и копьями. Он указывает им Того, Кого следует схватить. Ученики Иисуса, испугавшись, разбегаются. Иисус ведут на суд в дом первосвященника Каиафы, где уже собралась книжники и старейшины. После большого количества лжесвидетельств, на которые Иисус ничего не отвечает, первосвященник задает Тому последний вопрос, не есть ли Он Христос, Сын Божий. *«Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных»* (Мф. 26, 64).

Первосвященник объявляет сказанное богохульством и раздрает свои одежды, после чего присутствующие выносят решение, что уже за одни эти слова Иисус повинен смерти, избивают Его и всячески издеваются. Утром следующего дня Иисуса ведут на суд римскому прокуратору Иудеи — Понтию Пилату, который, допросив Его и не найдя никакой в Нем вины, решает все же заручиться поддержкой царя Ирода, узнав, что Иисус пришел из Галилеи, которая находится в ведении царя. Ирод также не находит в нем никакой вины и отправляет узника обратно к Пилату.

¹ Подробнее см. о сути Таинства Евхаристии в параграфе «Церковные Таинства и обряды».

У иудеев существовал обычай отпускать на пасху одного из заключенных на свободу. И Пилат, зная об этом и прекрасно понимая, что Иисус стал жертвой интриг первосвященников, предлагает народу отпустить Его ради праздника. Но народ, подстрекаемый фарисеями и книжниками, стал требовать смерти для Иисуса и просить отпустить разбойника и убийцу Варавву.

Пилат демонстративно умывает руки, показывая тем самым, что не одобряет казни Иисуса, но и не будет препятствовать иудеям осуществить ее. Христа увели в казармы, где Его снова били, истязали и насмехались. Затем Иисуса повели на распятие на Голгофский холм, что находится за пределами Иерусалима. Весь путь до Голгофы Иисус вынужден нести на Себе тяжелый крест, помогает Ему в этом Симон Киринаянин (см.: Мк. 15, 21). На Голгофе Иисуса пригвоздили ко Кресту, а рядом с Ним казнили еще двух разбойников. Ко Кресту, на котором был распят Иисус, прибили табличку с Его виной на трех языках (греческом, латыни и иврите): «Сей есть Иисус, Царь Иудейский».

Как сообщают евангелисты, во время крестных страданий Христа по всей земле сделалась великая тьма. После продолжительных мучений на кресте Иисус, возгласив громким голосом, испустил дух (см.: Мф. 27, 45–50; Мк. 15, 33–37; Лк. 23, 44–46). Воин пронзает Ему копьем ребра, чтобы убедиться, что Он уже скончался. Умершего Иисуса ученики заворачивают в погребальные пелены и полагают во гроб, высеченный в скале и находящийся недалеко от места казни. Вход во гроб заваливают огромным камнем, а фарисеи и первосвященники, опасаясь, что тело Иисуса украдут Его ученики, приставляют ко гробу стражу.

Воскресение. Уверение апостолов. Вознесение

По прошествии субботы, то есть на третий день после распятия и смерти Иисуса, женщины из окружения Спасителя направляются ко гробу, чтобы в соответствии с обычаем помазать тело Учителя благовониями, но, придя на место погребения, видят, что камень отвален, стражи нет, а во гробе нет тела Господа. Явившийся им ангел сообщает, что Иисуса здесь больше нет, что Он воскрес, как и обещал.

Обрадованные женщины побежали возвестить эту новость ученикам Господа, но апостолы не поверили сначала свидетельству женщин. В тот же день вечером, когда ученики сидели дома взаперти из опасений, что иудеи нападут на них, Иисус явился им Сам. Явился Он также на восьмой день, придя таким же образом через затворенные двери, и показал Свои раны на ногах и руках апостолу Фоме, который не присутствовал на предыдущей встрече и не поверил свидетельству остальных учеников. Удостоверившись в истинности того, что Иисус жив, Фома в страхе перед этим великим чудом восклицает: «*Господь мой и Бог мой!*» (Ин. 20, 28).

На протяжении 40 дней после Своего Воскресения Христос продолжает являться Своим ученикам, вкушает вместе с ними пищу, разговаривает с ними и разъясняет смысл Писаний. На сороковой день, выведя апостолов из Иерусалима до Вифании, Иисус обратился к ним с прощальными словами, призвав их оставаться в Иерусалиме, пока Бог Отец не пошлет им Святого Духа. Сказав это, Христос благословил их и стал на их глазах возноситься на небо. Апостолы смотрели на Него, пока Он совсем не скрылся из их вида. Тогда им явились два ангела, сообщившие, что, как они видели Его восходящим на небо, так же Он снова придет на землю (см.: Деян. 1, 6–11). Этим ожиданием Второго Пришествия Христова живет Его Церковь до конца времен.

II. История христианства

Христианство несводимо ни к нравственному учению, ни к богословию, ни к каноническим правилам, ни к богослужению. Не является оно и совокупностью всего перечисленного. **Христианство есть откровение личности Богочеловека-Христа, явленное через основанную Им Церковь.**

И потому история христианства — это история Церкви. Церковь синонимична христианству: невозможно быть христианином и не быть членом Церкви. **Христианство никогда не существовало без Церкви и вне Церкви.** Последовать за Христом всегда означало вступить в общину Его учеников, стать христианином всегда означало стать членом Тела Христова.

Церковь является хранительницей учения Христа и продолжательницей Его спасительного дела. Она — место живого присутствия Христа, вместилище Его благодати. Но не столько Церковь спасает людей посредством благодати Христовой, сколько Христос спасает людей посредством Церкви. Через Церковь Христос продолжает Свое спасительное дело, которое, совершившись один раз в прошлом, не перестает совершаться в настоящем. И Церковь воспринимает события из жизни Христа не как факты прошлого, но как события непреходящего значения, не имеющие конца во времени.

Слово «Церковь» упоминается в Евангелиях лишь однажды, но это упоминание имеет ключевое значение для развития христианского учения о Церкви. В Евангелии от Матфея рассказывается о том, как, проходя через страны Кесарии Филипповой, Иисус спросил Своих учеников: *«За кого люди почитают Меня? Ученики ответили: Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков. Иисус спросил: А вы за кого почитаете Меня? Петр ответил: Ты — Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах. И Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее»* (Мф. 16, 13–18).

Этот рассказ получил различное толкование в христианских Церквях Востока и Запада. На Западе подчеркивалась роль Петра как главы апостольской общины, как наместника Христа на земле, передавшего свое первенство епископам Рима. На Востоке получило распространение толкование, согласно которому Церковь основана на вере в Божество Иисуса Христа, исповеданием которой были слова Петра. Сам же апостол Петр в своем Первом послании настаивает на том, что краеугольным камнем Церкви является Христос (см. 1 Пет. 2, 4).

Деятельность апостолов. Апостольская община

Община учеников Христовых была той первоначальной Церковью, в которой ученики усваивали Божественное откровение из

уст воплотившегося Бога Слова. Именно в усвоении этого опыта и состояло ученичество апостолов. Они называли Иисуса «Учителем» и «Господом», и Христос принимал это как должное: *«Вы называете Меня Учителем и Господом и правильно говорите, ибо Я точно то»* (Ин. 13, 13). Задачу учеников Он определял прежде всего как подражание Ему. Умыв ноги ученикам на Тайной Вечери, Христос сказал им: *«Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я»* (Ин. 13, 14–15).

Сознавая Свое учительское достоинство, Христос говорил: *«Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его»* (Мф. 10, 24–25). В то же время Он подчеркивал, что Его ученик — это не слуга и не раб своего Учителя; это скорее Его друг и сотаинник: *«Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего»* (Ин. 15, 15).

Отношение Христа к ученикам отличается от Его отношения к простому народу. Народ Он учит притчами, говорит людям не все, что мог бы сказать ученикам, некоторые вещи скрывает от него. Ученикам же Он доверяет великие и сокровенные тайны Царствия Небесного.

Ученики Христовы были той Церковью, которую Иисус Христос собрал на Тайной Вечери и которой преподал Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина. Это событие, описанное тремя евангелистами и апостолом Павлом (см. Мф. 26, 26–29; Мк. 14, 22–25; Лк. 22, 19–20; 1 Кор. 11, 23–25), положило начало Церкви как евхаристической общине. После Воскресения Христова апостолы, по завету Спасителя, в каждый первый день недели, который они называли «днем Господним», собирались для совершения Евхаристии.

На Тайной Вечери Христос дал ученикам ту заповедь, которая легла в основу нравственного учения христианской Церкви: *«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»* (Ин. 13, 34–35).

Эта заповедь с особой силой раскрыта в Посланиях апостола и евангелиста Иоанна Богослова, получившего в православной традиции наименование «апостола любви»: «...Таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга... Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти... Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев... Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною... Заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам... Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь...» (1 Ин. 3, 11–23; 4, 8).

Иисус Христос учил апостолов, чтобы они могли передать Его Евангелие следующим поколениям. Однако центральным моментом проповеди апостолов было не нравственное или духовное учение Христа, а весть о Его смерти и воскресении. Именно воскресение Христа придавало христианству уникальность и новизну, позволившие христианам назвать свою веру Новым Заветом, по аналогии с Ветхим Заветом, который Бог заключил с народом израильским. Первостепенное значение факта воскресения Христова было для ранних христиан настолько очевидным, что они считали свою веру тщетной и лживой в том случае, если бы Христос не воскрес: «...Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал... Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 14–20).

Смысл этих слов следующий: если Христос не воскрес, значит, Он был всего лишь одним из многочисленных пророков и учителей, явленных человечеству на протяжении его истории. Если Христос не воскрес, значит, Он лишь повторил то, что до Него говорили другие. Пусть даже Он был Посланником и Сыном Божиим: если Он не воскрес, значит, Он не был Спасителем, и вы еще во грехах ваших. Но Христос воскрес, став первенцем из умерших, то есть победив смерть и открыв людям путь к спасению.

Воскресение Христово является центральным фактом Евангелия и ключевым моментом в истории Церкви. Однако этот факт был признан не сразу и не всеми. Воскресение Христа прошло столь же незамеченным, как и Его рождество. Самого момента выхода Христа из гроба не видел никто. И с первых дней после воскресения у многих людей, даже у ближайших учеников Христа, даже у тех, кто знал и любил Его, появилось сомнение. Этого не скрывает и Евангелие, повествуя о том, как ученики Христовы увидели воскресшего Христа и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились (Мф. 28, 17). Богу не угодно было сделать воскресение Своего Сына чудом, произошедшим на глазах всего человечества: Он устроил так, что вера в воскресение требовала от каждого человека, даже от апостола, внутреннего духовного продвижения, преодоления колебаний и сомнений.

Когда апостолы возвестили Фоме, одному из учеников, что они видели воскресшего Господа, он ответил: *«Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю»* (Ин. 20, 25). В этих словах проявился скептический разум человека, требующий логических, осязаемых доказательств. Но таких доказательств нет и быть не может, ибо **вера христианская — за пределами разумного постижения, она сверхрациональна**. В христианстве ничего нельзя логически доказать — ни бытие Бога, ни Воскресение Христово, ни другие истины, которые можно только принять или не принять на веру.

Бога не видел никто никогда — эти слова сказаны не атеистом. Они принадлежат одному из ближайших учеников Христа — апостолу Иоанну Богослову (Ин. 1, 18). Несмотря на все попытки доказать бытие Божие, такого доказательства, которое убедило бы всех и каждого, не сумела представить ни одна религия: не нашло его и христианство. Впрочем, оно его и не искало, как не искало доказательств воскресения Христового. Но, несмотря на кажущуюся бездоказательность христианской веры, миллионы людей приходили, приходят и будут приходить ко Христу; верили, верят и будут верить в воскресение Христово; признавали, признают и будут признавать бытие Божие, потому что они встретили вос-

кресшего Христа на своем пути и узнали в Нем Бога. И никакие дополнительные доказательства оказались не нужны.

Так происходило и происходит с христианами, которые не видели Бога, но уверовали в Него, потому что сердце их возгорелось любовью к Нему. Именно о них сказал Христос, обращаясь к Фоме: *«Блаженны не видевшие и уверовавшие»* (Ин. 20, 29). Блаженны, потому что не логических доказательств взыскали они, но того огня, который Бог ввергает в сердца человеческие. И христиане веруют в воскресение Христово не потому, что их кто-то в этом убедил, не потому, что они прочли об этом в Евангелии, но потому, что они сами, своим внутренним опытом, познали Воскресшего.

На протяжении веков скептический разум человека говорил: *«Не увижу — не поверю»*. А христианство отвечало: *«Веруй, хотя и не видишь»*. Учением о воскресении христианство бросило вызов окружающему миру, требующему логического оправдания веры. Оно бросило вызов человеческому разуму, который склонен сомневаться даже в бытии Божиим, а тем более в том, что человек, даже если это Сын Божий, мог умереть и воскреснуть. Но именно на вере в воскресение — вере, не подтверждаемой какими-либо осязаемыми доказательствами, но подтверждаемой внутренним опытом миллионов людей, — основывается жизнь Церкви вплоть до настоящего времени.

После Своего Воскресения Христос возложил на учеников проповедническую, учительную миссию: *«Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам»* (Мф. 28, 19–20). Однако в первые недели после воскресения Христова ученики все еще не понимали смысл того, чему Он учил их, продолжая надеяться, что Он — тот Царь Израилев, Который восстановит утраченное политическое могущество еврейского народа. Они слышали притчи Христа, были свидетелями многих Его чудес, присутствовали при Его последних днях, видели Его страдавшим и умиравшим на кресте, узрели Его воскресшим. Но даже после воскресения Христова они все еще продолжали спрашивать Его: *«Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю?»* (Деян. 1, 6). Мысли их все еще

ограничивались рамками иудейского государства, судьбой которого они были искренне озабочены.

Для осуществления апостольской миссии, возложенной на них Христом, им необходимо было содействие Святого Духа, Который, по обетованию Спасителя, должен был научить их всему (см. Ин. 14, 26). **Сошествие Святого Духа** на учеников произошло **в день Пятидесятницы**. Это событие, описанное в Деяниях апостольских, превратило учеников Христа из простых галилейских рыбаков, людей некнижных и неученых, в дерзновенных проповедников Евангелия. Сошествие Святого Духа уничтожило в учениках последние сомнения в воскресении Христовом, последние колебания относительно правильности и необходимости той миссии, которая была возложена на них Господом. Когда Святой Дух сошел на учеников Спасителя, когда они заговорили на иных языках, когда почувствовали в себе новые силы и новые возможности, они начали приходить к пониманию своего поистине вселенского призвания, заключавшегося в том, чтобы учить все народы (Мф. 28, 19), проповедовать Евангелие всей твари (Мк. 16, 15).

В день Пятидесятницы община учеников Христа насчитывала несколько десятков человек (христианская традиция говорит о двенадцати ближайших апостолах Спасителя и семидесяти других апостолах), а число людей, уверовавших во Христа, по видимому, исчислялось несколькими сотнями или, может быть, несколькими тысячами. В любом случае это была очень незначительная по численности группа людей. Церкви предстояло пройти огромный путь, прежде чем она приобрела подлинно вселенский, «кафолический» характер.

Не может не поражать, с какой быстротой начала распространяться новая вера. Поначалу апостолы, как и Сам Христос, проповедовали среди иудеев — в Иерусалимском храме, в синагогах, в частных домах (см. Деян. 5, 21; 5, 42; 13, 14 и др.). Однако уже в ближайшие годы после воскресения Спасителя проповедь апостолов вышла за пределы Иудеи и стала распространяться по всей территории Римской империи, а также за ее границами, причем не только среди иудеев, но и среди язычников. И если проповедь среди иудеев была обречена на относительный неуспех, то пропо-

ведь среди язычников открыла апостолам безбрежное миссионерское поле, которое они начали засеивать семенами слова Божия, и семена эти стали быстро давать всходы. Решение о начале проповеди среди язычников было принято Церковью под воздействием апостола Петра (см. Деян. 11, 2–18), который также первым настоял на отмене обрезания в качестве необходимого условия для вступления в Церковь (см. Деян. 15, 7–11).

Однако более всех потрудиться (см. 1 Кор. 15, 10) в деле просвещения язычников суждено было не Петру, а Павлу, вошедшему в историю Церкви в качестве «*апостола язычников*». При жизни Христа Павел не был среди Его учеников и после Его воскресения был активным противником и гонителем Церкви. Но обращение Павла, описанное в книге Деяний апостольских (см. Деян. 9, 1–9), имело не меньшее значение для Церкви, чем Пятидесятница. Из гонителя Церкви Павел превратился в ревностного ее защитника и проповедника. Он совершил четыре миссионерских путешествия и закончил свой проповеднический подвиг мученической кончиной в Риме. Православная Церковь прославляет Павла как одного из двух, наряду с Петром, первоверховных апостолов.

Корпус Посланий апостола Павла составляет существенную часть Нового Завета. Значение Павла для последующего развития христианской Церкви было столь велико, что его нередко сравнивали с Самим Христом: Иоанн Златоуст даже утверждал, что через Павла Христос сказал людям больше, чем успел сказать Сам во время Своего земного служения. Апостол Павел был творцом православной экклесиологии — учения о Церкви. Он определяет Церковь как Тело Христово (см. Кол. 1, 24), Главой которого является Сам Христос (см. Еф. 4, 15), как живой организм, в котором каждый член имеет свою функцию, свое призвание и служение. **Единство членов Тела Христова скреплено единством Евхаристии — совместной трапезы, за которой, по молитве Церкви, совершается преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа.** Во времена Павла Евхаристия (от греч. «*благодарение*») представляла собой скорее трапезу, чем богослужение, однако эта трапеза сопровождалась чтением Священного Писания, поучением, пением псалмов и затем произнесением евхаристических молитв, но-

сивших импровизированный характер. Как правило, евхаристическое собрание начиналось после захода солнца и продолжалось до рассвета. Описание евхаристических собраний содержится и у апостола Павла, и в Деяниях апостольских. Со временем Евхаристия приобретала черты богослужения, а евхаристические молитвы стали записываться. Несмотря на изменение формы евхаристического собрания, его суть оставалась неизменной со времен апостола Павла до наших дней. Суть Евхаристии выражена в словах Павла: *«Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой! Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова! Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба»* (1 Кор. 16, 17).

В нравственном учении апостола Павла, как и в учении Христа, доминирует тема любви. *«Все у вас да будет с любовью»* (1 Кор. 16, 14), — призывает апостол. Никакие испытания, по словам Павла, не могут отлучить верующего от любви Божией: *«Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч? как написано: за Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание»* (Пс. 43, 23). *«Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем»* (Рим. 8, 35–39).

Учение апостола Павла глубоко христоцентрично. Он не отделяет себя и свою жизнь от личности и жизни Христа: *«Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос»* (Гал. 2, 19–20); *«для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение»* (Флп. 1, 21); *«я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем»* (Гал. 6, 17). Основой апостольской проповеди является, согласно Павлу, вера в воскресение Христа. В то же время Павел сознает, что проповедь Христа распятого и воскресшего представляет вызов как для иудейского, так и для эллинистического сознания: *«Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия... Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью*

не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 18–24).

Справедливость слов «апостола язычников» подтвердилась во II–III веках, когда христианская вера начала стремительно распространяться, в то же время встречая явный отпор со стороны как иудеев, так и язычников.

Мужья апостольские

Дело апостолов продолжили их ученики и преемники, которые вошли в историю христианства как «*мужья апостольские*». Среди таких сотрудников апостолов на ниве проповеди Евангелия можно назвать *святого Игнатия епископа Антиохийского, названного Богоносцем; святого Поликарпа, епископа Смирнского; святого Ерма; святого Климента, епископа Римского*, а также *святого Дионисия Ареопагита*.

Святой Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский, был учеником апостола и евангелиста Иоанна Богослова и оставил Церкви семь посланий, в которых убеждал общины верных в разных городах ревностно хранить веру, быть терпеливыми и пребывать в послушании у поставленной апостолами иерархии. Игнатий Богоносец принял мученический венец в Риме в 107 году, будучи брошен по приказу императора Траяна на растерзание львам.

Другой ученик апостола Иоанна Богослова — *святой Поликарп Смирнский* — известен своей борьбой с различными ересями, одолевавшими Церковь в первые века ее существования. В частности, он опровергал заблуждения докетов, отрицавших реальность воплощения Иисуса Христа и Его страданий на Кресте. До нас дошло только одно его послание филиппийцам.

Еще один мужья апостольский — *святой Ерм* — известен главным образом своим трудом «Пастырь», который еще с древности неизменно пользовался большим уважением и авторитетом в Церкви.

Святой Климент, епископ Римский, принявший крещение от апостола Петра и ставший впоследствии верным соратником апостола Павла, немало потрудился ради опровержения еретических заблуждений. Церкви известно его послание коринфянам, в котором сей апостольский муж наставлял коринфян почитать священнослужителей, преодолеть разделения, а также обличал неверное толкование воскресения мертвых. Подобно другим свидетелям веры Христовой, окончил свою жизнь мученически при императоре Траяне в 101 году.

Святой Дионисий Ареопагит был обращен в христианство благодаря проповеди апостола Павла в афинском ареопаге и впоследствии им же поставлен первым афинским епископом. К сожалению, о его жизни известно не так много. Именем святого Дионисия Ареопагита надписаны такие богословские произведения, как «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «Об именах Божиих», «О таинственном богословии» и несколько писем к разным лицам.

Эпоха мученичества

В течение первых трех веков своего существования христианская Церковь жила в состоянии конфликта с окружающим миром. Вызов, который она бросила иудейской традиции, стал причиной острого противостояния между христианством и иудейством. Это противостояние началось еще при жизни Иисуса Христа: Его главными оппонентами были духовные лидеры еврейского народа — первосвященники, фарисеи и саддукеи, которые не могли простить Ему пренебрежительное, с их точки зрения, отношение к иудейским традициям. Именно они добились Его осуждения на смерть римским прокуратором Понтием Пилатом и после Его воскресения начали систематическую политику гонений против Его учеников.

Книга Деяний апостольских упоминает о великом гонении на Церковь в Иерусалиме, вынудившем христиан рассеяться по разным местам Иудеи и Самарии (Деян. 8, 1). Жертвой этого гонения стал **Стефан**, один из тех семи человек, которых апостольская

община избрала, чтобы заботиться о столах (Деян. 6, 2). Будучи арестован, Стефан предстал перед первосвященниками и в длинной обличительной речи изложил всю историю израильского народа, заключив свою речь словами: *«Жестоковыйные! Люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы, вы, которые приняли закон при служении Ангелов и не сохранили»* (Деян. 7, 51–53). В ответ на эту речь, ставшую первым письменным памятником антииудейской полемики, иудеи вывели Стефана за город и там побили камнями.

Другим мучеником, пострадавшим от иудеев, стал **Иаков Зеведеев**, брат Иоанна, которого царь Ирод убил мечом (см. Деян. 12, 1–2). От иудеев пострадали и некоторые другие апостолы, в частности **Иаков, брат Господень**, который, по преданию, был первым епископом Иерусалимским: его иудеи сбросили с крыши храма. Гонениям на христиан со стороны иудеев положил конец захват и разгром Иерусалима в 70 году армиями римского полководца Тита, впоследствии ставшего императором. Полемика между христианством и иудаизмом была тем не менее продолжена во II веке Иринеем Лионским и Иустином Философом, в III веке Оригеном, а в IV веке Афраатом Персидским и Иоанном Златоустом.

Гонения на христиан со стороны язычников начались **в 64 году**, когда значительная часть Рима была уничтожена пожаром и император Нерон, чтобы отвести от себя подозрения в поджоге, обвинил в этом христиан и евреев. Сведения об этом сохранились у римского историка Тацита:

«И вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виноватых и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами... Сначала были схвачены те, кто открыто признавал себя принадлежащим к этой секте, а затем по их указаниям и великое множество прочих, избличенных не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому. Их умерщвление сопровождалось издевательствами, ибо их облачали в шкуры диких

зверей, дабы они были растерзаны насмерть собаками, распинали на крестах или обреченных на смерть в огне поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения. Для этого зрелища Нерон предоставил свои сады; тогда же он дал представление в цирке, во время которого сидел среди толпы в одежде возничего или правил упряжкой, участвуя в состязании колесниц. И хотя на христианах лежала вина и они заслуживали самой суровой кары, все же эти жестокости пробуждали сострадание к ним, ибо казалось, что их истребляют не в видах общественной пользы, а вследствие кровожадности одного Нерона».

Слова римского историка являются важнейшим для христианской Церкви свидетельством о ранних годах ее существования и о начале эпохи гонений. Их ценность обусловлена тем, что они принадлежат человеку, чуждому Церкви и настроенному враждебно по отношению к ней.

Другими важными свидетельствами той же эпохи являются мученические акты — протоколы допросов предаваемых на смерть христиан, составленные по приказу их мучителей. К числу такого рода протоколов относятся акты процесса против **священномученика Киприана Карфагенского** (†258), составленные канцелярией проконсула Африки. Имеются также мученические акты иного типа, представляющие собой записи христиан, ставших очевидцами страдания мучеников. К числу таковых относятся, в частности, мученичества **святого Поликарпа Смирнского** (†156), **святого Иустина Философа** (†ок. 165), **святых Перпетуи и Фелицитаты** (†202).

Свидетельством особого рода являются послания **священномученика Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского** (ок. 107), пострадавшего в гонение императора Траяна (98–117). В 106 году Траян повелел совершать всюду жертвоприношение языческим богам по случаю своей победы над скифами, но Игнатий воспротивился этому, за что был приговорен к смерти. После вынесения приговора Игнатия заковали в кандалы и в сопровождении солдат отправили в Рим, где его должны были растерзать львы на глазах у публики. Путь епископа пролегал через различные города, христианам которых он направлял свои послания. Эти послания пред-

ставляют собой потрясающее свидетельство духовного героизма и непоколебимости христианского епископа перед лицом приближающейся смерти. Обращаясь к христианам Рима в послании, написанном в Смирне и переданном через христиан Ефеса, Игнатий просит римлян не ходатайствовать об отмене или смягчении казни:

«Я пишу Церквам и всем говорю, что добровольно умираю за Бога, если только вы не воспрепятствуете мне. Умоляю вас: не оказывайте мне неблагоприятной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым. Лучше приласкайте этих зверей, чтоб они сделались гробом моим и ничего не оставили от моего тела... Молитесь о мне Христу, чтоб я посредством этих орудий сделался жертвою Богу... Ни видимое, ни невидимое — ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, расчленения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола придут на меня, — только бы достигнуть мне Христа. Никакой пользы не принесут мне удовольствия мира, ни царства века сего. Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею... Его ищущий, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего... Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего».

Гонения на христиан со стороны римской власти в первые три века нашей эры носили *волнообразный характер*: они то возникали, то стихали, то снова возобновлялись. Во II веке император Траян запретил существование тайных обществ, имевших свои собственные законы, отличные от общегосударственных: в числе таковых оказались христиане. При Траяне христиан специально не разыскивали, но если судебная власть обвиняла человека в принадлежности к христианской Церкви, его приговаривали к смерти. При Марке Аврелии (161–180), одном из самых просвещенных римских императоров, христиан стали разыскивать, была введена система пыток и истязаний, чтобы принудить их к отречению от веры. Христиан изгоняли из домов, бичевали, побивали камнями,

привязывали к конским хвостам и волочили по земле, бросали в тюрьмы, оставляли тела их без погребения. Император Деций (249–251) решил уничтожить христианство, однако его правление было слишком кратким для осуществления этой цели. Император Диоклетиан (284–305) издал несколько эдиктов, в которых предписывалось, в частности, уничтожать христианские храмы, лишать христиан имущества и гражданских прав, подвергать христиан пыткам во время суда, заключать в тюрьму всех священнослужителей, требовать от христиан принесения жертвы языческим богам.

Гонения на христиан со стороны язычников в I–III веках имели разные причины. Прежде всего между христианами и язычниками существовала стена взаимного неприятия. Ненависть язычников к христианам, выразившаяся в приведенных выше словах Тацита, а также у Светония, Плиния, Цельса и других римских авторов, отражала широко распространенное мнение о христианстве как вредной для общества тайной секте, основанной на суевериях. Закрытый характер евхаристических собраний способствовал распространению мифов о том, что на этих собраниях христиане занимаются всякими «мерзостями», вплоть до каннибализма. Отказ христиан приносить жертвы богам воспринимался как «безбожие» (атеизм), а отказ от поклонения императору — как прямой вызов религиозно-общественному устройству империи.

Эпоха мученичества, закончившаяся в Римской империи в 313 году, оставила глубокий след в истории христианской Церкви.

Эпоха Вселенских Соборов

Тринитарные споры

Период с IV по VIII век характеризуется стремительным распространением христианства на Востоке и Западе, превращением его в крупнейшую мировую религию, расцветом христианского богословия, возникновением и развитием монашеского движения,

расцветом церковного искусства. В то же время это был период ожесточенной борьбы с ересями и многочисленных церковных расколов.

Новая эпоха в истории Церкви началась в **313 году**, когда император Константин издал *Миланский эдикт*, по которому христиане империи уравнивались в правах с представителями других религий. Для Константина признание христианства было духовным и политическим выбором: он, по-видимому, угадал в христианстве духовно-нравственную силу, способную сплотить население империи. При содействии Константина христианство в течение двух десятилетий после Миланского эдикта превратилось в привилегированную религию. Сам Константин, впрочем, принял крещение лишь в 337 году, находясь на смертном одре. До конца жизни он сохранял традиционное со времен языческой империи звание «верховного жреца» (*pontifex maximus*), которое, однако, было переосмыслено христианами как указывающее на божественное избранничество императора и его роль земного защитника и покровителя христианской Церкви.

Значение Миланского эдикта в истории христианства невозможно переоценить. Впервые после почти трехсот лет гонений христиане получили право на легальное существование и открытое исповедание своей веры. Если раньше они были изгоями общества, то теперь они могли участвовать в общественной жизни, занимать государственные посты. Церковь получила право на приобретение недвижимости, строительство храмов, благотворительную и просветительскую деятельность. Изменение положения Церкви было столь радикальным, что Церковь навсегда сохранила благодарную память о Константине, провозгласив его святым и равноапостольным.

В начале IV века в Александрии возникла **ересь Ария** (256–336), пресвитера, утверждавшего, что только Бог Отец вечен и безначален, а Сын родился во времени и не совечен Отцу. Учение Ария было осуждено на церковном Соборе в Александрии около 320 года, однако ересь начала распространяться за пределы Александрии и вскоре достигла Константинополя. В **325 году** император Константин созвал в *Никее Первый Вселенский Собор*, в котором

приняло участие 318 епископов. Значение этого Собора заключается не только в том, что это было первое после окончания эпохи гонений столь представительное собрание епископов, но прежде всего в том, что на этом Соборе вера в Святую Троицу была сформулирована в тех терминах, в которых она сохранилась в христианской Церкви на все последующие века. Символ веры Никейского Собора, начинающийся словами «Верую во единого Бога» и содержащий изложение православной триадологии, стал классическим выражением веры Церкви.

После Никейского Собора 325 года арианство не прекратилось. Наоборот, вторая и третья четверти IV века были временем распространения арианства и гонений на его противников, главным из которых был святитель Афанасий, епископ Александрийский (ок. 296–373). Вторичное и окончательное осуждение арианства последовало на Втором Вселенском Соборе.

Следует также упомянуть о попытке возрождения язычества императором Юлианом Отступником (331/332–363). Воспитанный в христианской вере, крещенный в юности и даже посвященный в степень чтеца, Юлиан тайно симпатизировал язычеству. Придя к власти в 361 году, он сделал свои симпатии явными и поставил целью восстановление язычества в качестве господствующей религии. В его планы не входило открытое и массовое гонение на Церковь, подобное тем, какие имели место в доконстантиновскую эпоху: христианская Церковь стала достаточно крепкой, многочисленной и влиятельной, чтобы с ней можно было вступить в открытую борьбу. Юлиан избрал более прикровенную тактику.

Летом 362 года он издал Эдикт об учителях, целью которого было возбранить христианам преподавание в университетах и школах. Эдикт ставил своей целью нанесение удара по христианской интеллигенции, которая была все еще достаточно малочисленной. Трудно предположить, как бы развернулась деятельность Юлиана, если бы после непродолжительного царствования он не погиб в ходе военной кампании против персов.

Правление Юлиана стало последней в истории Римской империи попыткой реванша язычества. При Валенте, покровительствовавшем арианству, язычество вновь отступило на второй план,

а император Феодосий Великий (347–395) нанес по нему решающий удар, объявив его в 380 году вне закона и сделав христианство обязательной верой. **В 381 году Феодосий созвал в Константинополе Второй Вселенский Собор**, на котором было вновь осуждено арианство, а также ряд других ересей, в том числе монтанизм, аполлинарианство и савеллианство.

Христологические споры

Пятый век в истории христианства ознаменовался напряженными христологическими спорами.

Первый из них был вызван **ересью Нестория**, архиепископа Константинопольского. В своем учении Несторий опирался на христологическую доктрину Феодора Мопсуестийского (ок. 350–428), который ввел резкое разделение между Божественной и человеческой природами в Иисусе Христе. Именно это учение легло в основу христологической доктрины Нестория, посвященного на Константинопольскую кафедру в 428 году. Несторий предлагал заменить термин «Богородица» термином «Христородица». Против этого учения выступил святитель Кирилл Александрийский. Последний в своей полемике с несторианством настаивал на единстве Ипостаси Бога Слова: безначальное Слово есть то же самое Лицо, что и Иисус, родившийся от Девы; поэтому нельзя говорить о Слове и Иисусе как о двух разных субъектах.

Христология Кирилла была подтверждена **Третьим Вселенским Собором**, который был созван **в Ефесе в 431 году**. Собор сопровождался бурными спорами и прошел в отсутствие группы епископов из Антиохии, которые, прибыв на Собор с большим опозданием, не присоединились к состоявшемуся на нем осуждению Нестория. В 433 году состоялось примирение антиохийских епископов с Кириллом Александрийским и была подписана догматическая формула, ставшая богословским итогом Ефесского Собора: в ней говорилось об Иисусе Христе как о «совершенном Боге и совершенном Человеке», Который «рожден прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и спасения нашего от Марии Девы по человечеству». Дева Мария названа в этом тексте Богородицей на основании «неслитного соединения» двух естеств

в Иисусе Христе. Осужденный Ефесским Собором Несторий был отправлен в ссылку в Египет, где и умер.

В 40-х годах V века распространилась новая христологическая ересь, получившая название **монофизитства**. Ее проповедником был константинопольский архимандрит **Евтихий**, или Евтих, учивший, что в Иисусе Христе человеческая природа была полностью поглощена Божественной. В 448 году это учение было осуждено на Константинопольском Соборе во главе с архиепископом Константинопольским Флавианом, однако Евтихия поддержал Александрийский архиепископ Диоскор, который добился созыва в Ефесе в 449 году нового Собора. Ефесский Собор 449 года, созванный императором Феодосием II (401–450) в качестве Вселенского, восстановил Евтихия в священстве и оправдал его учение. Ведущую роль на Соборе играл Диоскор Александрийский: его противники, в том числе Флавиан Константинопольский, были низложены. Акты Собора были утверждены императором, что, казалось бы, означало полную победу Диоскора. Однако легаты Римского папы, присутствовавшие на Соборе, заняли сторону Флавиана Константинопольского и по возвращении в Рим донесли папе Льву о состоявшемся оправдании Евтихия. Созванный в Риме Собор объявил постановления Ефесского Собора лишенными силы.

В 451 году в Халкидоне был созван новый Собор, вошедший в историю под названием **Четвертого Вселенского**. Этот Собор признал Ефесский Собор 449 года «разбойничьим» и, вслед за Римским Собором, отменил все его решения, подтвердив осуждение Евтихия и низложив Диоскора.

Важную роль в истории христианской Церкви на Востоке сыграл император **Юстиниан I (527–565)**. Этот выдающийся правитель, в 536 году изгнавший из Рима остготов и в последний раз в истории восстановивший политическое единство Римской империи, стремился также восстановить ее религиозное единство. В 537 году он построил в Константинополе собор Святой Софии — самый величественный храм христианского Востока.

В 40-х годах VI века Юстиниан инициировал пересмотр церковного отношения к ряду богословов, чье наследие оставалось

предметом споров. В 542 году император издал эдикт, содержащий 10 анафематизмов против Оригена и последователей его учения. В 544 году Юстиниан издал новый эдикт, в котором осуждению были подвергнуты Феодор Мопсуестийский, а также возражения Феодорита Кирского (ок. 393 — ок. 460) против Кирилла Александрийского и «Письмо к Марию Персу» Ивы Едесского (V век).

В такой обстановке в 553 году в Константинополе был созван **Пятый Вселенский Собор**. Папа Вигилий отказался в нем участвовать, но прислал легатов. На Соборе был осужден Феодор Мопсуестийский и была повторена анафема против Оригена, Дидима и Евагрия. Константинопольский Собор 543 года и V Вселенский Собор стали первыми в истории Церкви Соборами, на которых были осуждены лица, умершие в мире с Церковью и не осужденные при жизни. Именно против этого главным образом возражал папа Вигилий, когда отказывался подписывать осуждение Феодора Мопсуестийского, не отказываясь осудить те его писания, в которых усматривалось несторианство. Вынося вердикт против Феодора Мопсуестийского и сочинений Феодорита и Ивы, Юстиниан имел целью вернуть к единству те монофизитские Церкви, которые продолжали не признавать Халкидонский Собор, считая его несторианским. Этой цели Юстиниан не достиг, так как монофизиты остались на своих позициях.

Юстиниан вошел в историю Церкви как благочестивый император, стремившийся осуществить идеал «симфонии» между Церковью и государством.

Новая волна христологических споров возникла *при императоре Ираклии (610–641)*, который вошел в историю как один из самых блестящих византийских василевсов, добившийся нескольких крупных военных и дипломатических побед в ту эпоху, когда Византии угрожали персы, арабы и гунны. В своей религиозной политике император преследовал те же цели, что и Юстиниан, стремясь вернуть к послушанию монофизитское население империи, в среде которого в результате постоянных гонений укрепилось резко отрицательное отношение к императорской власти, что делало монофизитов потенциальными союзниками врагов Византии и угрожало безопасности империи.

Новой формой компромисса с монофизитами стало **монофелитство**, идейным предшественником которого был моноэнергизм. Не отрицая наличия двух природ в едином Христе, моноэнергиты учили, что во Христе человеческое действие было полностью поглощено Божественным, тогда как монофелиты говорили о поглощении человеческой воли Христа Божественной волей. В разработке монофелитской доктрины приняли участие патриарх Александрийский Кир, патриарх Константинопольский Сергей и папа Римский Гонорий. Святой Софроний, патриарх Иерусалимский, несмотря на свой преклонный возраст, успел выразить протест против новой ереси.

Преемник Ираклия император Констанс (641–668) активно поддерживал монофелитов. В период его правления главными оппонентами монофелитства были папа Римский Мартин на Западе и константинопольский монах Максим на Востоке. Папа Мартин осудил монофелитство на Латеранском Соборе 649 года.

Максим Исповедник в своих сочинениях развивал учение о том, что во Христе сосуществовали две воли — Божественная и человеческая, так же как и два действия. Однако в отличие от прочих людей, у которых наличие воли означает наличие выбора между добром и злом, человеческая воля Христа была всегда направлена только к добру и потому находилась в гармонии с Божественной волей.

В 680 году в городе Константинополе состоялся **Шестой Вселенский Собор**, созванный императором Константином Погонатом, осудивший ересь монофелитства и определивший признавать в Господе Иисусе две воли — Божескую и человеческую — в соответствии с двумя природами.

Иконоборческий спор

Последний великий спор эпохи Вселенских Соборов относится к VIII–IX векам, когда Византия из могущественной империи превратилась в небольшое государство, теснимое с разных сторон арабами и варварами. Предметом спора было почитание икон, против которого выступил **император Лев Исавр (716–741)**. В 726 и 730 годах им были изданы эдикты, запрещающие иконопочита-

ние. Папа Римский Григорий II (715–731) и патриарх Константинопольский Герман (715–730) отказались подчиниться императорской воле. В 727 году папа созвал в Риме Собор, подтвердивший иконопочитание. Патриарх же за отказ подписаться под эдиктом был смещен, низложен и сослан. На его место избран патриарх-иконоборец Анастасий (730–753).

Наиболее агрессивная фаза иконоборчества приходится на время правления Константина Копронима (74–770), который вошел в историю как жестокий гонитель иконопочитателей. В 754 году император созвал в Константинополе Собор, на котором 338 епископов подписались под иконоборческим вероопределением. После Собора гонения с особой силой обрушились на монашество, которое, в отличие от епископата, твердо стояло за иконопочитание: многие монахи стали исповедниками и мучениками.

Идейная подоплека и причины возникновения иконоборчества не вполне ясны: возможно, оно было вдохновлено набиравшим силу исламом, в котором запрещены изображения людей, допускаются только изображения зверей и птиц, а также орнаментальная живопись. В народной среде имели место злоупотребления культом святынь и отношение к иконе как к предмету, наделенному магической силой (иконы брали в восприемники при крещении, в евхаристическое вино подмешивали краску, соскобленную с икон, и пр.). Однако иконоборчество отвергло не только злоупотребления, но и саму идею священного изображения Бога Слова, Божией Матери или святого. Недопустимость изображения Христа иконоборцы объясняли тем, что Христос одновременно Бог и человек, тогда как на иконе можно изобразить только Его человеческое естество. Иконоборцы также апеллировали к ветхозаветному запрету на изображения и поклонение кумирам (см. Исх. 20, 4–5).

Идейным противником иконоборчества стал **преподобный Иоанн Дамаскин (ок. 676 — ок. 754)**, который вскоре после появления эдикта 726 года составил три трактата против иконоборцев. В них он доказывал, что ветхозаветная традиция не допускала изображение Бога, поскольку Бог невидим: когда же Бог сделался видимым, восприняв человеческую плоть, Его можно и должно

изображать. Поклонение иконам не имеет ничего общего с идолопоклонством, так как материальному образу воздается поклонение, которое восходит к нематериальному Первообразу, которому надлежит воздавать богослужебное почитание.

Учение Иоанна Дамаскина легло в основу догматического определения **Седьмого Вселенского Собора**, созданного в **787 году в Никее** в царствование императрицы Ирины (780–802).

После Седьмого Вселенского Собора гонения на иконопочитателей возобновились при императоре Льве V Армянине (813–820), который в 815 году добился низложения патриарха Константинопольского Никифора и замены его на патриарха-иконоборца Феодора Каситера. Был созван Собор епископов для осуждения Седьмого Вселенского Собора и признания Вселенским Собора 754 года, осудившего иконопочитание. После этого гонение на иконопочитателей приобрело еще больший размах, чем при Константине Копрониме. Главным оппонентом иконоборцев после низложения патриарха Никифора стал игумен Студийского монастыря в Константинополе **преподобный Феодор Студит**, устроивший на Вербное воскресенье 815 года крестный ход с иконами: в шествии приняло участие около тысячи монахов. Феодор Студит был отправлен в ссылку, десятки епископов и монахов были сосланы, замучены или казнены. Гонения продолжились при императорах Михаиле II (820–829) и Феофиле (829–842).

Эпоха иконоборчества закончилась со смертью императора Феофила. В 843 году его вдова, императрица Феодора прекратила гонение и вернула из ссылки исповедников иконопочитания. Патриаршую кафедру в Константинополе занял святой Мефодий, пострадавший во время гонения. **В первое воскресенье Великого поста**, 11 марта 843 года, **восстановление иконопочитания было торжественно провозглашено в соборе Святой Софии**. С тех пор вплоть до настоящего времени Православная Церковь отмечает этот день как *Торжество Православия*.

Значение Вселенских Соборов в истории христианства

Значение эпохи Вселенских Соборов для христианской Церкви заключается прежде всего в том, что эта эпоха стала временем

окончательного формулирования православного вероучения. Процесс становления и развития вероучения начался уже в апостольские времена, и уже в Посланиях апостола Павла мы находим все основные элементы христианского богословия, в частности, учение о Христе как о Сыне Божиим, учение о Церкви. Этот процесс продолжился в писаниях мужей апостольских и в сочинениях отцов и учителей Церкви II–III веков. И все же именно на Вселенских Соборах IV века православное учение о Троице получило законченный вид; именно в ходе христологических споров V–VII веков окончательно сформировалась православная христология; и именно иконоборческий спор подвел итог развитию православного богословия в течение первых восьми веков существования Церкви.

Каждый Вселенский Собор был ответом на ту или иную ересь, потрясавшую Церковь в конкретный исторический период ее бытия. Но оказывалось, что ереси становились движущей силой развития православного богословия. Именно в ответ на ереси, каждая из которых бросала вызов Церкви, ее вероучению и ее духовному строю, богословы находили те точные формулировки, которые ложились в основу православного догматического Предания.

В эпоху Вселенских Соборов *сформировалось православное каноническое право*. Каждый Собор, помимо догматических вопросов, рассматривал также дисциплинарные вопросы и издавал канонические определения. Эпоха Вселенских Соборов была *периодом формирования церковно-государственных отношений*. Эти отношения со времен императора Константина складывались не просто. Принцип «симфонии» между Церковью и государством был заложен уже в царствование Константина, он был окончательно сформулирован в эпоху Юстиниана.

Каков канонический статус Вселенского Собора в истории Церкви? В православной среде широко распространено мнение о том, что Вселенский Собор является высшим органом власти в Церкви, которому подчинены Поместные Соборы и предстоятели местных Православных Церквей. Нередко различие между Западной и Восточной Церквами видят в том, что в Западной

Церкви высшая власть сосредоточена в руках Римского папы, тогда как в Восточной она принадлежит Вселенскому Собору. Это понимание не соответствует исторической действительности. *Вселенские Соборы никогда не являлись высшим органом власти в Православной Церкви.*

В течение почти трех столетий до созыва I Вселенского Собора Церковь вообще не знала, что такое Вселенский Собор; в течение двенадцати веков, протекших со дня окончания VII Собора, Православная Церковь живет без Вселенских Соборов. Основная роль Вселенских Соборов в IV–VIII веках заключалась в опровержении той или иной ереси, волновавшей в данный момент православную экумену («вселенную»). Не следует думать, будто христианская Церковь в IV–VIII веках жила «от Собора до Собора». Вселенские Соборы созывались нерегулярно, с перерывами в 20, 50, 100 и более лет. При необходимости каждая местная Церковь, будь то в Риме, Константинополе, Антиохии, Кесарии Каппадокийской или другом городе, не дожидаясь созыва Вселенского Собора, решала текущие вопросы на своих Поместных Соборах, которые выносили решения, становившиеся обязательными для данной Церкви.

Таким образом, ключевым в вопросе о значимости Вселенских Соборов для христианской Церкви является понятие *рецепции*. История показывает, что Вселенские Соборы не принимались Поместными Церквями пассивно или автоматически. Напротив, Церквам предстояло решить судьбу каждого Собора, а именно: принять ли или отвергнуть этот Собор, принять ли его в качестве Вселенского или Поместного, принять ли все его решения или только некоторые. Процесс рецепции предполагал активное обсуждение Соборов и их отдельных решений внутри каждой Поместной Церкви. Именно поэтому рецепция некоторых Соборов была весьма болезненной и сопровождалась напряженными спорами, народными волнениями, вмешательством гражданских властей.

Рецепция Вселенских Соборов была постепенным процессом, требовавшим продолжительного времени и включавшим в себя самые разнообразные элементы. Решающим моментом, определявшим признание или непризнание того или иного Вселенского

Собора, был не сам факт созыва этого Собора, а межправославный консенсус относительно его «принятия», достигавшийся лишь впоследствии, когда Поместные Церкви выносили свои решения по поводу данного Собора. Процесс рецепции Вселенских Соборов не завершился внутри мирового христианства вплоть до настоящего времени. Ассирийская Церковь Востока принимает только два Вселенских Собора, «дохалкидонские» Церкви — только три. В Римско-Католической Церкви, напротив, Вселенскими считаются также Константинопольский Собор 869–870 годов, Латеранские Соборы 1123, 1139, 1179 и 1215 годов, Лионские Соборы 1245 и 1274 годов, Вьенский Собор 1311 года, Констанцский Собор 1414–1418 годов, Базельский Собор 1431 года, Ферраро-Флорентийский Собор 1439 года, Латеранский Собор 1512–1516 годов, Тридентский Собор 1545–1563 годов, Ватиканские Соборы 1869–1870 и 1962–1965 годов: итого 22 Собора.

Вопрос об отношении к Вселенским Соборам стоит на повестке дня современного межхристианского диалога. Однако для Православной Церкви именно семь Вселенских Соборов IV–VIII веков остаются тем фундаментом, на котором по сей день зиждется ее богословие, каноническая традиция, литургический строй.

Становление монашества

Эпоха Вселенских Соборов в истории христианства ознаменовалась становлением и развитием монашеского движения, оказавшего огромное влияние на весь духовный строй Православной Церкви. Хотя истоки монашества возводят к первохристианским общинам девственников и даже к ветхозаветным сектам назареев и ессеев, очевидно, что бурное развитие монашества связано с окончанием эпохи гонений при Константине Великом и превращением христианской Церкви в благоустроенный институт, пользующийся всеми благами цивилизации. Именно тогда ищущие подвига устремились в монастыри, дабы через аскетические труды стать добровольными мучениками и принести себя в жертву Христу.

В египетской пустыне IV века существовало монашество трех родов: отшельническое, общежительное и скитское.

Отшельники жили поодиночке, монахи общежительных монастырей — большими группами, монахи скитов — небольшими группами по два-три человека (слово «скит» происходит от Скитской пустыни, где, как кажется, впервые был опробован этот образ жизни). Главой египетских отшельников традиционно считается **преподобный Антоний Великий (ок. 251 — ок. 356)**.

Родоначальником **общежительного монашества** традиция считает **преподобного Пахомия Великого (ок. 290–346)**: он является составителем первого монашеского устава. На первую половину IV века приходится деятельность **преподобного Илариона Великого**, организатора палестинского монашества, а также двух **великих Макариев — Александрийского и Египетского**. В это же время в Сирии процветает протомонашеское движение «сынов Завета».

В Каппадокии распространение монашества связано прежде всего с **именем Евстафия Севастийского**, который на протяжении многих лет, вплоть до 373 года, был другом и наставником Василия Великого. Василий Великий разделял многие идеи Евстафия. Однако ему был глубоко чужд тот крайний индивидуализм, который характеризовал общины аскетов. Напротив, он всячески подчеркивал церковный характер монашеского движения. Он стремился к тому, чтобы формирующееся монашество не оказалось в оппозиции к Церкви, не превратилось в некую секту аскетов-ригористов, но чтобы оно стало интегральной частью церковного организма.

Если монашество зародилось — в частности, в Египте IV века — как форма ухода от мира, то в дальнейшем наблюдается стремительный количественный рост городских монастырей: монахи стали возвращаться в мир и селиться в городских пределах. Это была своего рода монашеская миссия в миру, в результате которой происходила постепенная христианизация мира.

Монашеское движение в эпоху Вселенских Соборов имело массовый характер: в одном только Константинополе в середине VI века насчитывается 76 монастырей, а общее число монахов в Византии к началу периода иконоборческих споров, по некоторым данным, составляло 100 тысяч человек. Одной из наиболее знаменитых городских обителей Византии был **Студийский мо-**

настырь в Константинополе. Основанный в середине V века, этот монастырь приобрел особую известность в годы настоятельства в нем преподобного Феодора Студита, совпавшие по времени с апогеем второй иконоборческой смуты. Влияние Студийской обители было очень велико не только в самом Константинополе, но и далеко за его пределами, в частности — на Святой горе Афон. Монастырь вел широкую просветительскую деятельность. Он обладал богатейшей библиотекой и скрипторием, где целый штат писцов занимался систематическим переписыванием книг. Именно студийские монахи в иконоборческую и послеиконоборческую эпоху стали создателями церковных гимнов, вошедших в состав православного богослужения и до сего дня исполняемых в Православной Церкви.

К послеиконоборческому периоду относится превращение монашества в крупнейший церковный институт, получающий особый статус в Византийской империи. Если попытки государства «приручить» церковную иерархию во многих случаях увенчивались успехом, то приручить монашество, включить его в общую социальную и политическую структуру государства императорам так и не удалось.

Аскетическая письменность

Монашество эпохи Вселенских Соборов породило богатую аскетическую литературу, которая до настоящего времени пользуется огромной популярностью в Православной Церкви, причем читают ее не только монахи, но и миряне. Изречения ранних египетских отцов, таких как Антоний, Арсений, Макарий, Пахомий, Сисой (всех их именуют Великими), вошли в сборники под названием «патериков», где эти изречения-апофтегмы располагались либо в алфавитном, либо в тематическом порядке. Помимо сборников апофтегм, с IV века стали появляться аскетические трактаты, адресованные монахам и принадлежащие отдельным авторам. Наиболее крупными монашескими писателями в период с IV по IX век, помимо упомянутых уже преподобных Максима Исповедника и Феодора Студита, были Евагрий Понтийский, Макарий Египетский, Иоанн Лествичник и Исаак Сирийский.

Евагрий Понтийский (ок. 346–399) был учеником святителя Григория Богослова, младшим современником преподобного Пахомия Великого и других «отцов пустыни», свидетелем эпохи расцвета египетского монашества. От Оригена он заимствовал некоторые ошибочные взгляды, касающиеся главным образом христологии, за которые был осужден V Вселенским Собором. Однако в своем нравственно-аскетическом учении Евагрий был носителем аутентичной монашеской традиции. Евагрий писал преимущественно в жанре апофтегм, характерном для раннего египетского монашества. Сборниками апофтегм являются наиболее известные из дошедших до нас сочинений Евагрия — «Практик», «Гностик» («Умозритель»), «Главы умозрительные» и «О молитве».

Важнейшим памятником монашеской литературы являются беседы, приписываемые **Макарию Египетскому** (IV век). Центральная тема бесед — учение о христианском совершенстве, которое достигается на путях молитвы и богообщения. Автор бесед говорит о христианстве как о внутреннем духовном подвиге, как об образе жизни «новой твари».

Классическим памятником монашеской литературы является «Лествица» **преподобного Иоанна Лествичника** (сер. VII века). Книга состоит из 30 глав, каждая из которых посвящена описанию какой-либо добродетели или страсти: соответственно, путь к духовному совершенству мыслится как постепенное восхождение по лестнице, каждая ступень которой предполагает приобретение определенной добродетели или освобождение от какой-либо страсти. Путь подвижника начинается через «отречение от мира» — это первая ступень лестницы. Таким образом, с самого начала подчеркивается монашеский характер книги. Далее следуют главы о беспристрастии, странничестве (уклонении от мира), послушании, покаянии, памяти смерти, «радостотворном плаче», безгневию и кротости, злопамятстве, злословии и клевете, многословии и молчании, лжи, унынии и лени, чревоугодии, целомудрии, сребролюбии, нестяжании, нечувствии, снe и псалмопении, телесном бдении, страхе, тщеславии, гордости, простоте и незлобии, смиренномудрии, рассуждении, безмолвии, молитве, бесстрастии.

Заключительная глава произведения посвящена «союзу трех добродетелей» — веры, надежды и любви, которые и составляют высшую ступень лестницы.

Особое место в истории монашеской литературы занимает **преподобный Исаак Сирин** (VII век). В отличие от перечисленных выше авторов он жил не в Римской, а в Персидской империи, писал не на греческом, а на сирийском языке, принадлежал не к Византийской Церкви, а к Церкви Востока. Однако его сочинения очень рано получили распространение в Византии благодаря сделанному на рубеже VIII и IX веков греческому переводу. До недавнего времени был известен лишь один сборник сочинений Исаака Сирина под общим названием «*Слова подвижнические*», однако в XX веке были открыты и опубликованы сирийские рукописи, содержащие второй том его творений.

В Православной Церкви на протяжении веков Исаак Сирин был известен не столько своими богословскими воззрениями, сколько своим аскетическим и нравственным учением, неразрывно связанным с его представлением о любви Божией. Человек, стремящийся к святости, должен прежде всего уподобиться Богу в любви — той всеобъемлющей сострадательной любви, которая не делает различия между праведниками и грешниками, между друзьями истины и врагами истины.

Просвещение славянских народов

Обострение отношений между Константинополем и Римом совпало по времени с расширением миссионерской деятельности христианских Церквей в славянских землях. После того как в 860 году киевские князья Аскольд и Дир совершили поход на Константинополь (об этом походе рассказывается в «Повести временных лет»), Византия предприняла дипломатические усилия для налаживания отношений с северными соседями. В 861 году в Хазарию направилась миссия в составе двух братьев, **Константина и Мефодия**, которые владели славянским языком и переводили на этот язык Священное Писание. В 863 году моравский князь Ростислав обратился к императору Михаилу III и патриарху Фотию

с просьбой прислать в Моравию миссионеров: выбор опять пал на Константина и Мефодия. В моравских землях они продолжали переводческую деятельность. Около 864 года чешский князь Боривой и его жена Людмила приняли крещение от святого Мефодия. К 60-м годам относится крещение болгарского царя Бориса I (852–889). Получив христианство от Византии, Борис стремился, однако, создать в своей стране автокефальную Церковь. Большое содействие Борису в деле христианизации болгарского народа оказали ученики святого Мефодия — святые Климент, Наум и Горазд.

В середине 60-х годов IX века греческий епископ был отправлен на Русь.

Неизвестно, как долго просуществовала на Руси первая епископская кафедра. По-видимому, плоды «первого крещения Руси», описанного Фотием, были уничтожены при князе Олеге (после 911 года). Впрочем, когда в 944 году, при князе Игоре, между Византией и Русью был заключен договор, среди русских купцов и княжеской дружины уже были христиане, а в Киеве имелась «соборная церковь» во имя пророка Илии. Вдова князя Игоря, княгиня Ольга, в середине X века приняла христианство в Константинополе в царствование императора Константина VII Багрянородного. Как и болгарский царь Борис почти за сто лет до этого, Ольга обратилась с просьбой о присылке епископов и священников не в Константинополь, а в Рим.

В 987 году в Византии произошел мятеж, поднятый двумя полководцами — Вардой Фокой и Вардой Склиром, которые надеялись, придя к власти, поделить между собой империю. У императора Василия II не хватало собственных сил на подавление мятежа, и он отправил посольство в Киев к князю Владимиру с просьбой о помощи. Владимир дал согласие с условием, что он получит в жены сестру императора Анну. В 988 году в Византию отправилось шеститысячное русское войско, которое в начале 989 года помогло Василию II усмирить мятеж. Однако, поскольку император задерживал отправку Анны на Русь, Владимир захватил Корсунь. Туда и была отправлена Анна для бракосочетания с Владимиром.

Имеется две версии крещения князя Владимира: по одной, оно состоялось в 989 или 990 году в Корсуни непосредственно перед венчанием, по другой — в 987 или 988 году при заключении договора с Василием II. После того как князь и его дружина были крещены, в Киеве и других городах Руси состоялось массовое крещение населения и разрушение языческих капищ. В Русской Православной Церкви официальной датой крещения Руси признается **988 год**.

Крещение Руси было для князя Владимира религиозно-политическим выбором: во-первых, оно обещало союз с Византией, во-вторых, мудрый князь увидел в христианстве духовную силу, которая могла помочь ему объединить русский народ. В то же время принятие христианства было актом личного мужества со стороны князя, ибо, порывая с религией предков, он шел на определенный риск. Принятие христианства было, кроме того, делом личного благочестия князя Владимира, потому что требовало от него перемены образа жизни, отказа от многоженства и других языческих обычаев. Русская Церковь оценила нравственный подвиг князя, прославив его в лике святых с титулом «равноапостольный».

Избрание «греческой веры» стало цивилизационным выбором русского народа.

Поздняя Византия. Великий раскол

Начало второго тысячелетия христианской истории ознаменовалось дальнейшим углублением разрыва между Константинополем и Римом, приведшего к печально известным событиям **1054 года**. Разногласия между Востоком и Западом, послужившие причиной «великого раскола» и накапливавшиеся на протяжении веков, имели политический, культурный, экклезиологический, богословский и обрядовый характер.

Политические разногласия между Востоком и Западом коренились в *кардинально различном соотношении между светской и государственной властью в Константинополе и Риме*. В послеконстантиновскую эпоху Константинопольские патриархи находились в полной зависимости от византийских василевсов и участвовали

в формировании той «симфонии», которая формально уравнивала их в правах с императорами, на деле же ставила в подчиненное положение. Папы, напротив, сохраняли независимость от византийских императоров, не подчинялись, если не считали нужным, императорским эдиктам, а если не соглашались с последними, то открыто выступали против них.

Культурное отчуждение между Востоком и Западом было в значительной степени обусловлено тем, что в Восточной Римской империи говорили на греческом языке, а в Западной — на латыни. К середине V века немногие на Западе могли говорить по-гречески, а с VII века в Византии не понимали латынь. На Востоке читали Платона и Аристотеля, на Западе — Цицерона и Сенеку. Главными богословскими авторитетами Восточной Церкви были отцы эпохи Вселенских Соборов, такие как Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, на Западе же наиболее читаемым христианским автором был блаженный Августин (которого на Востоке почти не знали). Его богословская система была намного проще для понимания и легче воспринималась обращенными в христианство варварами, чем утонченные рассуждения греческих отцов.

Экклезиологические разногласия между Римом и Константинополем были обусловлены тем, что в течение всей эпохи Вселенских Соборов **на Западе постепенно формировалось учение о Римском епископе как о главе Вселенской Церкви, преемнике апостола Петра**, получившем от него ключи от Царства Небесного. Параллельно **на Востоке усиливался примат Константинопольского епископа**, с конца VI века усвоившего себе титул «*Вселенского патриарха*». Однако на Востоке Константинопольский патриарх никогда не воспринимался как глава Вселенской Церкви: он был лишь вторым по рангу после Римского епископа и первым по чести среди восточных патриархов. На Западе же папа стал восприниматься именно как глава Вселенской Церкви, которому должна подчиняться Церковь по всему миру. Речь шла о принципиально разных экклезиологических моделях, о чем будет подробнее сказано в разделе, посвященном канонической структуре Православной Церкви.

Главным пунктом богословского спора между Церквами Востока и Запада было *латинское учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына*. На Востоке первым обратил внимание на Фелиокве **преподобный Максим Исповедник**, который в «Письме к Марину» доказывал, что когда латиняне говорят об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, они имеют в виду то же, что греки, говоря об исхождении от Отца через Сына.

Что же касается различий обрядового характера между Востоком и Западом, то такие различия существовали на протяжении всей истории христианства. Богослужебный устав Римской Церкви отличался от уставов Восточных Церквей. Целый ряд обрядовых мелочей, в частности тех, что упомянуты в «Окружном послании» патриарха Фотия, разделял Церкви Востока и Запада, однако только после Фотия на них стали обращать серьезное внимание. В середине XI века главным вопросом обрядового характера, по которому разгорелась полемика между Востоком и Западом, было употребление латинянами пресного хлеба на Евхаристии, в то время как византийцы употребляли квасной хлеб. За этим, казалось бы, незначительным отличием византийцы видели серьезную разницу в богословском воззрении на сущность Тела Христова, преподаваемого верным в Евхаристии: если квасной хлеб символизирует то, что плоть Христова единосущна нашей плоти, то опреснок является символом отличия плоти Христовой от нашей плоти. В служении на опресноках греки усматривали покушение на сердцевинный пункт восточнохристианского богословия — *учение об обожении* (которое на Западе было мало известно).

Полемика по вопросу об опресноках предшествовала конфликту 1054 года. Непосредственным поводом к конфликту послужило распоряжение Константинопольского патриарха Михаила Керуллария о закрытии в Константинополе церквей и монастырей латинского обряда, совершавших Евхаристию на опресноках. Данное распоряжение, отданное в 1052 году, было ответной мерой на притеснения греков в византийских провинциях Италии, где норманны в союзе с папами принуждали греков принимать латинский обряд. В 1053 году Керулларий поручил архиепископу Охридскому Льву, а в 1054 году студийскому монаху Никите Сти-

фату разработать богословскую аргументацию против служения на опресноках. Эти сочинения стали известны в Риме и послужили причиной направления папой Львом IX своих легатов в Константинополь.

Формально легаты — кардинал Гумберт, диакон-кардинал Фридрих (будущий папа Стефан IX) и архиепископ Амальфийский Петр — направлялись к императору Константину IX Мономаху, однако они встретились и с патриархом, с которым вели себя крайне высокомерно. Папские легаты настаивали на переговорах с патриархом, однако патриарх, обиженный непочтительным поведением легатов при первой встрече, от переговоров упорно отказывался. Потеряв терпение, 15 июля 1054 года, когда собор Святой Софии был переполнен молящимся народом, легаты прошли к алтарю и, прервав богослужение, выступили с обличениями в адрес патриарха Михаила Керуллария. Затем они положили на престол буллу на латинском языке, в которой говорилось об отлучении патриарха и его приверженцев от общения и выдвигалось десять обвинений в ереси: одно из обвинений касалось «опущения» Филиокве в Символе веры. После этого легаты покинули храм, отрясая прах со своих ног и восклицая: «Видит Бог и судит». Онемевший от изумления патриарх поначалу отказывался принять буллу, но потом повелел перевести ее на греческий язык. Когда содержание буллы стало известно народу, началось столь сильное волнение, что легатам пришлось спешно покинуть Константинополь. 20 июля Михаил Керулларий созвал Собор из 20 епископов, на котором предал папских легатов церковному отлучению.

Так произошла **«великая схизма»**, рассекшая надвое все тело мирового христианства и не уврачеванная до сего дня. Формально это был разрыв между Поместными Церквями Рима и Константинополя, однако патриарха Константинопольского впоследствии поддержали другие Восточные Патриархаты, а также молодые Церкви, входившие в орбиту влияния Византии, в частности Русская. Церковь на Западе со временем усвоила себе наименование Католической; Церковь же на Востоке именуется Православной, поскольку сохраняет неповрежденным христианское вероучение.

Крестовые походы и Лионская уния

Схизма 1054 года поначалу казалась лишь одним из многочисленных недоразумений, время от времени возникавших в межцерковных отношениях. Предпринимались попытки примирения Востока с Западом. Однако вскоре стало понятно, что разрыв гораздо глубже и трагичнее, чем можно было предполагать. Весь православный Восток быстро втянулся в антилатинскую полемику, которая далеко не всегда велась на высоком богословском уровне.

Образ врага создавался и на Западе. Там во второй половине XI века зрела идея крестового похода на Восток для освобождения древних христианских святынь, захваченных арабами и турками. Первый крестовый поход начался очень успешно, и уже в 1098 году крестоносцы изгнали турок из Антиохии, а в 1099-м — из Иерусалима. Однако на освобожденных землях продолжали жить христиане, имевшие свои Церкви и своих патриархов. С этим крестоносцы не считались, согнав законных восточных патриархов со своих кафедр и поставив на их место латинян. Создание «альтернативной» иерархии на территории, издревле входившей в состав Восточных Патриархатов, было демонстрацией окончательного разрыва между Востоком и Западом: на Западе Восточные Церкви более не признавались за Церкви.

В 1204 году, когда в ходе **четвертого крестового похода** крестоносцами был **захвачен и варварски разграблен Константинополь**, латиняне посадили своего патриарха также и на Константинопольский престол. Антиохийский и Константинопольский Латинские Патриархаты прекратили свое существование после изгнания крестоносцев с Востока в конце XIII века. Что же касается латинского Патриархата Иерусалима, то хотя он и прекратил свое существование в 1291 году, однако был реанимирован Католической Церковью в 1847 году и существует до настоящего времени.

Разграбление Константинополя крестоносцами 13 апреля 1204 года стало одной из самых трагических страниц не только в истории Византии, но и в истории православно-католических отношений. Поруганию подверглись христианские святыни, которые латиняне безжалостно уничтожали.

Четвертый Латеранский Собор, созванный папой Иннокентием III в 1215 году, одобрил захват Константинополя крестоносцами. Собор подтвердил полномочия латинского Константинопольского патриарха и провозгласил Константинополь второй кафедрой христианского мира, воссоединившейся с «Матерью-Церковью». Собор дозволил временное употребление греческого обряда и разрешил, чтобы в местах компактного проживания греческого населения продолжали служить греческие епископы, однако все они должны были принести клятву на верность папе; в места же совместного проживания греков и латинян, а также на все пустующие кафедры Собор постановил назначить латинских епископов.

Политика папства в отношении Восточных Церквей в XIII–XV веках определялась представлением о том, что единственной истинной Церковью является Католическая, вне общения с которой спасение невозможно. Эта мысль присутствует во всех документах римского магистериума данного периода, включая папские послания и энциклики.

Концом XIII века датируется начало политики Рима, нацеленной на принуждение православных христиан к заключению унии и обернувшейся для них бесчисленными бедствиями. Первая церковная уния между Римом и Константинополем была заключена по инициативе византийского императора Михаила VIII Палеолога. В 1259 году он был провозглашен императором в Никее, а в 1261 году вошел в Константинополь, освободив его от крестоносцев. Чтобы упрочить свою власть, Палеолог ослепил законного наследника престола малолетнего Иоанна Ласкариса. За это деяние он был отлучен от Церкви патриархом Константинопольским Арсением. По указанию Палеолога был созван Собор, который низложил Арсения. Патриархом был назначен Герман III, которому, однако, по причине народной поддержки Арсения не удалось удержаться на престоле. В 1266 году патриархом стал духовник императора Иосиф.

Однако вскоре между патриархом и императором возник конфликт из-за стремления императора заключить церковную унию с Римом. На этот предмет Палеолог вел переписку с Римскими

папами на протяжении нескольких лет. Уния представлялась Палеологу политически необходимой, поскольку с ее помощью он надеялся укрепить свою власть и не допустить нового крестового похода. В ответ на очередное послание императора папа Григорий X приглашал его прислать делегацию на Собор в Лионе, поставив предварительным условием воссоединения Церквей принятие восточными епископами Филиокве и папского примата. Патриарх Иосиф отказывался от унии. Тогда в Лион была послана делегация во главе с бывшим патриархом Германом. На **Лионском Соборе 1274 года** делегаты от Константинополя подписали **унию с Римом** на условиях, предложенных папой. Собор завершился пением Символа веры с Филиокве.

Большинство греческой иерархии во главе с патриархом Иосифом не признало унию, и император поставил на Константинопольский престол сторонника унии Иоанна XI Векка. Начались преследования противников унии, которых отправляли в ссылку, сажали в тюрьму, лишали состояния, подвергали пыткам. Однако сопротивление унии не было сломлено, и когда Михаил Палеолог умер, он не был даже удостоен церковного погребения: по свидетельству историка Никифора Григоры, несколько человек ночью вынесли тело императора из дворца и зарыли в землю как прах вероотступника. Сын Михаила Андроник II Палеолог отверг унию и созвал в Константинополе в 1283 году Собор, на котором латинское учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына было осуждено. Патриарх Иоанн Векк отрекся от престола и удалился в монастырь, а храмы, в которых совершалось униатское богослужение, были освящены вновь.

В историю Православной Церкви Лионская уния вошла как одна из самых позорных страниц православно-католических отношений. В Римско-Католической Церкви, напротив, Лионский Собор 1274 года имеет статус Вселенского. В то же время в сегодняшней Католической Церкви присутствует сознание вины за причиненные православным бедствия. В июне 2004 года папа Римский Иоанн Павел II извинился перед патриархом Константинопольским Варфоломеем I за захват Константинополя крестоносцами. Ранее, в 1965 году, папа Павел VI и Константинопольский

патриарх Афинагор сняли взаимные анафемы, наложенные в 1054 году кардиналом Гумбертом и патриархом Михаилом Керулларием. Оба эти события свидетельствуют о желании перевернуть мрачные страницы в истории православно-католических отношений и начать эти отношения с чистого листа.

Об этом же свидетельствует тот факт, что в 1993 году в Баламанде официальные представители Католической Церкви совместно с православными представителями подписали документ, в котором уния была отвергнута как противоречащее традиции обеих Церквей — Католической и Православной. В документе отмечалось, что имевшие место в прошлом попытки восстановления единства между Восточной и Западной Церквами при помощи унии лишь усугубили существующее между ними разделение.

Как Лионская, так и все последующие унии, о которых будет сказано ниже, стали доказательством того, что насильственное навязывание православным латинских догматов и латинских обрядов не может привести к единству Церкви. «И надо прямо сказать, — пишет современный историк, — что именно эти униональные попытки больше, чем все остальное, укрепили разделение, ибо сам вопрос о единстве Церкви надолго смешали с ложью, с расчетом, отравили его нецерковными и низкими мотивами. Церковь знает только единство и потому не знает “унии”. Уния в конечном итоге есть неверие в единство, отрицание того очищающего огня благодати, который все “естественные”, все исторические обиды, преграды, рвы и непонимания может сделать небывшими, преодолеть силой единства».

Флорентийская уния и падение Византии. Православие под турецким игом

Середина XV века ознаменовалась для Православной Церкви двумя трагедиями — Флорентийской унией и падением Константинополя. К этому времени от Византийской империи оставался лишь Константинополь с пригородами, незначительная часть территории на юге Греции и несколько островов. Все остальные территории, входившие в некогда могущественную империю, были

заняты турками или — на Западе — латинянами. Византийский император находился на вассальном положении у турецкого султана, и дни великой христианской империи были сочтены.

В надежде спасти остатки империи от неминуемой гибели **император Иоанн VIII Палеолог** решился на отчаянный шаг: 24 ноября 1437 года он отправился в Италию к папе Евгению IV в надежде на получение военной помощи латинян против турок. Вместе с императором отбыли около 600 человек, включая престарелого патриарха Константинопольского Иосифа II, 22 епископов, многочисленных клириков и мирян. В составе делегации были представители патриархов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. 9 апреля 1438 года в Ферраре под председательством папы Евгения открылся Собор, на котором предстояло обсудить разногласия между греками и латинянами.

После полутора лет напряженных богословских дискуссий латиняне поставили грекам ультиматум, который сводился к тому, что греки должны были принять латинское учение. При этом папа пообещал военную помощь византийскому императору.

Ферраро-Флорентийский Собор имел все формальные признаки Вселенского Собора: в нем участвовали папа и император, Константинопольский патриарх и представители других древних Восточных Патриархатов, предстоятель Русской Церкви (еще не имевшей автокефалии и входившей в состав Константинопольского Патриархата). В Католической Церкви этот Собор признается Вселенским. Однако **на православном Востоке он был отвергнут на том основании, что от Православной Церкви на нем потребовали капитуляции, отказа от своей многовековой богословской традиции.**

Греки подписали унию во Флоренции в надежде на то, что латиняне окажут им военную помощь против турок. Однако помощь ограничилась присылкой трех генуэзских галер с несколькими сотнями добровольцев на борту, которые, впрочем, мужественно сражались бок о бок с греками. Кроме того, в Константинополь был прислан кардинал-митрополит Исидор (тот самый, который от имени Русской Церкви подписал унию, а затем был с позором изгнан из Москвы): ему император разрешил служить в соборе

Святой Софии. Когда в апреле 1453 года турки начали осаду Константинополя с суши и с моря, турецкое войско превосходило византийскую армию по численности в 20 раз. Несмотря на это, оборона Константинополя продолжалась семь недель. **В ночь с 28 на 29 мая 1453 года состоялась последняя христианская служба в соборе Святой Софии.** Вечером 29 мая город был взят турками, последний византийский император Константин XI Палеолог погиб при обороне города. По приказу султана Мехмеда II храм Святой Софии был превращен в мечеть.

Взятие Константинополя сопровождалось трехдневным грабежом, в ходе которого турки с разрешения султана убивали и грабили всех, кого хотели. По приказу султана были казнены некоторые оставшиеся в живых представители византийской знати и представители духовенства, но кардиналу Исидору удалось бежать. Многие церкви были разграблены и осквернены. На Константинопольский патриарший престол по инициативе Мехмеда II был избран *ученый монах Геннадий Схоларий*, решительный противник унии: ему Мехмед II, по подобию византийских императоров, лично вручил патриарший жезл. Геннадий стал главой миллета — *греческой общины, наделенной правами самоуправляемого этнического меньшинства*. Султан снабдил патриарха грамотой-фирманом, наделившей его правами духовного и светского главы греческого населения Османской империи (мозаика с изображением Мехмеда II, вручающего фирман Геннадию, находится в здании Константинопольской Патриархии в Стамбуле).

Влияние Константинопольского Патриархата среди христианской паствы империи было не только сохранено, но даже упрочено благодаря тому, что патриарх получил от султана не только церковную, но и некое подобие политической власти. В основу религиозно-политического устройства новообразованной империи был положен характерный для исламского мира принцип совмещения духовной и светской власти в одном лице. Турецкий султан, будучи абсолютным монархом и одновременно религиозным лидером империи, делегировал часть своих полномочий Константинопольскому патриарху, который стал посредником между султаном и христианским населением. Де-факто патриарх

вынужден был выполнять функции проводника воли султана, что давало ему определенные привилегии внутри Османской империи, но лишало его какой-либо возможной церковной власти за ее пределами. На несколько последующих столетий судьба Константинопольского Патриархата оказалась неразрывно связанной с судьбой Османской империи.

Хотя православное меньшинство получило по воле султана определенное место в структуре турецкого общества, вскоре стало ясно, что христианство воспринимается как второразрядная религия, а христиане — как граждане второго сорта. Они платили высокие налоги, носили особую одежду, Церкви была запрещена миссионерская деятельность, а обращение мусульманина в христианство рассматривалось как преступление. За право вступления в должность патриарх должен был платить султану огромную сумму денег, и, как правило, патриархом мог стать тот из претендентов, кто был способен больше заплатить. Султаны были, таким образом, заинтересованы в том, чтобы как можно чаще менять патриархов. Причиной частой смены патриархов были также внутренние нестроения в Константинопольском Патриархате и борьба за патриарший престол. Кроме того, любое проявление нелояльности по отношению к турецкому режиму жестоко каралось. В результате из 159 Константинопольских патриархов, занимавших престол между XV и XX веками, 105 были смещены турками, 27 вынужденно отреклись от престола, 6 были умерщвлены, и лишь 21 умер своей смертью, находясь на должности. Один и тот же человек мог стать патриархом и быть низложен несколько раз.

После захвата Константинополя турки продолжили завоевательные походы, в ходе которых порабощению подвергались в том числе исконно православные земли. В 1459 году Мехмед II овладел Сербией. В первой четверти XVI века в результате военных походов султана Селима I в составе Османской империи оказались Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты. После превращения Сербии в провинцию Османской империи автокефалия Сербской Церкви была утрачена и Церковь вошла в Константинопольский Патриархат (ранее, в конце XIV века, после завоевания Болгарии турками, в состав Константинополь-

ского Патриархата вошла Болгарская Церковь). Древние Восточные Патриархаты не были упразднены, однако фактически находились в зависимости от Константинопольского патриарха, который был единственным главой Православной Церкви на территории Османской империи, признанным государственной властью.

Православие на Руси

Православие в Киевской Руси

Ко времени падения Византии Православие на Руси насчитывало уже несколько веков. После того как Русь была крещена князем Владимиром, в ней была образована Киевская митрополия в юрисдикции Константинопольского Патриархата. Первые митрополиты были греками и присылались из Константинополя, богослужение поначалу совершалось тоже на греческом языке. В Русской Православной Церкви **первым митрополитом Киевским признается Михаил**: считается, что святой князь Владимир привез его с собой из Корсуни. Одновременно или почти одновременно с митрополией в Киеве епископские кафедры были основаны в Новгороде, Полоцке и некоторых других городах. Множество храмов строилось по всей Руси, открывались приходские школы, и во всех городах и селах совершались массовые крещения. К концу правления Владимира в одном только Киеве было около 400 церквей.

После смерти князя Владимира в 1015 году между его сыновьями началась борьба за власть: Святополк объявил себя князем Киевским и, дабы избавиться от возможных соперников, умертвил своих родных братьев — Бориса, который княжил в Ростове, и Глеба, княжившего в Муроме. Почитание Бориса и Глеба началось вскоре после их кончины, и уже в 1026 году на месте их погребения митрополитом Киевским Иоанном I был освящен храм. Борис и Глеб были первыми святыми, прославленными Русской Церковью; хотя они не были мучениками за Христа, они были прославлены как страстотерпцы, не пожелавшие поднять руку на брата и защитить свою жизнь, но отдавшие ее ради прекращения междоусобицы и водворения мира.

Убийца Бориса и Глеба, Святополк Окаянный, был в 1019 году побежден другим сыном святого князя Владимира, Ярославом Мудрым, чье долгое правление было ознаменовано дальнейшим распространением христианства. При Ярославе были построены Софийский собор в Киеве, кафедральные соборы в Новгороде и многих других городах, при нем же появились первые монастыри и началась систематическая работа по переводу греческих богослужебных книг на славянский язык.

При Ярославе в Киеве появился первый митрополит русского происхождения, Иларион, избранный и поставленный на Киевскую митрополию Собором русских епископов. В историю Русской Церкви **митрополит Иларион** вошел как выдающийся просветитель и духовный писатель. Из его творений особой популярностью на Руси пользовалось «Слово о законе и благодати» — одно из первых оригинальных произведений русской письменности.

С именем митрополита Илариона летописная традиция связывает и **основание Киево-Печерского монастыря**.

В истории Руси XII век был временем феодальной раздробленности, когда внутренняя политика определялась противоборством удельных князей. В этот период возрастает роль Киевского митрополита как единственного лица, чья юрисдикция простирается на всю Русскую землю: не случайно приблизительно с середины XII века митрополиты титулуются «Киевскими и всея Руси».

Разграбление Киева татаро-монгольскими ордами 6 декабря 1240 года сделало невозможным и нецелесообразным для следующих Киевских митрополитов пребывание в городе. Святитель Кирилл II, формально оставаясь митрополитом Киевским, по большей части пребывал на северо-востоке Руси, а его преемник, святитель Максим, в 1299 году переселился во Владимир-на-Клязьме, объединив Владимир с Киевом в одну митрополическую область.

Значение Владимира продолжало расти при святом благоверном князе Новгородском, Киевском и Владимирском **Александре Невском (1220–1263)**, который вошел в историю Руси как один из выдающихся правителей, чья политическая дальновидность определила судьбу Руси на десятилетия вперед. Ради достижения мира

с татаро-монголами святому князю пришлось совершить четыре поездки в Золотую Орду. Возвращаясь из четвертой поездки, он заболел и, приняв перед смертью монашеский постриг с именем Алексей, скончался. Церковное почитание Александра Невского началось вскоре после его кончины, и в середине XVI века он был официально причислен к лику святых.

Православие в Московской Руси

В начале XIV века резиденцией митрополита Киевского и всея Руси еще оставался Владимир, однако митрополит Петр последние годы жизни провел в Москве и был погребен в Успенском соборе Московского Кремля. В Москве же обосновался и преемник святителя Петра митрополит Феогност. Превращение Москвы в фактический центр митрополии было связано с возвышением Москвы в качестве главного политического центра Северо-Восточной Руси при великом князе Иване I Калите. Во второй половине XIV века Москва становится центром вооруженной борьбы против монголо-татарского ига. Крупнейшими фигурами в церковной жизни Руси этого периода были **митрополит Московский** (формально по-прежнему Киевский и всея Руси) **Алексий** и **преподобный Сергий Радонежский**.

Митрополит Алексей происходил из московского боярского рода, его крестным отцом был Иван Калита. Уже в отрочестве он возжелал монашеского жития и в двадцатилетнем возрасте принял постриг. Еще при жизни митрополита Феогноста Алексей был назначен его наместником и преемником. В 1354 году патриарх Константинопольский Филофей Коккин, ученик святителя Григория Паламы, утвердил Алексея митрополитом всея Руси, хотя сделано это было в виде исключения: правилом по-прежнему оставалось назначение на русскую митрополию этнических греков. При великом князе Иване II (1326–1359), княжившем в Москве в течение пяти лет, и в особенности в годы малолетства **благоверного князя Дмитрия Ивановича**, получившего княжескую власть в девятилетнем возрасте, святитель Алексей фактически руководил внешней политикой Московского княжества. Он, в частности, входил в сношения с литовским князем Ольгердом,

значительно расширившим Великое Княжество Литовское за счет присоединения традиционно русских земель и добившимся от Константинополя создания для Литвы отдельной митрополии. Святитель Алексей способствовал преодолению раздробленности Руси и созданию союза русских княжеств для противостояния Золотой Орде, которая к тому времени существенно ослабла.

Преподобный Сергей Радонежский был младшим современником и духовным другом святителя Алексея. Он тоже происходил из боярского рода и с детства отличался глубоким благочестием. После смерти родителей он вместе со своим старшим братом Стефаном ушел в подмосковные леса и в двенадцати верстах от села Радонеж поставил келью, а потом и небольшую церковь во имя Святой Троицы. Не выдержав суровых условий, Стефан оставил брата в одиночестве и перешел в Московский Богоявленский монастырь. После нескольких лет жизни в одиночестве преподобный Сергей стал принимать к себе учеников, и вскоре составилось братство из двенадцати иноков, для которых преподобный собственноручно построил несколько келий. В 1354 году он был посвящен в иеромонаха и назначен игуменом созданной им обители. Слава преподобного Сергея росла день ото дня, среди его почитателей были князья, бояре, епископы и священники. Преподобный удостоился дара прозорливости и чудотворений, а также многочисленных видений.

Жизнь благоверного князя Дмитрия Ивановича, святителя Алексея и преподобного Сергея протекала в разных условиях: один управлял государством, другой управлял Церковью, третий подвижничал в подмосковных лесах. Но когда наступил критический для Руси момент нашествия монгольского хана Мамаю, государство и Церковь объединило сознание необходимости противостояния врагу. И князь Дмитрий перед решающей битвой, собрав войско, пришел к преподобному Сергию за советом и благословением. Преподобный благословил князя, предсказал ему победу и дал в помощь двух иноков своей обители — схимонахов Андрея Ослябю и Александра Пересвета. Оба монаха вместе с великим князем и его войском героически сражались против войск Мамаю, и **8 сентября 1380 года** русское войско одержало победу

в битве на Куликовом поле. Эта историческая битва положила начало освобождению Руси от татаро-монгольского ига.

Почитание преподобного Сергия началось еще при его жизни и продолжилось после его кончины. Его стали называть **«игуменом земли Русской»**. Основанная им обитель быстро разрослась и превратилась в крупнейший духовный центр, имевший для Московской Руси такое же значение, как лавра преподобных Антония и Феодосия для Киевской Руси. До сего дня Троице-Сергиева лавра остается первым по значению монастырем Русской Церкви, куда в дни памяти преподобного (18 июля и 8 октября по новому стилю) съезжаются десятки архиереев, сотни клириков и тысячи мирян.

В эпоху преподобного Сергия Русская Церковь по-прежнему находилась в зависимости от Константинополя. В 1371 году патриарх Филофей по требованию польского короля Казимира III создал отдельную Галицкую митрополию, назначив на нее своего келейника болгарина Киприана. В 1375 году, теперь уже под давлением литовского князя Ольгерда, патриарх Филофей назначил Киприана митрополитом Киевским, Русским и Литовским, распространив его юрисдикцию на те территории, которые входили в Великое Княжество Литовское. При этом было подчеркнуто, что после смерти святителя Алексия Киприан должен стать его преемником и Русская митрополия должна быть вновь воссоединена. Однако великий князь Димитрий Донской, считая Киприана ставленником Литвы, начал готовить на митрополию своего кандидата — коломенского священника Митяя, постриженного в монахи с именем Михаил. Когда после кончины святителя Алексия в Москву прибыл Киприан, он был изгнан князем, а Михаил Митяй отправился в Константинополь для рукоположения. По дороге он умер. Вся эта история была впоследствии описана в красочном литературном произведении под названием «Повесть о Митяе», где претендент на митрополичью кафедру был изображен в сатирическом свете. Смута в Русской Церкви, вызванная нежеланием Димитрия Донского принимать в Москве Киприана, продолжалась десять лет и закончилась со смертью князя. В начале 1390 года святитель Киприан был принят в Москве великим князем Василием I Дмитриевичем и управлял Церковью до своей кончины,

когда ему наследовал присланный из Константинополя грек, митрополит Фотий.

Новый период в жизни Русской Церкви начался при **митрополите Ионе**. Он был русским по происхождению и после смерти митрополита Фотия был наречен на митрополию. В соответствии со сложившейся канонической практикой Иона намеревался ехать за утверждением в Константинополь, однако этому препятствовали политические обстоятельства, и он несколько лет управлял Церковью в качестве нареченного митрополита. К осени 1435 года, когда у Ионы появилась возможность ехать в Константинополь, там уже был поставлен на русскую митрополию грек Исидор. Пробыв в Москве пять месяцев, Исидор в сентябре 1437 года отправился на Собор во Флоренцию, а по возвращении с Собора, как мы помним, был заточен и затем бежал в Рим.

В условиях, когда назначенный Константинополем митрополит всея Руси стал римским кардиналом, а патриарший престол в Константинополе занимал униат Григорий III Мамма, великий князь Василий II (1415–1462) решился на созыв Собора для поставления митрополита всея Руси без согласия Константинополя. Московский Собор 1448 года поставил Иону митрополитом, а Собор 1459 года узаконил поставление митрополита «по избранию Святаго Духа, и по святым правилам святых апостол и святых отец, и по повелению господина нашего великаго князя (имярек), русскаго самодержца». Решения этих Соборов знаменовали собой фактическое начало автокефалии Русской Церкви. Последующие русские митрополиты поставлялись уже без согласия Константинополя.

Потеряв власть над Москвой, Константинополь решил укрепить свои позиции в Киеве, для чего в 1458 году патриархом Григорием Маммой был поставлен отдельный митрополит для Киева — Григорий Болгарин. В 1467 году патриарх Дионисий I предпринял попытку сделать Григория также митрополитом Московским, однако в Москве посягательства Константинополя были отвергнуты. Фактически с середины XV века общерусская митрополия была разделена на две — Московскую и Киевскую. Разделение сохранялось вплоть до 1685 года, когда Киевская митрополия вошла в состав Московского Патриархата.

Период между серединой XV и концом XVI века был временем укрепления политического могущества Руси и ее сплочения вокруг Москвы. Одно за другим присоединяются к Москве древние княжества — Ярославское (1463), Ростовское (1474), Новгородское (1478), Тверское (1485), Псковское (1510), Рязанское (1521). В 1480 году в результате бескровной победы русских войск над войсками хана Ахмата было окончательно свергнуто татаро-монгольское иго.

Параллельно с собиранием исконно русских земель вокруг Москвы к Русскому государству присоединяются новые земли. В 1472 году великий князь Иван III Васильевич (1440–1505) вступает в брак с греческой царевной Софией Палеолог, что в глазах русских людей придает ему дополнительную легитимность в качестве православного самодержца, наследника византийских императоров. В начале XVI века разрабатывается теория Москвы — «третьего Рима», сформулированная, в частности, старцем псковского Спасо-Елеазарова монастыря иноком Филофеем: «Первый Рим пал от нечестия, второй (Константинополь) от засилия агарянского, третий Рим — Москва, а четвертому не бывать». Параллельно с укреплением власти великого князя Московского возрастает и значение Московского митрополита.

Начало XVI века озаменовано **спорами между «стяжателями» и «нестяжателями»** — сторонниками и противниками монастырского землевладения. К этому времени на Руси существовало множество монастырей, которые подразделялись на общежительные и особножительные. В общежительных монастырях акцент делался на послушание, телесный подвиг, соборную молитву, благотворительность; в особножительных — на «умное делание» и удаление от мира. Уставы тех и других монастырей предписывали нестяжание, однако и общежительные, и особножительные монастыри могли иметь во владении земли, села, крестьян и получать доходы, которые распределялись между братией. Собственниками земли были также епархии и приходы. Монастырское и церковное землевладение нередко вызывало недовольство государственной власти, в результате чего периодически имели место попытки конфискации церковных земель. Одна такая попытка произошла при великом князе Иване III, который выступил с ини-

циативой отторжения земель у митрополита, епископов и монастырей с одновременным переводом епископата и монастырей на казенное обеспечение. Эта инициатива князя вызвала в Церкви бурную и в целом негативную реакцию. В 1503 году в Москве был созван церковный Собор, который поддержал идею церковного землевладения в противовес инициативе великого князя.

Главным идеологом церковного землевладения в начале XVI века был **преподобный Иосиф Волоцкий** (1439/40–1515), который считал, что владение землей и недвижимостью обеспечивает Церкви независимость от светской власти и открывает возможность благотворительной деятельности. Основанный им под Волоколамском монастырь являл пример широкой благотворительности: в год неурожая монастырь ежедневно кормил до 700 человек, в том числе 50 детей-сирот. Иосиф Волоцкий был одним из выдающихся просветителей и **борцом с ересью жидовствующицх** — рационалистическим движением, возникшим в Новгороде в конце XV века. Под влиянием иудаизма и, возможно, зарождавшегося в Европе религиозного реформизма жидовствующие выступали с критикой основополагающих христианских догматов — о Святой Троице, об Иисусе Христе как Боге и Спасителе, об иконопочитании. Родоначальником ереси, по свидетельству Иосифа, был некий еврей Схария, который совратил в нее новгородских священников Дионисия и Алексия. Из Новгорода еретическое движение быстро перешло в Москву, где его адептами стали некоторые высокопоставленные лица, в том числе посольские дьяки Федор и Иван Курицыны, а священники Дионисий и Алексей были переведены из Новгорода и назначены протопопами кремлевских соборов. Против этой ереси Иосиф написал свое знаменитое сочинение «Просветитель», в котором собрал свидетельства из сочинений отцов Церкви в защиту православных догматов.

В борьбе с жидовствующими преподобный Иосиф объединил свои усилия со святителем Геннадием Новгородским, другим выдающимся просветителем, впервые собравшим все книги Священного Писания в единый свод и в 1499 году издавшим в рукописном виде так называемую «*Геннадиевскую Библию*». Собираание свиде-

тельств от Писания и церковного Предания было неотъемлемой частью программы по искоренению ереси.

Однако у этой программы была и другая составляющая — требование наказаний и даже смертной казни для отступников от Православия. Выдвигая это требование, Иосиф Волоцкий апеллировал к византийской истории.

В 1504 году в Москве в присутствии великого князя Ивана III и его сына Василия состоялся Собор, приговоривший к смертной казни еретиков, против которых боролись Геннадий Новгородский и Иосиф Волоцкий. Начались казни, подобных которым на Руси доселе не видели. 27 декабря того же года в Москве были заживо сожжены в клетках Иван Курицын и его сподвижники, в Новгороде сожгли Юрьевского архимандрита Кассиана и других еретиков, многих адептов ереси посадили в тюрьмы или отправили на покаяние в монастыри.

Идейным противником Иосифа Волоцкого был **преподобный Нил Сорский**, который на Соборе 1503 года предложил, «чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням и кормились бы рукоделием». Благотворительность преподобный Нил считал не соответствующей иноческому образу жизни. По вопросу об отношении к еретикам Нил также резко расходился с Иосифом, не разделяя мнение последнего о том, что еретиков надо подвергать физической расправе.

Преподобный Нил принадлежал к той духовной традиции, которую в Византии XIV века олицетворяли афонские монахи-исихасты. В молодости он побывал на Афоне и по возвращении на Русь основал небольшой скит на реке Соре, где и провел всю жизнь, занимаясь подвижническими трудами и литературной деятельностью. «Предание о жителстве скитском», принадлежащее перу преподобного Нила, представляет собой систематический свод мыслей святых отцов о борьбе со страстями. Среди наиболее часто цитируемых авторов — Иоанн Лествичник, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит. В отличие от Иосифа Волоцкого, чей устав главным образом посвящен внешним аспектам монастырского устройства, преподобный Нил обращает основное внимание на внутреннее делание и умную молитву, которую

он — опять же в отличие от Иосифа — ставил выше церковного псалмопения.

Характерна судьба другого духовного наследника «нестяжателей» — **преподобного Максима Грека**. Он происходил из богатой греческой семьи, в молодости уехал в Италию, где получил образование в ведущих университетах; там же он сблизился с видными гуманистами, такими как Пико делла Мирандола. Под влиянием Савонаролы, чья проповедь произвела на него сильное впечатление, Максим вступил в орден доминиканцев. Однако затем он покинул Италию и в 1505 году стал монахом афонского Ватопедского монастыря, где вскоре прославился своей ученостью. Когда великий князь Василий III Иванович обратился в Константинополь с просьбой прислать ученого грека для сличения имевшихся переводов и составления новых, выбор пал на Максима. По прибытии на Русь Максим занялся переводом Толковой Псалтири, однако, поскольку он не знал русского языка, переводить ему приходилось на латынь, а с латыни толмачи переводили на русский: такой способ перевода, разумеется, не мог обеспечить ему высокое качество. После окончания перевода Псалтири Максим хотел вернуться в Грецию, но ему поручили перевод Толкового Апостола и сличение славянских литургических книг с греческими: при сличении обнаружили многочисленные ошибки.

Со временем Максим выучил русский язык и втянулся в спор между «стяжателями» и «нестяжателями», решительно став на сторону последних. Кроме того, он высказывался против автокефалии Русской Церкви и выступал против второго брака великого князя Василия III. Деятельность Максима вызвала недовольство при дворе, в его переводах начали искать ошибки, а в его высказываниях — ереси. Все это привело к осуждению Максима на Соборе 1525 года и его повторному осуждению, вместе с Вассианом Патрикеевым, на Соборе 1531 года. Максим просил отпустить его обратно в Ватопедский монастырь, но вместо этого был отлучен от причастия и сослан сначала в Иосифо-Волоцкий монастырь (главный оплот «стяжателей»), а затем, после Собора 1531 года, в Тверской Отрочь монастырь под домашний арест. Лишь в 1553 году ему было разрешено поселиться в Троице-Сергиевой лавре, где он и скончался.

В 1542 году митрополитом Московским стал **святитель Макарий**, с именем которого связана целая эпоха в жизни Русской Церкви. В 1547 году он венчал на царство 16-летнего великого князя Московского Ивана IV Васильевича, впоследствии прозванного Грозным. В 1547, 1549 и 1551 годах в Москве при участии царя и митрополита состоялись церковные Соборы, на которых было прославлено множество святых, была выработана модель церковно-государственных отношений, максимально приближенная к византийскому идеалу «симфонии», были рассмотрены многие другие актуальные вопросы церковной жизни. Собор 1551 года вошел в историю Церкви под именем Стоглавого, поскольку его материалы были изложены в ста главах. На Соборах 1553–1554 годов была осуждена ересь Башкина и Косого, сходная с ересью жидовствующих. Все эти Соборы созывались по инициативе царя, который принимал живое участие в обсуждении церковных вопросов.

Будучи одним из выдающихся церковных просветителей, митрополит Макарий предпринял грандиозный труд по собиранию всей духовной литературы, «чтомой» на Руси. Эту работу он начал еще будучи архиепископом Новгородским (1526–1542) и продолжил в Москве. «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария представляют собой свод житий святых, проповедей, богословских и исторических трактатов, как переведенных с греческого и латыни, так и оригинальных. С именем Макария связано и начало книгопечатания: первые книги, напечатанные Иваном Федоровым в 1564–1565 годах, — Апостол и Часослов — были изданы по благословию митрополита Макария, хотя увидели свет уже после его кончины.

Ранние годы правления Ивана Грозного были ознаменованы рядом крупных военно-политических успехов: в 1552 году была взята Казань, в 1556-м — Астрахань, в 1563-м — Полоцк. Народ сплотился вокруг царя, в котором видели искреннего защитника православной веры и гаранта государственной целостности. Однако вскоре после смерти митрополита Макария в деятельности царя наступил резкий перелом, вызванный, помимо всего прочего, его повышенной подозрительностью и страхом перед разгово-

ром. В конце 1564 года царь покинул Москву и поселился в Александровской слободе, где создал некое подобие монастыря во главе с самим собой, а в начале 1565 года учредил опричнину — карательную организацию, подвластную только ему и неподсудную общественным органам власти. Страна была разделена на опричнину, в которую входили царские бояре, и земщину, которую составляли прочие бояре со своими дворами. В задачу опричников, набравшихся из молодых бояр и дававших клятву на верность царю, входило выявление любых возможных политических заговоров и уничтожение заговорщиков. Начались казни, многие бояре и их семьи были заподозрены в измене и сосланы в разные города. Имущество казненных и сосланных переходило в руки царя и опричников. Внешним отличием опричников служили собачья голова и метла, прикрепленные к седлу и означающие, что они грызут и метут изменников.

Самодурство и жестокость Грозного царя стали причиной нестроений в Церкви. После митрополита Макария в 1564 году на митрополичий престол был избран духовник царя Афанасий, однако по неизвестным причинам спустя два года он оставил митрополию и удалился в монастырь. Святитель Казанский Гурий, избранный на митрополию в 1566 году, был введен на митрополичий двор, однако спустя два дня изгнан оттуда. Наконец, по воле царя митрополитом был избран Соловецкий игумен Филипп, из боярского рода Колычевых, посаженный на митрополичий престол в июне 1566 года. Сначала наедине с царем, а потом и публично святитель Филипп начал высказывать свое несогласие с разделением страны на опричнину и земщину, протестовать против жестокостей самодержца.

В марте 1569 года, в Крестопоклонную неделю, когда царь с опричниками вошли в Успенский собор, митрополит, стоявший на своем месте, отказался дать благословение царю и обратился к нему с обличительной речью: «Сколько страдают православные! У татар и язычников есть закон и правда, а у нас нет их; всюду находим милосердие, а на Руси и к невинным нет жалости». Это привело Грозного государя в бешенство, и он распорядился о начале судебного преследования святителя. Осенью 1569 года, во вре-

мя совершения святителем литургии, в Успенский собор вошла группа опричников. Богослужение было прервано, зачитали обвинительный приговор, со святителя сорвали облачение и на дровнях вывезли из Кремля. Святитель был заточен в Тверской Отрочь монастырь (в прошлом место ссылки преподобного Максима Грека), а род Колычевых был подвергнут пыткам и казням. Отрубив голову племяннику святителя, Грозный отправил ее митрополиту со словами: «Вот голова твоего сродника, не помогли ему твои чары». В декабре 1569 года святитель был задушен опричником Малютой Скуратовым по личному распоряжению Грозного.

Грозного царя сменил на русском престоле Федор Иоаннович (1557–1598), отличавшийся слабостью здоровья, кротостью и набожностью. В его правление произошло историческое для Русской Церкви событие — учреждение патриаршества. В отличие от автокефалии, которая была провозглашена без согласия Константинопольского патриарха, Московское патриаршество учреждалось с соблюдением всех необходимых канонических условий. В 1586 году Москву посетил Антиохийский патриарх Иоаким V, а в 1588-м — Константинопольский патриарх Иеремия II. Оба иерарха приезжали в Москву за милостыней, которую получили из щедрых рук царя. Иеремии II было в Москве сделано предложение перенести Константинопольский патриарший престол во Владимир, однако от этого предложения он отказался, справедливо полагая, что патриарший престол должен находиться там же, где и царский. Тогда к патриарху обратились с предложением «поставить на патриаршество Владимирское и Московское» **митрополита Московского Иова**. Патриарх сначала не соглашался, ссылаясь на отсутствие достаточных полномочий, но затем дал свое согласие.

Поставление Иова на патриаршество было совершено при личном участии патриарха Иеремии, и учреждение патриаршества было закреплено специальной соборной грамотой. **В 1590 году Церковный Собор в Константинополе утвердил русское патриаршество и определил патриарху Московскому пятое место в диптихах после Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского.** Константинопольский Собор

1593 года, в котором участвовали четыре восточных патриарха, подтвердил учреждение патриаршества в Москве, о чем в Москву была направлена грамота, подписанная 42 архиереями.

Во время патриаршества святого Иова пресеклась правящая династия Рюриковичей: в 1591 году в Угличе был убит царевич Димитрий, а в 1598-м умер царь Федор Иоаннович. Трон перешел к боярину Борису Годунову, однако в 1605 году был захвачен самозванцем, выдававшим себя за чудесно спасшегося царевича Димитрия. Самозванец сместил с престола престарелого патриарха Иова, на место которого был избран рязанский архиепископ Игнатий. После того как Лжедимитрий I был в 1606 году смещен, Игнатия лишили сана, признав его действия в период смуты преступными. Царем стал боярин Василий Шуйский, а **на патриаршество был избран казанский архиепископ Гермоген.**

Смута, однако, продолжалась, в Тушине объявился еще один самозванец, Лжедимитрий II, а в 1609 году в Россию вошли войска польского короля Сигизмунда III (1566–1632). В 1610 году Василий Шуйский был свергнут, и власть формально перешла к Боярской думе, однако вскоре оказалась в руках польского королевича Владислава. Патриарх фактически возглавил сопротивление полякам и благословил создание в 1611 году народного ополчения. За это он был заточен поляками в Чудов монастырь, а на его место был поставлен ранее лишенный сана Игнатий. Из заточения патриарх Гермоген продолжал рассылать послания, призывая народ встать на защиту Православия. В феврале 1612 года патриарх, умеренный голодом, скончался в темнице, а в октябре того же года народное ополчение под предводительством Минина и Пожарского освободило Москву. Игнатий бежал в Речь Посполитую, принял униатство и стал настоятелем Виленского Свято-Троицкого монастыря. Исповеднический подвиг патриарха Гермогена вошел в историю Русской Церкви, и он был канонизирован в 1913 году, во время празднования трехсотлетия дома Романовых.

Когда в 1613 году на царство был избран Михаил Федорович Романов, митрополитом Московским и «нареченным патриархом» стал его отец, боярин Федор Романов, в 1600 году, при Борисе Годунове, насильственно постриженный в монахи с именем Филарет.

Будучи отцом и духовным наставником царя, Филарет активно участвовал в управлении государством, именовался «великим государем» (ранее патриархи употребляли только традиционный церковный титул «великий господин»), создал собственный двор по образцу царского и получил в прямое управление Патриаршую область, в которую вошло более 40 городов. При Филарете патриаршество превратилось в могущественный центр власти, по сути параллельный царскому, что в значительной степени предопределило конфликт между царем и патриархом в середине XVII и упразднение патриаршества в начале XVIII века.

Конфликт разразился при сыне Михаила Романова, царе Алексее Михайловиче (1629–1676). По инициативе царя в **1652 году** на патриарший престол был возведен молодой и энергичный Новгородский митрополит **Никон (1605–1681)**. Биография этого иерарха не характерна для высшего церковного сановника его времени. Он происходил из крестьянской семьи, был приходским священником, затем стал монахом в Анзерском скиту Соловецкого монастыря. В середине 1640-х годов состоялось его знакомство с царем, который сделал его сначала архимандритом московского Новоспасского монастыря, затем Ростовским митрополитом и, наконец, патриархом. Как и Филарет, Никон обладал не только духовной, но и светской властью, и в 1654–1655 годах, во время военных походов царя против Польши, фактически управлял государством. Как и Филарет, Никон имел титул «великого государя».

Алексея Михайловича и Никона на протяжении более десяти лет связывала теплая дружба, но в 1658 году Никон впал в немилость, царь перестал приходить на совершаемые им службы, и Никон, вместо того чтобы попытаться наладить отношения с царем, самовольно и демонстративно оставил патриаршество, удалившись в Ново-Иерусалимский монастырь. Собор 1660 года принял решение избрать нового патриарха на место Никона, однако Никон не признал решения этого Собора, назвав его «синагогой сатанинской» и «сборищем бесовским».

Добровольно лишившись патриаршества, Никон неоднократно пытался вмешаться в государственные и церковные дела, писал

письма царю, а в 1662 году, в неделю Торжества Православия, во время богослужения в своем монастыре предал анафеме митрополита Крутицкого Питирима, местоблюстителя патриаршего престола. «Дело Никона» тянулось в общей сложности более восьми лет, к этому делу были подключены царь, бояре, многие архиереи и даже восточные патриархи. Наконец, в 1666 году в Москве был созван Собор с участием патриархов Александрийского Паисия и Антиохийского Макария. На этом Соборе царь и бывший патриарх впервые после восьми лет встретились друг с другом, однако уже не как друзья, а как противники. Никону были предложены вопросы, он отвечал на них уклончиво или заносчиво, оспаривая права восточных патриархов и называя еретическими греческие церковные каноны. После многодневных и мучительных прений с участием царя и восточных патриархов Никон был низложен, лишен священного сана и отправлен на покаяние в монастырь.

Имя патриарха Никона связано с одной из самых трагических страниц в истории Русской Церкви — *возникновением раскола*. Став патриархом, Никон продолжил «книжную справу», начатую еще его предшественниками, однако в исправлении богослужебных текстов и церковных обычаев пошел гораздо дальше. В частности, он требовал замены традиционного для Руси двоеперстия (крестного знамения с двумя сложенными перстами) троеперстием, в соответствии с современной ему греческой практикой. Против Никоновой реформы выступили протопопы Иоанн Неронов и Аввакум, которые пользовались популярностью в народе.

В 1654 году Никон созвал Собор, постановивший исправить богослужебные книги в соответствии с греческими и утвердивший троеперстие. Епископ Коломенский Павел пытался было возражать, но Никон низверг его с кафедры и подверг тяжкому телесному наказанию, в результате которого тот сошел с ума. В 1655 году, когда в Москве находились патриархи Антиохийский и Сербский, в которых Никон стремился найти союзников делу богослужебной реформы, после литургии в день Торжества Православия Никон начал собственноручно, на глазах у изумленного царя и народа, уничтожать иконы, написанные по западным образцам, бросая

их об пол. Эти действия Никона противниками реформ были расценены как кощунственные, лидеры раскола увидели в Никоне антихриста. **Клятвы (проклятия)** на старые обряды, наложенные Московским Собором **1656 года**, в котором участвовали патриархи Антиохийский и Московский, не воспрепятствовали, а, наоборот, способствовали дальнейшему распространению старообрядчества. Раскол не прекратился и после ухода Никона с патриаршества, и даже после его низложения, поскольку Большой Московский Собор 1667 года, последовавший за низложением Никона, оставил в силе клятвы на старые обряды и одобрил проведенную Никоном реформу.

Одним из оплотов старообрядчества на некоторое время стал Соловецкий монастырь. Еще в 1658 году его настоятель архимандрит Илия устроил в монастыре Собор, который отверг новопечатные книги. После того как в 1667 году монахи отвергли также и деяния Собора 1666 года, Алексей Михайлович послал на Соловки войска для усмирения бунта. Осада монастыря длилась восемь лет и вошла в историю старообрядчества как «Соловецкое стояние» — подвиг стояния за веру и старые обряды. В ходе осады большинство иноков погибло от голода и болезней, оставшиеся были истреблены. В 1676 году, вскоре после победы над раскольниками, царь Алексей Михайлович скончался, и старообрядцы увидели в этом кару Божию. С этого времени старообрядцы встали в оппозицию государственной власти, которая подвергала их жестоким гонениям. Протопоп Аввакум, ставший символом сопротивления «никонианству», вместе с другими лидерами старообрядчества был в 1681 году заживо сожжен в деревянном срубе. Старообрядцы ответили на эту казнь массовыми самосожжениями.

В XVIII–XIX веках старообрядчество, несмотря на репрессии со стороны государства, распространилось по всей России и вышло за ее пределы. Старообрядчество распалось на множество толков, или «согласий», из которых основными в настоящее время являются поповцы и беспоповцы — первые имеют церковную иерархию и священство, вторые не имеют. В 1971 году Поместный Собор Русской Православной Церкви отменил наложенные Собо-

рами 1656 и 1667 годов клятвы на старые обряды, подчеркнув, что «спасительному значению обрядов не противоречит многообразие их внешнего выражения, которое всегда было присуще древней неразделенной Христовой Церкви и которое не являлось в ней камнем преткновения и источником разделения». Печальное разделение, однако, сохраняется до сего дня.

Синодальная эпоха в истории Русской Церкви

После кончины в 1700 году патриарха Адриана царь Петр I воспрепятствовал избранию нового патриарха, и с 16 декабря 1700 по 1721 год Русская Церковь управлялась местоблюстителем патриаршего престола митрополитом Стефаном Яворским (1658–1722). В 1721 году — за несколько месяцев до того, как Россия была провозглашена империей, а Петр получил титул императора, — был издан манифест об учреждении «Духовной коллегии» во главе с президентом (после смерти митрополита Стефана должность президента была упразднена). На первом же заседании новообразованной коллегии было решено переименовать ее в **Святейший Правительствующий Синод**. В 1722 году была учреждена **должность обер-прокурора Синода**, на которую императором назначался «из офицеров добрый человек». В задачу обер-прокурора входил контроль и надзор за деятельностью Синода: обер-прокурор стал в Синоде «оком государевым». В 1723 году упразднение московского патриаршества было признано Константинопольским и Антиохийским патриархами, назвавшими российский Святейший Синод своей «сестрой во Христе» (в греческом языке слово «синод» женского рода).

Решение о замене единоличной власти патриарха коллегиальной властью Синода созревало у Петра I на протяжении многих лет, и главной причиной этого решения было нежелание императора видеть в патриархе возможный параллельный центр власти (как это было при патриархах Филарете и Никоне). Император решил сам возглавить Церковь и максимально приблизить систему церковного управления к той, что существовала в протестантских странах. Идеологическая основа реформы была разработана фаворитом Петра архиепископом Псковским Феофаном Прокопови-

чем (1681–1736), автором «Духовного регламента», в котором прямо говорилось об опасности патриаршей власти для государства.

После смерти Стефана Яворского Феофан Прокопович фактически возглавил Синод (с 1726 года в звании первого вице-президента). Феофан был одной из самых мрачных фигур в истории русского Православия. Мстительный и жестокий, он безжалостно расправлялся со своими идейными противниками, которых у него было немало. В период его единовластия в Синоде несколько архиереев, которых Прокопович считал своими врагами или которые выступали против петровской реформы, были лишены сана и сосланы в заточение в монастыри. Расправы над непокорными архиереями продолжились и после смерти Прокоповича, что к концу правления Анны Иоанновны практически положило конец сопротивлению высшего духовенства петровской реформе.

В ходе реформы Петра I, направленной на превращение Церкви в социально полезный государственный институт, сокрушительный удар был нанесен по монашеству. В 1722 году было издано прибавление к «Духовному регламенту», касающееся монастырей и монашества, а в 1724 году Петр I подписал специальный указ о монахах и монастырях. Монашество здесь рассматривается как узаконенное тунеядство, с которым следует всеми возможными средствами бороться. При Петре I было запрещено основание новых монастырей без специальной санкции Синода, небольшие монастыри были объединены с более крупными, а некоторые вообще упразднены; имущество ряда монастырей было конфисковано. Репрессии против монастырей, начатые при Петре, продолжились при Екатерине I и Анне Иоанновне. В 1730 году монастырям было запрещено приобретать земли, а в 1734 году был введен запрет на монашеские постриги кого бы то ни было, за исключением вдовых священнослужителей и отставных солдат. Монастыри подвергались «разборам», осуществлявшимся Тайной канцелярией: монахов, постриженных в обход закона, лишали монашеского звания, подвергали телесным наказаниям и ссылали. Число монашествующих в период с 1724 по 1738 год сократилось на 40 процентов.

Послабление в отношении монастырей и монашества наступило в царствование Елизаветы I, при которой были восстанов-

лены многие обители. В 1761 году было дозволено постригать представителей всех сословий. Однако при Петре III началась секуляризация монастырских земель вместе с проживавшими на них крепостными крестьянами. Секуляризация продолжилась при Екатерине II. В 1764 году вышел указ о секуляризации всех церковных владений, включая имения Синода, архиерейских кафедр и монастырей. Более половины монастырей было упразднено: в частности, из 881 великорусского монастыря было упразднено 469. Численность монашествующих в великорусских губерниях сократилась вдвое — с 11 тысяч до 5450 человек. В XIX веке положение монашества опять стало изменяться к лучшему. Наряду с закрытием старых монастырей (в общей сложности в период между 1701 годом и серединой XIX века было закрыто 822 монастыря) начали возникать новые обители. В течение XIX столетия многие ранее закрытые монастыри были возобновлены. В период с 1810 года число монастырей выросло с 452 до 1025.

Начатые Петром I и продолженные его преемниками реформы, нанешие сокрушительный удар по высшей церковной власти и монашеству, способствовали в то же время развитию духовного образования. Это напрямую вытекало из взглядов Петра на необходимость просвещения народа и на Церковь как на один из институтов, который должен этому способствовать. Духовные школы начали открываться в Московской Руси еще до Петра: в частности, в 1685 году братья Иоанникий и Софроний Лихуды открыли в Москве Славяно-греко-латинскую академию, впоследствии преобразованную в Московскую духовную академию.

Однако при Петре I, особенно после издания «Духовного регламента», открытие духовных школ приобрело систематический характер. Только в период между 1721 и 1725 годами семинарии и училища открылись в Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Харькове, Твери, Казани, Вятке, Холмогорах, Коломне, Рязани, Вологде и Пскове. Духовные школы продолжали открываться в течение всего XVIII века. К 1808 году в России насчитывалось 150 духовных школ, а к 1825 году, после учебной реформы императора Александра I, их было уже 340, в том числе 3 духовных

академии (Киевская, Московская и Санкт-Петербургская), 39 семинарий, 128 духовных училищ и 170 церковно-приходских школ.

Характерной особенностью духовных школ, созданных в петровскую и послепетровскую эпоху, было то, что преподавание в них велось на латыни, а учебная программа копировала программы западных иезуитских школ XVII века. Это было вызвано влиянием Киевской академии и ее выпускников, которые, приезжая в Московскую Русь, становились здесь архиереями, ректорами и преподавателями духовных школ. На латыни читались лекции, писались сочинения, принимались экзамены. В библиотеке Московской духовной академии до сих пор хранятся диссертации ее выпускников XVIII века, написанные на латыни. Надо отметить, что и архиереи того времени, в особенности выпускники Киевской академии, лучше изъяснялись на латыни, чем на русском.

С судьбой духовных школ неразрывно связана судьба ученого монашества как особого класса внутри Русской Церкви. Концепция «чиновного ученого монашества» была закреплена высочайшим авторитетом еще в 1724 году, когда Петр I разделил монашеское сословие на два класса: тех, кто становится монахами «для удовольствования немощной совести», и тех, кто принимает монашество «для архиерейства и прочих учителей церковных». Сформулированная Петром I идея ученого монашества на два последующих столетия стала определяющей в жизни Русской Церкви. В отличие от монастырского монашества ученое монашество в XVIII веке не только не подвергалось гонениям, но, наоборот, выделилось в привилегированный класс, в руках которого сосредоточилось церковное управление. Как правило, выпускников духовных академий, изъявивших желание принять монашество, сразу же постригали, рукополагали в священный сан и назначали на преподавательскую должность в семинарию или академию. Наиболее одаренные становились затем инспекторами и ректорами академий, получая, кроме того, в управление монастыри; настоятелями монастырей они числились, как правило, номинально, заезжая туда на день-два или и вовсе их не видя. Последним звеном в карьерной цепи была епископская хиротония. Уже во второй половине XVIII века епископы не из числа ученых

монахов стали большой редкостью. Такое положение сохранялось на протяжении всего XIX века.

Петровские реформы изменили положение приходского духовенства, которое в XVIII веке окончательно выделилось в отдельное общественное сословие. Дети священнослужителей, вне зависимости от их собственного выбора, были обязаны учиться в духовных учебных заведениях. Выход из духовного сословия был практически невозможен, так же как практически невозможно было (по крайней мере вплоть до середины XIX века) представителю иных сословий стать священнослужителем. Священный сан нередко передавался по наследству от отца к сыну или же переходил от тестя к зятю; выборность приходского духовенства, характерная для Московской Руси, в синодальный период была уничтожена. Вплоть до второй четверти XIX века политику правительства характеризовало стремление к сокращению численности приходов. Время от времени проводились «разборы» лиц духовного сословия (причетников и детей духовенства) на государственную и военную службу. Несмотря на все принимавшиеся правительством меры, происходил постепенный рост числа приходов и духовенства, однако этот рост был непропорционален росту населения. На рубеже XIX и XX столетий на душу населения приходилось в два раза меньше храмов и в шесть раз меньше священнослужителей, чем два века назад.

Если XVIII век был, по выражению протоиерея Георгия Флоровского, временем «вавилонского пленения» Русской Церкви, то XIX век стал временем постепенного преодоления западных влияний в духовном образовании и отхода от тех крайностей в области государственной политики по отношению к Церкви, которые были допущены в ходе петровских реформ. Синодальная система продолжала функционировать, в Синоде продолжал присутствовать обер-прокурор, постановления Синода продолжали выходить под грифом «По указу Его Императорского Величества». Однако Синод XIX века — это уже не та безвластная и безлика «духовная коллегия», которая была задумана Петром I, это орган, наделенный реальными полномочиями и способный к достаточно эффективным действиям. Среди членов Синода было немало блестящих и выдающихся иерархов, оказавших влияние на судьбу Русской

Православной Церкви в целом. Впрочем, оказать влияние на церковную жизнь можно было и не участвуя в заседаниях Синода.

Это подтверждает судьба одного из самых выдающихся иерархов за всю историю мирового Православия — **святителя Филарета, митрополита Московского (1782–1867)**. Его церковная карьера является типичной для России XIX века. Будучи сыном диакона, он окончил духовное училище, семинарию и академию, а в 1808 году, после принятия монашества, был назначен преподавателем философии в Санкт-Петербургскую духовную академию. В 1811 году Филарет возведен в сан архимандрита и в 1812 году назначен ректором академии. В 1817 году хиротонисан во епископа Ревельского, в 1819 году переведен на Тверскую кафедру, затем в Ярославль, а в 1821 году — в Москву. В 1826 году архиепископ Филарет возведен в сан митрополита Московского и назначен членом Святейшего Синода. В 1842 году он перестал ездить в Санкт-Петербург на заседания Синода, однако вплоть до кончины продолжал участвовать во всех серьезных церковных делах, будучи самым авторитетным иерархом своего времени. Московской митрополией Филарет управлял на протяжении 46 лет, и этот период стал «эпохой Филарета» не только для Московской кафедры, но и для всей Русской Церкви. В отсутствие патриарха Филарет сумел авторитетом своей личности в значительной степени восполнить тот канонический вакуум, который образовался после упразднения патриаршества. Не случайно после кончины Филарета оберпрокурор Синода А. Н. Муравьев писал: «Мы лишились великого светильника и поборника Православия, который, не будучи патриархом по сану, был для нас как истинный патриарх, ибо он решал все трудные вопросы церковные по данной ему свыше премудрости, и долго будет Церковь Русская чувствовать сие мнение».

Отношение Филарета к государственной власти было почти-тельным и благоговейным: в царе он видел помазанника Божия, который «всю законность свою получает от церковного помазания». Из этого напрямую вытекает обязанность царя защищать интересы Церкви.

Будучи предан царю и отечеству, Филарет в то же время боролся за большую независимость Церкви от государственной власти.

Обер-прокурором Синода в это время был граф Н. А. Протасов — человек властный и деспотичный, из-за разногласия с которым многие члены Синода лишались своего места. Причиной ухода Филарета из Синода было его недовольство всевластием Протасова: «Шпоры графа Протасова цепляются за мою архиерейскую мантию», — якобы сказал он по этому поводу. Филарет не был сторонником восстановления патриаршества и считал синодальную власть вполне подходящей для церковного управления. Однако он полагал, что Церкви должна быть предоставлена большая степень самоуправления.

С именем Филарета связаны многие исторические начинания. В 1821 году он по поручению Святейшего Синода составил православный катехизис, получивший общецерковное признание. В 1858 году по его настоянию был издан первый русский перевод Библии: работа над этим переводом велась на протяжении более сорока лет при непосредственном участии Филарета. По инициативе Филарета началась систематическая работа по переводу и изданию творений святых отцов на русском языке: эта работа осуществлялась силами четырех духовных академий — Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Казанской. Издание творений отцов Церкви способствовало освобождению русского богословия от влияния латинской схоластики, которое было определяющим на протяжении всего XVIII века.

Забываясь о повышении уровня образования духовенства, митрополит Филарет в то же время принимал живое и деятельное участие в проектах Николая I по улучшению светского образования. При участии Филарета была открыта целая сеть новых учебных заведений, увеличены средства на содержание школ, началось издание новых российских учебных пособий.

Велик вклад Филарета и в развитие монашеской жизни. Уже при первом объезде Московской епархии в 1821 году святитель заметил, что значительная часть монастырей не придерживалась общежительного устава, и в дальнейшем стремился к введению этого устава в подведомственных ему монастырях и к укреплению в них дисциплины. Особое внимание святитель уделял Троице-Сергиевой лавре, которую он посещал многократно в течение

каждого года. Значительное число проповедей Филарета посвящено дням памяти преподобного Сергия: в этих проповедях святой раскрывает свои взгляды на монашество и на внутреннюю духовную жизнь. Авторитет Филарета был в середине XIX века высок не только в среде духовенства, аристократии и в простом народе, но и в монастырях, где его справедливо считали одним из представителей великой традиции «умного делания».

Возрождение монашеской жизни в России началось в последней четверти XVIII века и продолжалось в течение всего XIX века. Причиной этого возрождения было как изменение государственной политики в отношении монастырей, так и внутренние процессы, охватившие широкие круги монашества и связанные с распространением в России старчества — феномена, известного с византийской эпохи. Родоначальником русского старчества считается **преподобный Паисий (Величковский)** (1722–1794), современник греческого движения колливадов. В 13 лет Паисий поступил в Киевскую академию, однако дух латинской схоластики, царивший там, был ему глубоко противен. Покинув академию, Паисий отправился в странствия по украинским монастырям, а затем поселился на Афоне, где стал настоятелем русского Ильинского скита. В жизнь скита Паисий ввел давно забытую практику «умного делания».

Особое внимание Паисий уделял изучению и переводу творений отцов Церкви. В святоотеческой литературе Паисий видел главное руководство к духовной жизни. В Нямецком монастыре Паисий собрал многочисленную группу учеников, которых обучал греческому языку: под его руководством они переводили святоотеческие книги и переписывали их.

Однако деятельность Паисия этим не ограничивалась. Он был выдающимся духовным руководителем и наставником «умного делания». Влияние Паисия в конце XVIII и в XIX веке распространилось более чем на сотню монастырей благодаря более чем 200 его ученикам, которые разошлись по всей России.

Главным центром старчества в XIX веке стала Оптина пустынь, один из монастырей Калужской губернии. Сюда из рославльских лесов переселилась группа последователей Паисия во главе со стар-

цем Львом (1768–1841), именем которого открывается список Оптинских старцев. Его учеником был Макарий (1788–1860), продолживший ученое дело преподобного Паисия и оказавший большое духовное влияние на своих современников. Наиболее известным из Оптинских старцев был преподобный Амвросий (1812–1891), к которому за духовным советом съезжались со всей России. Будучи тяжело больным, он находил слово утешения и поддержки для каждого приходящего, будь то простой крестьянин или аристократ, священнослужитель или интеллигент. Собеседниками Оптинских старцев были многие выдающиеся писатели и мыслители, в том числе славянофилы братья Киреевские, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, Л. Н. Толстой. Учениками Оптинских старцев были и некоторые архиереи, в частности святитель Игнатий Брянчанинов (1807–1867), автор многочисленных аскетических произведений, содействовавших монашескому возрождению.

Огромное влияние на духовную жизнь России XIX века оказал **преподобный Серафим Саровский (1754–1833)**, один из величайших святых Православной Церкви. Он происходил из купеческой семьи и в раннем возрасте почувствовал тягу к монашеству. Восемь лет он пробыл послушником в Саровской обители, после чего принял иноческий постриг и был рукоположен в сан иеродиакона. Уже в молодые годы преподобный Серафим удостоился многих благодатных видений; неоднократно во время литургии он видел ангелов, сослужащих братии. Однажды, за Литургией в Великий четверг, когда молодой иеродиакон, стоя в царских вратах, навел ораль на молящихся со словами «и во веки веков», его внезапно осенил светлый луч, и он увидел Христа, идущего по воздуху от западных дверей храма, в окружении ангелов: дойдя до амвона, Господь благословил молящихся и вошел внутрь иконы. Пораженный видением, Серафим не мог проговорить ни слова и не сходил с места. Его увели под руки в алтарь, где он простоял еще три часа в духовном экстазе. В возрасте 39 лет Серафим был рукоположен в сан иеромонаха и продолжал служение в храме. После смерти настоятеля обители он ушел в лес и поселился в одинокой келье, где предавался суровым аскетическим подвигам. В течение трех

лет преподобный каждую ночь проводил в коленопреклоненной молитве на камне.

После долгих лет отшельничества и уединения преподобный Серафим открыл двери своей кельи для посетителей, каждого из которых он встречал словами: «Христос воскрес, радость моя!». Весть о великом подвижнике быстро облетела Россию, и к старцу со всей страны потекли ищущие духовного утешения и помощи. Вплоть до своей кончины преподобный Серафим принимал посетителей, среди которых были и простые крестьяне, и купцы, и дворяне, и представители интеллигенции.

В истории русской святости особое место занимает **святой праведный Иоанн Кронштадтский (1829–1908)**. Он принадлежит к числу редких представителей семейного духовенства, чье имя включено в православные святцы (среди святых Православной Церкви много епископов, князей, монахов, мучеников, но почти нет женатых священников). Правда, семейную жизнь этот великий пастырь с самого начала принес в жертву церковной и благотворительной деятельности, настояв на том, чтобы не иметь супружеского общения с собственной женой. На протяжении более полувека святой Иоанн был настоятелем Андреевского собора в Кронштадте, где ежедневно, без выходных совершал Божественную литургию. За богослужением он исповедовал и причащал всех присутствующих, обращался к молящимся с пламенными проповедями. Святой Иоанн обладал дарами чудотворения и прозорливости, что привлекало к нему толпы людей. К «кронштадтскому батюшке» нескончаемым потоком шли люди, в его адрес поступали тысячи писем и телеграмм с просьбой о молитве или помощи. В этом он не отказывал никому — ни православным, ни лютеранам, ни мусульманам, ни иудеям. Слава Иоанна Кронштадтского была столь велика, что когда он путешествовал по городам России (а такие путешествия он предпринимал регулярно), повсюду его встречали тысячи верующих, становившихся на колени при приближении его кареты. Размах благотворительной деятельности отца Иоанна огромен: в Кронштадте он создал «дом трудолюбия», где кормилось ежедневно до тысячи нищих; при доме была больница и школа для детей из бедных семей. Многочисленные пожерт-

вования, которые кронштадтский пастырь получал ежедневно в конвертах, в тот же день раздавались на благотворительные цели. Святой Иоанн был близок к царскому двору. Он лично напутствовал умирающего императора Александра III, его глубоко почитала семья последнего русского императора Николая II.

Оценивая синодальную эпоху в целом, следует сказать, что, несмотря на подчинение Церкви государству и отсутствие патриарха, эта эпоха стала временем наивысшего расцвета Русской Православной Церкви. Постоянный прирост населения Российской империи способствовал численному росту Церкви. В синодальную эпоху численность православных верующих выросла в 10 раз и к 1914 году достигла почти 100 миллионов; число церквей выросло более чем в 3 раза, духовенства почти в 2 раза, монашествующих почти в 4 раза.

Расширение границ Российской империи способствовало расширению миссионерской деятельности Церкви как на внутреннем пространстве империи, так и за ее пределами. Внутри России миссия осуществлялась главным образом среди языческого населения тех регионов, которые присоединялись к империи, а также в областях, охваченных униатством. Конечно, миссионерская деятельность осуществлялась и в допетровский период, однако именно в синодальную эпоху она приобрела особый размах. Среди миссионеров XVIII века, трудившихся в деле обращения языческих народов, выделяется фигура **святителя Иннокентия Иркутского (1680–1731)**, внесшего огромный вклад в дело просвещения Сибири.

За пределами России широкая миссионерская деятельность осуществлялась в Китае, Северной Америке и Японии, а также — на рубеже XIX и XX веков — в Урмии. Среди выдающихся миссионеров синодальной эпохи необходимо отметить **святителей Иннокентия (Вениаминова; 1797–1879) и Николая (Касаткина; 1836–1912)**. Святитель Иннокентий, посвятивший многие годы проповеди христианства среди калашей, коряков, чукчей, тунгусов и алеутов, стал первым православным епископом, чья юрисдикция распространилась на Северную Америку. А святитель Николай был первым православным епископом Японии, основателем Япон-

ской Православной Церкви, до сего дня сохраняющей каноническую зависимость от Московского Патриархата.

Главный парадокс синодальной эпохи заключался в том, что, будучи периодом наивысшего расцвета и расширения Православной Церкви, она в то же время стала периодом массового расцерковления высших слоев российского общества, прежде всего дворянства и интеллигенции. Расцерковление образованных классов началось еще при Петре I. При Екатерине II в высшем обществе насаждалось вольтерьянство (сама императрица, хотя и оставалась православной христианкой, увлекалась Вольтером). В XIX веке на смену просвещенному деизму стал приходить атеизм, который к концу столетия имел значительное число адептов в среде интеллигенции. Если к началу синодальной эпохи Россия была православным государством, в котором весь уклад жизни всех слоев общества был пронизан церковностью и религиозностью, то к концу синодальной эпохи Россия превратилась в светское государство, где общественная жизнь определялась отнюдь не только православными идеалами и принципами. Во второй половине XIX и в начале XX века расцерковление проникло из среды интеллигенции в рабочий класс и даже в среду крестьянства, что стало особенно ощутимым в период между революциями 1905 и 1917 годов.

Синодальная эпоха завершилась почти одновременно с падением монархии в России. Уже в начале XX века внутри Церкви началось обсуждение идеи созыва Поместного Собора с целью восстановления патриаршества, а с 1906 года работало Предсоборное присутствие, в задачу которого входила выработка повестки дня предстоящего Собора. Однако лишь после февральской революции 1917 года созыв такого Собора стал возможен. К этому Собору в предреволюционный период готовилась практически вся многомиллионная Российская Церковь, начиная от Святейшего Синода и кончая приходским духовенством и мирянами. Собор открылся 15 (28) августа 1917 года, в праздник Успения Пресвятой Богородицы. у власти еще находилось Временное правительство, однако дни его были сочтены. После прихода к власти большевиков в октябре 1917 года Собор продолжал работу еще в течение десяти с половиной месяцев.

Собор 1917–1918 годов был самым многочисленным, самым продолжительным и самым плодотворным за всю историю Русской Церкви. В ходе Собора были приняты решения по многим ключевым вопросам церковной жизни. В Соборе участвовали практически все архиереи Русской Церкви, многочисленные представители духовенства, монашества и мирян. В течение трех сессий Собора состоялось в общей сложности 170 пленарных заседаний, на которые выносились вопросы, предварительно обсужденные в отделах. Собор имел 22 отдела, 3 совещания и около 10 временных комиссий, в которых работа шла ежедневно — в часы, не совпадавшие с пленарными заседаниями. Некоторые отделы, кроме того, имели свои подотделы. Результатом работы Собора явились 170 деяний, отражающих широкий спектр вопросов церковной жизни. Главным итогом Собора стало восстановление патриаршества в России и **избрание на патриарший престол митрополита Московского Тихона (1865–1925)**. С его избранием, состоявшимся 5 ноября 1917 года, закончилась двухсотлетняя синодальная эпоха в истории Русской Православной Церкви.

Русские духовные писатели синодального периода

Благодаря резкому повышению уровня образования духовенства в XVIII–XIX столетиях, благодаря возрождению монашеской жизни в XIX веке, а также в целом благодаря количественному и качественному росту Церкви синодальный период стал временем расцвета русского православного богословия. В этот период было создано множество оригинальных произведений богословского и нравственно-аскетического характера. Если в начале синодальной эпохи православное богословие из-за определяющего влияния киевской школы и ее выпускников находилось в плену у западных схоластических схем, то в течение XVIII и особенно в XIX веке эта зависимость была в значительной степени преодолена. Среди наиболее ярких духовных писателей XVIII века следует выделить святителей Димитрия Ростовского и Тихона Задонского, а в XIX веке — **святителей Филарета Московского, Игнатия (Брянчанинова), Феофана Затворника и святого праведного Иоанна Кронштадтского**.

Святитель Димитрий Ростовский (1651–1709) жил в период, когда влияние Киевской академии было наиболее сильным, он и сам был ее выпускником. Главным трудом его жизни были «Четырех Миней», содержащие жития святых на каждый день года: эти жития святитель составлял преимущественно на основе латинских и польских источников. Перу святителя принадлежит большое количество оригинальных сочинений, таких как «Руно орошенное», посвященное чудесам Черниговской Ильинской иконы Божией Матери, «Розыск о раскольничьей брынской вере» против раскольников, «Рассуждение об образе Божиим и подобии в человеке» против отказывавшихся брить бороды по приказу Петра I, «Диариум» (дневник) на украинском языке. Проповеди святителя Димитрия, посвященные церковным праздникам и памятным датам, принадлежат к замечательным образцам церковно-риторического искусства в традициях Киевской академии. Многие сочинения святителя имеют нравоучительный характер: среди них пользовавшийся большой популярностью «Алфавит духовный», в котором в алфавитном порядке расположены поучения по основным вопросам веры. Святитель был автором произведений для театра и религиозных стихотворений, написанных силлабическим слогом.

Время жизни святителя Димитрия совпало с тем периодом истории Русской Церкви, когда произошел «разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью». Все более заметным становилось расхождение между академической и монашеской традициями: богословие приобретало «школьные» черты, отрывалось от реальной религиозной жизни, а благочестие становилось все менее ориентированным на богословие. Тем не менее святитель Димитрий, помимо киевской учености, впитал в себя также дух исконного монашеского благочестия, сохранявшийся в российских монастырях. Святитель много писал о молитве, о внутренней жизни, о духовном опыте.

Святитель Тихон Задонский (1724–1783) был представителем сложившегося в XVIII веке класса «ученого монашества»: последовательно пройдя через ряд начальственных должностей в духовных учебных заведениях, он в неполные сорок лет получил

архиерейскую кафедру. Однако стремление к подвижнической жизни заставило его подать прошение об увольнении на покой и уединиться в Задонском монастыре, где он и написал свои основные сочинения. Все эти сочинения свидетельствуют о глубокой укорененности святителя в восточнохристианском святоотеческом предании, несмотря на то, что влияние Запада в них тоже достаточно ощутимо. Стиль сочинений Тихона Задонского — безыскусный и назидательный, рассчитанный на простого читателя.

Главный труд святителя — «Об истинном христианстве» — представляет собой пространное и последовательное изложение христианской нравственности. Святитель придавал особое значение чтению Библии. Не случайно начальные главы первого и второго томов книги «Об истинном христианстве» посвящены необходимости чтения Библии и Евангелия. В эпоху, когда еще не существовало русского перевода Библии и простой народ слышал Писание лишь в церкви за богослужением, святитель Тихон призывал к ежедневному домашнему чтению Библии, которое считал основой духовной жизни христианина.

Крупнейшим духовным писателем второй и третьей четверти XIX века был **святитель Филарет Московский**, об архипастырском служении которого говорилось выше. Филарет был не только великим иерархом, выдающимся проповедником и церковно-общественным деятелем; он был еще и крупным богословом, обладавшим обширными познаниями в библеистике, патристике, церковной истории и других науках. «Пространный катехизис Православной кафедральной Восточной Греко-Российской Церкви», составленный Филаретом, имел значение в качестве официального краткого введения в вероучение Православной Церкви, хотя и не был вполне свободен от влияния латинской схоластики, сказавшегося как в его форме, так и в его содержании. Большую ценность представляет «Собрание мнений и отзывов» святителя Филарета, содержащее его резолюции, заметки и донесения по различным вопросам богословского, церковно-исторического, общественного и политического характера. Обширная переписка святителя проливает свет на многие аспекты его богословского и нравственного учения.

Однако основную и наиболее значительную часть литературного наследия святителя Филарета составляют проповеди, издававшиеся при его жизни в христианских журналах и собранные в пяти томах под общим названием «Слова и речи».

Младшим современником Филарета Московского был **святитель Игнатий (Брянчанинов)**. Он происходил из дворян, что само по себе было большой редкостью для священнослужителя XIX века (абсолютное большинство клириков происходило из семей духовенства). В молодости он был учеником Оптинского старца Льва, затем настоятелем Сергиевой пустыни под Петербургом и некоторое время — епископом Ставропольским. Последние годы жизни святитель провел на покое, предаваясь литературным трудам. Его перу принадлежат сборник проповедей под названием «Аскетическая проповедь», собрание богословских трактатов и размышлений под общим названием «Аскетические опыты», собрание писем, антропологические трактаты «Слово о человеке» и «Слово о смерти», другие трактаты богословского и духовно-нравственного содержания. Главным трудом святителя является «Приношение современному монашеству», которое он считал своим духовным завещанием: это сочинение содержит наставления относительно внешнего облика монаха и его внутреннего делания.

Святитель Игнатий ратовал за серьезное отношение к традиции Православной Церкви, призывал к чтению Евангелия и творений святых отцов (которые в его время начали издаваться на русском языке), к «удалению от книг, содержащих в себе лжеучение». Несколько сочинений святителя посвящено молитве Иисусовой — в них он говорит об Иисусовой молитве как о ежедневном делании монахов и мирян. Большое место в сочинениях святителя занимают предупреждения против «прелести» — духовного прельщения под воздействием ложных мистических состояний. Резко негативным был взгляд Игнатия на католических мистиков эпохи Средневековья и Возрождения — Фому Кемпийского, Франциска Ассизского, Игнатия Лойолу, Терезу Авильскую. Во времена Игнатия Брянчанинова увлечение католическим мистицизмом было широко распространено в дворянской среде, и «Подражание Хрис-

ту» Фомы Кемпийского пользовалось большой популярностью. Произведениям католических мистиков святитель противопоставлял творения аскетических писателей Восточной Церкви — Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и других. Из изречений отцов египетской пустыни, переведенных на русский язык, святитель составил сборник под названием «Отечник», получивший широкое хождение.

Святитель Феофан Затворник (1815–1894) заметно отличался от Игнатия Брянчанинова как по богословским взглядам, так и по общему умонастроению. Для Игнатия был характерен пессимизм во взгляде на современную ему церковную действительность, его книги полны предостережений против прелести, заблуждений, вредных влияний. У Феофана Затворника акцент делается скорее на положительных сторонах духовной жизни: в его писаниях больше здорового оптимизма, духовной трезвости. Между двумя святителями имела место полемика по вопросу о телесности души и ангелов: Игнатий в «Слове о смерти» утверждал, что душа и ангел имеют некую тонкую («эфирную») телесную оболочку, а Феофан настаивал на том, что «душа и Ангел — не тело, а дух». Оба святителя занимались переводами с греческого языка, но их отношение к оригинальному тексту было различным: для Игнатия характерно стремление к максимально точному воспроизведению источников, тогда как Феофан подходит к ним с большой долей свободы, заимствуя необходимое и опуская то, что ему кажется ненужным или бесполезным. Большинство переводов святителя Феофана представляют собой скорее пересказ, адаптацию текста к нуждам современников, чем собственно перевод. Это относится, в частности, к сделанному им переводу «Добротолюбия», в котором оригинальное «Добротолюбие» Никодима Святогорца было расширено за счет включения большого количества текстов, отсутствовавших в нем, а некоторые оригинальные тексты существенно сокращены. Помимо «Добротолюбия», Феофану принадлежат переводы древних иноческих уставов и творений преподобного Симеона Нового Богослова.

Святитель Феофан был автором значительного количества оригинальных сочинений, главным образом экзегетического и ду-

ховно-нравственного характера. Перу святителя принадлежат многотомное «Толкование апостольских посланий», книги «Путь ко спасению», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», «Мысли на каждый день года», собрание писем и проповедей. Большинство этих произведений (за исключением проповедей) относится к периоду затвора, который продолжался 28 лет после того, как святитель добровольно отказался от управления Владимирской епархией.

О необходимости сознательного участия в богослужении многократно писал **святый Иоанн Кронштадтский**. Холодность к богослужению, отмечает он, происходит от двух причин: «одни не понимают его, а другие, хотя и учили науку о богослужении, но ее преподавали им сухо, без примеров, одному рассудку». Для того чтобы богослужение было понятным, каждый верующий, по мнению святого Иоанна, должен изучать славянский язык.

Иоанн Кронштадтский был, несомненно, одним из выдающихся духовных писателей рубежа XIX и XX веков. Его книга «Моя жизнь во Христе», другие сочинения и проповеди содержат множество драгоценных мыслей о вере и Церкви, о богослужении и молитве, о Православии и инославии, о настоящем и будущем России. В этих сочинениях Иоанн Кронштадтский выступает прежде всего как учитель христианской нравственности и обличитель неверия. Пророческий голос святого Иоанна, гремевший на всю Россию, призывал народ к покаянию и возвращению в лоно Православной Церкви. Состояние российского общества святой Иоанн оценивал крайне негативно, считая, что беспрепятственное распространение атеизма в народной среде, падение христианской нравственности, отход интеллигенции от Православия приведут страну к духовной гибели.

Православие в русской культуре XIX века

В течение многих веков Православие оказывало решающее влияние на формирование русского самосознания и русской культуры. В допетровский период светская культура на Руси практически не существовала: вся культурная жизнь русского народа

была сосредоточена вокруг Церкви. В послепетровскую эпоху в России сформировались светская литература, поэзия, живопись и музыка, достигшие своего апогея в XIX веке. Отпочковавшись от Церкви, русская культура, однако, не утратила тот мощный духовно-нравственный заряд, который давало ей Православие, и вплоть до революции 1917 года сохраняла живую связь с церковной традицией. В послереволюционные годы, когда доступ к сокровищнице православной духовности был закрыт, русские люди узнавали о вере, о Боге, о Христе и Евангелии, о молитве, о богословии и богослужении Православной Церкви через произведения Пушкина, Гоголя, Достоевского, Чайковского, других великих писателей, поэтов и композиторов. В течение всего семидесятилетнего периода государственного атеизма русская культура дореволюционной эпохи оставалась носителем христианского благовестия для миллионов людей, искусственно оторванных от своих корней, продолжая свидетельствовать о тех духовно-нравственных ценностях, которые атеистическая власть ставила под сомнение или стремилась уничтожить.

Русская литература XIX века справедливо считается одной из высочайших вершин мировой литературы. Но ее **главной особенностью, отличающей ее от литературы Запада того же периода, является религиозная направленность, глубокая связь с православной традицией.** Сказанное относится и к великим русским поэтам Пушкину и Лермонтову, и к писателям — Гоголю, Достоевскому, Лескову, Чехову, чьи имена вписаны золотыми буквами не только в историю мировой литературы, но и в историю Православной Церкви.

Величайший русский поэт **А. С. Пушкин (1799–1837)**, хотя и был воспитан в православном духе, еще в юношеском возрасте отошел от традиционной церковности, однако никогда окончательно не порывал с Церковью и в своих произведениях многократно обращался к религиозной теме. Духовный путь Пушкина можно определить как путь от чистой веры через юношеское безверие к осмысленной религиозности зрелого периода. Первую часть этого пути Пушкин прошел в годы обучения в Царскосельском лицее, и уже в 17-летнем возрасте он пишет стихотворение

«Безверие», свидетельствующее о внутреннем одиночестве и утрате живой связи с Богом:

Во храм ли Вышнего с толпой он молча входит,
Там умножает лишь тоску души своей.
При пышном торжестве старинных алтарей,
При гласе пастыря, при сладком хоров пенье,
Тревожится его безверия мученье.
Он Бога тайного нигде, нигде не зрит,
С померкшею душой святыне предстоит,
Холодный ко всему и чуждый к умиленью,
С досадой тихому внимает он молеблю.

Спустя четыре года Пушкин написал кощунственную поэму «Гавриилиада», от которой впоследствии отрекся. Однако уже в 1826 году в мировоззрении Пушкина наступает тот перелом, который отражен в стихотворении «Пророк». В нем Пушкин говорит о призвании национального поэта, используя образ, навеянный 6-й главой Книги пророка Исаии:

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился, —
И шестикрылый серафим
На перепутьи мне явился.
Перстами легкими, как сон,
Моих зениц коснулся он.
Отверзлись вещие зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он, —
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.
И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный, и лукавый,

И жало мудрая змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой.
И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул
И уголь, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И Бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею Моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».

По поводу этого стихотворения протоиерей Сергей Булгаков замечает: «Если бы мы не имели всех других сочинений Пушкина, но перед нами сверкала бы вечными снегами лишь эта одна вершина, мы совершенно ясно могли бы увидеть не только величие его поэтического дара, но и всю высоту его призвания». Острое чувство божественного призвания, отраженное в «Пророке», контрастировало с суетой светской жизни, которую Пушкин, в силу своего положения, должен был вести. С годами он все более тяготился этой жизнью, о чем неоднократно писал в своих стихотворениях. В день своего 29-летия Пушкин пишет:

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?
Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?..
Цели нет передо мною:
Сердце пусто, празден ум,
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум.

На это стихотворение поэт, в то время еще балансировавший между верой, неверием и сомнением, получил неожиданный отклик от митрополита Московского Филарета:

Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога мне дана,
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена.
Сам я своенравной властью
Зло из темных бездн воззвал,
Сам наполнил душу страстью,
Ум сомненьем взволновал.
Вспомнись мне, забвенный мною!
Просияй сквозь сумрак дум —
И созиждется Тобою
Сердце чисто, светел ум!

Пораженный тем, что православный архиерей откликнулся на его стихотворение, Пушкин пишет «Стансы», адресованные Филарету:

В часы забав иль праздной скуки,
Бывало, лире я моей
Вверял изнеженные звуки
Безумства, лени и страстей.
Но и тогда струны лукавой
Невольно звон я прерывал,
Когда твой голос величавый
Меня внезапно поражал.
Я лил потоки слез нежданных,
И ранам совести моей
Твоих речей благоуханных
Отраден чистый был елей.
И ныне с высоты духовной
Мне руку простираешь ты,
И силой кроткой и любовной
Смиряешь буйные мечты.

Твоим огнем душа согрета
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Филарета
В священном ужасе поэт.

По требованию цензуры последняя строфа стихотворения была изменена и в окончательном варианте звучала так:

Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Серафима
В священном ужасе поэт.

Стихотворная переписка Пушкина с Филаретом была одним из редких случаев соприкосновения двух миров, которые в XIX веке разделяла духовная и культурная пропасть: мира светской литературы и мира Церкви. Эта переписка говорит об отходе Пушкина от безверия юношеских лет, отказе от «безумства, лени и страстей», характерных для его раннего творчества. Поэзия, проза, публицистика и драматургия Пушкина 1830-х годов свидетельствуют о все усиливающемся влиянии на него христианства, Библии, православной церковности. Он неоднократно перечитывает Священное Писание, находя в нем источник мудрости и вдохновения. Вот слова Пушкина о религиозно-нравственном значении Евангелия и Библии:

«Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено к всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже пословицею народов; она не заключает уже для нас ничего неизвестного; но книга сия называется Евангелием, — и такова ее вечно новая прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие.

Я думаю, что мы никогда не дадим народу ничего лучше Писания... Его вкус становится понятным, когда начинаешь читать

Писание, потому что в нем находишь всю человеческую жизнь. Религия создала искусство и литературу; все, что было великого в самой глубокой древности, все находится в зависимости от этого религиозного чувства, присущего человеку так же, как и идея красоты вместе с идеей добра... Поэзия Библии особенно доступна для чистого воображения. Мои дети будут читать вместе со мною Библию в подлиннике... Библия — всемирна».

Еще одним источником вдохновения становится для Пушкина православное богослужение, которое в годы юности оставляло его равнодушным и холодным. Одно из стихотворений, датированное 1836 годом, включает поэтическое переложение молитвы преподобного Ефрема Сирина «Господи и Владыко живота моего», читаемой на великопостных богослужениях.

В Пушкине 1830-х годов религиозная умудренность и просветленность сочеталась с разгулом страстей, что, по мнению С. Л. Франка, является отличительной чертой русской «широкой натуры». Умирая от ранения, полученного на дуэли, Пушкин исповедовался и причастился. Перед смертью он получил записку от императора Николая I, которого знал лично с молодых лет: «Любезный друг, Александр Сергеевич, если не суждено нам видеться на этом свете, прими мой последний совет: старайся умереть христианином». Великий русский поэт умер христианином, и его мирная кончина стала завершением того пути, который И. Ильин определил как путь «от разочарованного безверия — к вере и молитве; от революционного бунтарства — к свободной лояльности и мудрой государственности; от мечтательного поклонения свободе — к органическому консерватизму; от юношеского многолюбия — к культуре семейного очага». Пройдя этот путь, Пушкин занял место не только в истории русской и мировой литературы, но и в истории Православия — как великий представитель той культурной традиции, которая вся пропитана его соками.

Другой великий поэт России **М. Ю. Лермонтов (1814–1841)** был православным христианином, и в его стихах неоднократно возникают религиозные темы. Как человек, наделенный мистическим дарованием, как выразитель «русской идеи», сознававший свое

пророческое призвание, Лермонтов оказал мощное влияние на русскую литературу и поэзию последующего периода. Подобно Пушкину, Лермонтов хорошо знал Священное Писание: его поэзия наполнена библейскими аллюзиями, некоторые его стихотворения являются переработкой библейских сюжетов, многие эпитафии взяты из Библии. Как и для Пушкина, для Лермонтова характерно религиозное восприятие красоты, в особенности красоты природы, в которой он чувствует присутствие Божие:

Когда волнуется желтеющая нива,
И свежий лес шумит при звуке ветерка,
И прячется в саду малиновая слива
Под тенью сладостной зеленого листка...
Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе, —
И счастье я могу постигнуть на земле,
И в небесах я вижу Бога...

В другом стихотворении Лермонтова, написанном незадолго до его гибели, трепетное чувство присутствия Бога переплетено с темами усталости от земной жизни и жажды бессмертия. Глубокое и искреннее религиозное чувство сочетается в стихотворении с романтическими мотивами, что является характерной чертой лермонтовской лирики:

Выхожу один я на дорогу;
Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит.
В небесах торжественно и чудно!
Спит земля в сиянье голубом...
Что же мне так больно и так трудно?
Жду ль чего? жалею ли о чем?..

Поэзия Лермонтова отражает его молитвенный опыт, испытанные им минуты умиления, его способность находить утешение в духовном переживании. Несколько стихотворений Лермонтова

представляют собой молитвы, облеченные в поэтическую форму, из них три озаглавлены словом «Молитва». Вот наиболее известное из них:

В минуту жизни трудную
Теснится ль в сердце грусть:
Одну молитву чудную
Твержу я наизусть.
Есть сила благодатная
В созвучье слов живых,
И дышит непонятная,
Святая прелесть в них.
С души как бремя скатится,
Сомненье далеко —
И верится, и плачется,
И так легко, легко...

Это стихотворение Лермонтова приобрело необычайную популярность в России и за ее пределами. Более сорока композиторов положили его на музыку, в том числе М. И. Глинка, А. С. Даргомыжский, А. Г. Рубинштейн, М. П. Мусоргский, Ф. Лист (по немецкому переводу Ф. Боденштедта).

Было бы неверно представлять Лермонтова православным поэтом в узком смысле этого слова. Нередко в его творчестве традиционному благочестию противопоставляется юношеская страстность (как, например, в поэме «Мцыри»); во многих образах Лермонтова (в частности, в образе Печорина) воплощен дух протеста и разочарования, одиночества и презрения к людям. Кроме того, вся недолгая литературная деятельность Лермонтова была окрашена ярко выраженным интересом к демонической тематике, нашедшей свое наиболее совершенное воплощение в поэме «Демон».

Тему демона Лермонтов унаследовал от Пушкина; после Лермонтова эта тема прочно войдет в русское искусство XIX — начала XX столетия вплоть до А. А. Блока и М. А. Врубеля. Однако русский «демон» — это отнюдь не антирелигиозный или антицерковный образ; скорее, в нем отображена тeneвая, изнаночная

сторона религиозной темы, пронизывающей всю русскую литературу. Демон — это соблазнитель и обманщик, это гордое, страстное и одинокое существо, одержимое протестом против Бога и добра. Но в поэме Лермонтова добро побеждает, ангел Божий в конце концов возносит душу соблазненной демоном женщины на небо, а демон вновь остается в гордом одиночестве. По сути, Лермонтов в своей поэме поднимает извечную нравственную проблему соотношения между добром и злом, Богом и дьяволом, ангелом и демоном. При чтении поэмы может показаться, что симпатии автора на стороне демона, но нравственный итог произведения не оставляет сомнений в том, что автор верит в конечную победу правды Божией над демоническим соблазном.

Лермонтов погиб на дуэли, не дожив до 27 лет. Если за отпущенный ему краткий срок Лермонтову удалось стать великим национальным поэтом России, то этого срока было недостаточно для формирования в нем зрелой религиозности. Тем не менее глубокие духовные прозрения и нравственные уроки, содержащиеся во многих его произведениях, позволяют вписать его имя наряду с именем Пушкина не только в историю русской литературы, но и в историю Православной Церкви.

Среди русских поэтов XIX века, чье творчество отмечено сильным влиянием религиозного переживания, необходимо упомянуть **А. К. Толстого (1817–1875)**, автора поэмы «Иоанн Дамаскин». Сюжет поэмы навеян эпизодом из жития преподобного Иоанна Дамаскина: игумен монастыря, в котором подвизался преподобный, запрещает ему заниматься поэтическим творчеством, но Бог во сне является игумену и повелевает снять с поэта запрещение. На фоне этого простого сюжета разворачивается многомерное пространство поэмы, включающей в себя поэтические монологи главного героя. Один из монологов представляет собой восторженный гимн Христу:

Я зрю Его передо мною
С толпою бедных рыбаков;
Он тихо, мирною стезею,
Идет меж зреющих хлебов;

Благих речей Своих отраду
В сердца простые Он лиет,
Он правды алчущее стадо
К ее источнику ведет.
Зачем не в то рожден я время,
Когда меж нами, во плоти,
Неся мучительное бремя,
Он шел на жизненном пути!..
О мой Господь, моя надежда,
Моя и сила, и покров!
Тебе хочу я все мышленья,
Тебе всех песней благодать,
И думы дня, и ночи бденья,
И сердца каждое биенье,
И душу всю мою отдать!
Не отверзайтесь для другого
Отныне, вещие уста!
Греми лишь именем Христа,
Мое восторженное слово!

В поэму А. К. Толстого включен поэтический пересказ стихир преподобного Иоанна Дамаскина, исполняемых на заупокойном богослужении. Вот текст этих стихир на славянском языке:

«Кая житейская сладость пребывает печали непричастна; кая ли слава стоит на земли непреложна; вся сени немощнейша, вся соний прелестнейша: едином мгновением, и вся сия смерть приемлет. Но во свете, Христе, лица Твоего и в наслаждении Твоя красоты, егоже избрал еси, упокой, яко Человеколюбец.

Вся суета человеческая, елика не пребывают по смерти: не пребывает богатство, ни сшествует слава: пришедши бо смерти, сия вся потребишася...

Где есть мирское пристрастие; где есть привременных мечтание; где есть злато и серебро; где есть рабов множество и молва; вся персть, вся пепел, вся сень...

Помянух пророка вопиюща: аз есмь земля и пепел. И паки рассмотрих во гробех, и видех кости обнажены, и рех: убо кто есть

царь, или воин, или богат, или убог, или праведник, или грешник?
Но упокой, Господи, с праведными раба Твоего».

А вот поэтическое переложение того же текста, выполненное
А. К. Толстым:

Какая сладость в жизни сей
Земной печали непричастна?
Чье ожиданье не напрасно?
И где счастливый меж людей?
Все то превратно, все ничтожно,
Что мы с трудом приобрели, —
Какая слава на земли
Стоит тверда и непреложна?
Все пепел, призрак, тень и дым,
Исчезнет все как вихорь пыльный,
И перед смертью мы стоим
И безоружны, и бессильны.
Рука могучего слаба,
Ничтожны царские веленья —
Прими усопшего раба,
Господь, в блаженные селенья!..
Средь груды тлеющих костей
Кто царь? кто раб? судья иль воин?
Кто Царства Божия достоин?
И кто отверженный злодей?
О братья, где серебро и золото?
Где сонмы многие рабов?
Среди неведомых гробов
Кто есть убогий, кто богатый?
Все пепел, дым, и пыль, и прах,
Все призрак, тень и привиденье —
Лишь у Тебя на небесах,
Господь, и пристань и спасенье!
Исчезнет все, что было плоть,
Величье наше будет тленье —
Прими усопшего, Господь,
В Твои блаженные селенья!

Религиозная тематика занимает значительное место в поздних произведениях **Н. В. Гоголя (1809–1852)**. Прославившись на всю Россию своими сатирическими сочинениями, такими как «Ревизор» и «Мертвые души», Гоголь в 1840-е годы значительно изменил направление своей творческой деятельности, уделяя все большее внимание церковной проблематике. Либерально настроенная интеллигенция его времени с непониманием и негодованием встретила опубликованные Гоголем в 1847 году «Выбранные места из переписки с друзьями», где он упрекал своих современников, представителей светской интеллигенции, в незнании учения и традиций Православной Церкви, защищая православное духовенство от нападок западных критиков:

«Духовенство наше не бездействует. Я очень знаю, что в глубине монастырей и в тишине келий готовятся неопровержимые сочинения в защиту Церкви нашей... Но и эти защиты еще не послужат к полному убеждению западных католиков. Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших... Эта Церковь, которая, как целомудренная дева, сохранилась одна только от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей, эта Церковь, которая вся с своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с неба для русского народа, которая одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши... И эта церковь нами незнаема! И эту Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь! Только и есть для нас возможна одна пропаганда — жизнь наша. Жизнью нашей мы должны защищать нашу Церковь, которая вся есть жизнь; благоуханием душ наших должны мы возвестить ее истину».

Особый интерес представляют «Размышления о Божественной литургии», составленные Гоголем на основе толкований литургии, принадлежащих византийским авторам — патриарху Константинопольскому Герману (VIII век), Николаю Кавасиле (XIV век) и святителю Симеону Солунскому (XV век), а также ряду русских церковных писателей. С большим духовным трепетом Гоголь пишет о преложении Святых Даров на Божественной литургии в Тело и Кровь Христа:

«Благословив, произносит священник: преложив Духом Твоим Святым; троекратно произносит диакон: аминь — и на престоле уже Тело и Кровь: пресуществление совершилось! Словом вызвано Вечное Слово. Иерей, имея глагол вместо меча, совершил закланье. Кто бы он ни был сам, — Петр или Иван, — но в его лице Сам Вечный Архиерей совершил сие закланье, и вечно свершает Он его в лице Своих иереев, как по слову: да будет свет, свет сияет вечно; как по слову: да произрастит земля былие травное, произращает его вечно земля. На престоле — не образ, не вид, но самое Тело Господне, — то самое Тело, которое страдало на земле, терпело заушенья, было оплевано, распято, погребено, воскресло, вознеслось вместе с Господом и сидит одесную Отца. Вид хлеба сохраняет оно только затем, чтобы быть снедью человеку и что Сам Господь сказал: Аз есмь хлеб. Церковный звон подымается с колокольной возвестить всем о великой минуте, чтобы человек, где бы он в это время ни находился — в пути ли, в дороге, обрабатывает ли землю полей своих, сидит ли в доме своем, или занят другим делом, или томится на одре болезни, или в тюремных стенах — словом, где бы он ни был, чтобы он мог отовсюду вознести моление и от себя в эту страшную минуту».

В послесловии к книге Гоголь пишет о нравственном значении Божественной литургии для каждого человека, который принимает в ней участие, а также для всего российского общества:

«Действие Божественной литургии над душою велико: зримо и воочию совершается, в виду всего света и скрыто... И если общество еще не совершенно распалось, если люди не дышат полною, непримиримой ненавистью между собою, то сокровенная причина тому есть Божественная литургия, напоминающая человеку о святой небесной любви к брату... Велико и неисчислимо может быть влияние Божественной литургии, если бы человек слушал ее с тем, чтобы вносить в жизнь слышанное. Всех равно уча, равно действуя на все звенья, от царя до последнего нищего, всем говорит одно, не одним и тем же языком, всех научает любви, которая есть связь общества, сокровенная пружина всего стройно движущегося, пища, жизнь всего».

Характерно, что Гоголь пишет не столько о причастии Святых Христовых Тайн за Божественной литургией, сколько о «слуша-

нии» литургии, присутствии за богослужением. Это отражает распространенную в XIX веке практику, согласно которой православные верующие причащались один или несколько раз в год, как правило, на первой неделе Великого Поста или на Страстной седмице, причем причащению предшествовало несколько дней «говения» (строгого воздержания) и исповедь. В остальные же воскресные и праздничные дни верующие приходили к литургии лишь для того, чтобы отстоять, «выслушать» ее. Против подобной практики в Греции выступали колливады, а в России — Иоанн Кронштадтский, призывавший к возможно частому причащению.

Среди русских писателей XIX века выделяются два колосса — Достоевский и Толстой. Духовный путь **Ф. М. Достоевского (1821–1881)** в чем-то повторяет путь многих его современников: воспитание в традиционно православном духе, отход от традиционной церковности в молодости, возвращение к ней в зрелости. Трагический жизненный путь Достоевского, приговоренного к смерти за участие в кружке революционеров, но помилованного за минуту до исполнения приговора, проведенного десять лет на каторге и в ссылке, отразился во всем его многообразном творчестве — прежде всего в его бессмертных романах «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы», в многочисленных повестях и рассказах. В этих произведениях, а также в «Дневнике писателя» Достоевский развивал свои религиозно-философские взгляды, основанные на христианском персонализме. В центре творчества Достоевского всегда стоит человеческая личность во всем ее многообразии и противоречивости, но жизнь человека, проблемы человеческого бытия рассматриваются в религиозной перспективе, предполагающей веру в персонального, личного Бога.

Основная религиозно-нравственная идея, объединяющая все творчество Достоевского, суммирована в знаменитых словах Ивана Карамазова: «Если Бога нет, то все позволено». Достоевский отрицает автономную нравственность, основанную на произвольных и субъективных «гуманистических» идеалах. Единственным прочным основанием человеческой нравственности, по мнению Достоевского, является идея Бога, и именно заповеди Божии — тот

абсолютный нравственный критерий, на который должно ориентироваться человечество. Атеизм и нигилизм ведут человека к нравственной вседозволенности, открывают дорогу к преступлению и духовной гибели. Обличение атеизма, нигилизма и революционных настроений, в которых писатель видел угрозу духовному будущему России, было лейтмотивом многих произведений Достоевского. Это основная тема романа «Бесы», многих страниц «Дневника писателя».

Другой характерной особенностью Достоевского является его глубочайший христоцентризм. «Через всю жизнь свою Достоевский пронес исключительное, единственное чувство Христа, какую-то иступленную любовь к лику Христа... — пишет Н. Бердяев. — Вера Достоевского во Христа прошла через горнило всех сомнений и закалена в огне». Для Достоевского Бог — не абстрактная идея: вера в Бога для него тождественна вере во Христа как Богочеловека и Спасителя мира. Отпадение от веры в его понимании есть отречение от Христа, и обращение к вере есть обращение прежде всего ко Христу. Квинтэссенцией его христологии является глава «Великий инквизитор» из романа «Братья Карамазовы» — философская притча, вложенная в уста атеиста Ивана Карамазова. В этой притче Христос появляется в средневековой Севилье, где Его встречает кардинал-инквизитор. Взяв Христа под арест, инквизитор ведет с Ним монолог о достоинстве и свободе человека; в течение всей притчи Христос молчит. В монологе инквизитора три искушения Христа в пустыне трактуются как искушения чудом, тайной и авторитетом: отвергнутые Христом, эти искушения не были отвергнуты Католической Церковью, которая приняла земную власть и отняла у людей духовную свободу. Средневековое католичество в притче Достоевского — прообраз атеистического социализма, в основе которого лежит неверие в свободу духа, неверие в Бога и в конечном итоге неверие в человека. Без Бога, без Христа не может быть подлинной свободы, утверждает писатель устами своего героя.

Достоевский был глубоко церковным человеком. Его христианство не было абстрактным или умственным: выстраданное всей его жизнью, оно было укоренено в традиции и духовности Право-

славной Церкви. Одним из главных героев романа «Братья Карамазовы» является старец Зосима, прообраз которого видели в святителе Тихоне Задонском или преподобном Амвросии Оптинском, но который в действительности представляет собой собирательный образ, воплощающий в себе то лучшее, что, по мнению Достоевского, было в русском иночестве. Одна из глав романа, «Из бесед и поучений старца Зосимы», представляет собой нравственно-богословский трактат, написанный в стиле, близком к святоотеческому. В уста старца Зосимы Достоевский влагает свое учение о всеобъемлющей любви, напоминающее учение преподобного Исаака Сирина о «сердце милующем»:

«Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью... Пред иною мыслью станешь в недоумении, особенно видя грех людей, и спросишь себя: “взять ли силой али смиренною любовью?” Всегда решай: “возьму смиренною любовью”. Решись так раз навсегда, и весь мир покорить можешь. Смирение любовное — страшная сила, изо всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего».

Религиозной тематике отведено значительное место на страницах «Дневника писателя», представляющего собой собрание очерков публицистического характера. Одна из центральных тем «Дневника» — судьба русского народа и значение для него православной веры:

«Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно, так, но Христа он знает и носит Его в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о Нем существует вполне. Оно передается из поколения

в поколение и слилось с сердцами людей. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего».

«Русская идея», по Достоевскому, — не что иное, как Православие, которое русский народ может передать всему человечеству. В этом Достоевский видит тот русский «социализм», который противоположен атеистическому коммунизму:

«...Народ русский в огромном большинстве своем — православен и живет идеей Православия в полноте, хотя и не разумеет эту идею ответчиво и научно. В сущности, в народе нашем, кроме этой “идеи”, и нет никакой, и все из нее одной и исходит, по крайней мере народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим... Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созижделась еще Церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово... И тут прямо можно поставить формулу: кто не понимает в народе нашем его Православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего».

Вслед за Гоголем, защищавшим в своих «Выбранных местах» Церковь и духовенство, Достоевский с почтением говорит о деятельности православных архиереев и священников, противопоставляя их заезжим миссионерам-протестантам:

«Ну какой в самом деле наш народ протестант и какой он немец? И к чему ему учиться по-немецки, чтобы петь псалмы? И не заключается ли все, все, чего ищет он, в Православии? Не в нем ли одном и правда и спасение народа русского, а в будущих веках и для всего человечества? Не в Православии ли одном сохранился Божественный лик Христа во всей чистоте? И может быть, главнейшее предызбранное назначение народа русского в судьбах всего человечества и состоит лишь в том, чтоб сохранить у себя этот Божественный образ Христа во всей чистоте, а когда придет время, явить этот образ миру, потерявшему пути свои!.. Ну а кстати: что же наши священники? Что об них-то слышно? А наши священники тоже, говорят, просыпаются. Духовное наше сословие, говорят, давно уже начало обнаруживать признаки жизни. С умилением читаем мы назидания владык по церквам своим о проповедничестве и благообразном житии. Наши пастыри, по всем известиям, решительно принимаются за сочинение проповедей и готовятся произнести их... Добрых пастырей у нас много, — может быть, более даже, чем мы можем надеяться или сами того заслуживаем».

Если Гоголь и Достоевский пришли к осознанию истинности и спасительности Православной Церкви, то **Л. Н. Толстой (1828–1910)**, наоборот, отошел от Православия и встал в открытую оппозицию к Церкви. О своем духовном пути Толстой говорит в «Исповеди»: «Я был крещен и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства и во все время моего отрочества и юности. Но когда я 18 лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили». С потрясающей откровенностью Толстой рассказывает о том образе жизни, бездумном и безнравственном, который он вел в молодости, и о духовном кризисе, поразившем его в пятидесятилетнем возрасте и едва не доведшем до самоубийства.

В поисках выхода Толстой погрузился в чтение философской и религиозной литературы, общался с официальными представителями Церкви, монахами и странниками. Интеллектуальный поиск привел Толстого к вере в Бога и возвращению в Церковь; он вновь, после многолетнего перерыва, начал регулярно ходить

в храм, соблюдать посты, исповедовался и причастился. Однако причастие не оказало на Толстого обновляющего и животворящего действия; напротив, оно оставило в душе писателя тяжелый след, что было связано, по всей видимости, с его внутренним состоянием.

Возвращение Толстого к православному христианству было кратковременным и поверхностным. В христианстве он воспринял только нравственную сторону, вся же мистическая сторона, включая таинства Церкви, осталась для него чуждой, поскольку не укладывалась в рамки рационального познания. Мироззрение Толстого характеризовал крайний рационализм, и именно этот рационализм не позволил ему воспринять христианство во всей его полноте.

После долгих и мучительных поисков, так и не закончившихся встречей с личным Богом, с Богом Живым, Толстой пришел к созданию своей собственной религии, которая основывалась на вере в Бога как в безличное начало, руководящее человеческой нравственностью. Эта религия, сочетавшая в себе лишь отдельные элементы христианства, буддизма и ислама, отличалась крайним синкретизмом и граничила с пантеизмом. В Иисусе Христе Толстой не признавал воплотившегося Бога, считая Его лишь одним из выдающихся учителей нравственности наряду с Буддой и Магометом. Собственного богословия Толстой не создал, и его многочисленные религиозно-философские сочинения, следовавшие за «Исповедью», носили главным образом нравственно-дидактический характер. Важным элементом учения Толстого была идея о непротивлении злу насилием, которую он заимствовал из христианства, однако довел до крайности и противопоставил церковному учению.

В историю русской литературы Толстой вошел как великий писатель, автор романов «Война и мир» и «Анна Каренина», многочисленных повестей и рассказов. Однако в историю Православной Церкви Толстой вошел как богохульник и лжеучитель, посеявший соблазн и смуту. В своих сочинениях, написанных после «Исповеди», — как литературных, так и нравственно-публицистических, Толстой обрушивался на Православную Церковь с рез-

кими и злобными нападкамии. Его «Исследование догматического богословия» представляет собой памфлет, в котором православное богословие (Толстой изучил его крайне поверхностно — в основном по катехизисам и семинарским учебникам) подвергается уничижительной критике. Роман «Воскресение» содержит карикатурное описание православного богослужения, которое представлено как серия «манипуляций» над хлебом и вином, «бессмысленное многоглаголание» и «кощунственное волхвование», якобы противное учению Христа.

Не ограничившись нападками на учение и богослужение Православной Церкви, Толстой в 1880-е годы принялся за переделку Евангелия и издал несколько сочинений, в которых Евангелие было «очищено» от мистики и чудес. В толстовской версии Евангелия отсутствует рассказ о рождении Иисуса от Девы Марии и Святого Духа, о воскресении Христовом, отсутствуют или в искаженном виде представлены многие чудеса Спасителя. В сочинении под названием «Соединение и перевод четырех Евангелий» Толстой представляет произвольный, тенденциозный и временами откровенно безграмотный перевод отдельных евангельских отрывков с комментарием, отражающим личную неприязнь Толстого к Православной Церкви.

Антицерковная направленность литературной и нравственно-публицистической деятельности Толстого в 1880–1890-е годы вызвала резкую критику в его адрес со стороны Церкви, лишь еще более ожесточившую писателя. 20 февраля 1901 года решением Святейшего Синода Толстой был отлучен от Церкви. Постановление Синода содержало следующую формулу отлучения: «...Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею». Отлучение Толстого от Церкви вызвало громадный общественный резонанс: либеральные круги обвинили Церковь в жестокости по отношению к великому писателю. Однако в своем «Ответе Синоду» от 4 апреля 1901 года Толстой писал: «То, что я отрекся от Церкви, называющей себя православной, это совершенно справедливо... И я убедился, что учение Церкви есть коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства, скры-

вающее совершенно весь смысл христианского вероучения». Отлучение Толстого было, таким образом, лишь констатацией того факта, которого Толстой не отрицал и который заключался в сознательном и добровольном отречении Толстого от Церкви и от Христа, зафиксированном во многих его сочинениях.

До последних дней жизни Толстой продолжал распространять свое учение, которое приобрело многих последователей. Некоторые из них объединились в общины сектантского характера — со своим культом, в который вошли «молитва Христу-Солнцу», «молитва Толстого», «молитва Мухаммеда» и прочие произведения народного творчества. Вокруг Толстого сформировалось плотное кольцо его почитателей, которые бдительно следили за тем, чтобы писатель не изменил своему учению. За несколько дней до смерти Толстой неожиданно для всех тайно покинул свое имение в Ясной Поляне и отправился в Оптину пустынь. Вопрос о том, что влекло его в сердце православного русского христианства, навсегда останется тайной. Не доехав до монастыря, Толстой слег с тяжелым воспалением легких на почтовой станции Астапово. Сюда к нему приехала жена и еще несколько близких людей, которые застали его в тяжелом душевном и физическом состоянии. Из Оптиной пустыни к Толстому был прислан старец Варсонофий — на тот случай, если перед смертью писатель захочет принести покаяние и воссоединиться с Церковью. Но окружение Толстого не оповестило писателя о его приезде и не допустило старца к умирающему — слишком велик был риск разрушить толстовство разрывом с ним самого Толстого. Писатель умер без покаяния и унес с собой в гроб тайну своих предсмертных духовных метаний.

В русской литературе XIX века не было более противоположных личностей, чем Толстой и Достоевский. Они различались во всем, в том числе в эстетических взглядах, в философской антропологии, в религиозном опыте и мировоззрении. Достоевский утверждал, что «красота спасет мир», а Толстой настаивал на том, что «понятие красоты не только не совпадает с добром, но скорее противоположно ему». Достоевский верил в личного Бога, в Божественность Иисуса Христа и в спасительность Православной Церкви; Толстой верил в имперсональное Божественное бытие, отрицал

Божество Христа и отвергал Православную Церковь. И все же не только Достоевский, но и Толстой не может быть понят вне Православия.

«Л. Толстой русский до мозга костей, и возникнуть он мог лишь на русской православной почве, хотя Православию он и изменил... — пишет Н. Бердяев. — Толстой принадлежал к высшему культурному слою, отпавшему в значительной своей части от православной веры, которой жил народ... Он захотел верить, как верует простой народ, не испорченный культурой. Но это ему не удалось ни в малейшей степени... Простой народ верил по-православному. Православная же вера в сознании Толстого сталкивается непримиримо с его разумом».

Среди других русских писателей, уделявших большое внимание религиозным темам, следует отметить **Н. С. Лескова (1831–1895)**. Он был одним из немногих светских писателей, сделавших представителей духовного сословия главными героями своих произведений. Роман Лескова «Соборяне» представляет собой хронику жизни провинциального протоиерея, написанную с большим мастерством и знанием церковного быта (сам Лесков был внуком священника). Главный герой рассказа «На краю света» — православный архиерей, направленный на миссионерское служение в Сибирь. Религиозная тематика затрагивается во многих других произведениях Лескова, в том числе в повестях «Запечатленный ангел» и «Очарованный странник». Известное сочинение Лескова «Мелочи архиерейской жизни» является собранием историй и анекдотов из жизни русских архиереев XIX века: один из главных героев книги — митрополит Московский Филарет. К тому же жанру примыкают очерки «Владычный суд», «Архиерейские объезды», «Епархиальный суд», «Святительские тени», «Синодальные персоны» и другие. Перу Лескова принадлежат сочинения религиозно-нравственного содержания, такие как «Зеркало жизни истинного ученика Христова», «Пророчества о Мессии», «Указка к книге Нового Завета», «Изборник отеческих мнений о важности Священного Писания». В последние годы жизни Лесков подпал под влияние Толстого, стал проявлять интерес к расколу, сектантству и протестантизму, отошел от традиционного Православия. Однако

в истории русской литературы его имя так и осталось связано прежде всего с рассказами и повестями из жизни духовенства, снискавшими ему читательское признание.

Необходимо упомянуть о влиянии Православия на творчество **А. П. Чехова (1860–1904)**, в своих рассказах обращающегося к образам семинаристов, священников и архиереев, к описанию молитвы и православного богослужения. Действие рассказов Чехова нередко разворачивается на Страстной седмице или на Пасху. В «Студенте» двадцатидвухлетний студент Духовной академии в Страстную пятницу рассказывает двум женщинам историю отречения Петра. В рассказе «На Страстной неделе» девятилетний мальчик описывает исповедь и причастие в православном храме. Рассказ «Святой ночью» повествует о двух монахах, один из которых умирает накануне Пасхи. Наиболее известным религиозным произведением Чехова является рассказ «Архиерей», повествующий о последних неделях жизни провинциального викарного архиерея, недавно приехавшего из-за границы. В описании чина «двенадцати Евангелий», совершаемого в канун Великой пятницы, чувствуется любовь Чехова к православной церковной службе:

«В продолжение всех двенадцати Евангелий нужно было стоять среди церкви неподвижно, и первое Евангелие, самое длинное, самое красивое, читал он сам. Бодрое, здоровое настроение овладело им. Это первое Евангелие “Ныне прославися Сын Человеческий” он знал наизусть; и, читая, он изредка поднимал глаза и видел по обе стороны целое море огней, слышал треск свечей, но людей не было видно, как и в прошлые годы, и, казалось, что это все те же люди, что были тогда в детстве и в юности, что они все те же будут каждый год, а до каких пор — одному Богу известно. Отец его был дьякон, дед — священник, прадед — дьякон, и весь род его, быть может, со времен принятия на Руси христианства, принадлежал к духовенству, и любовь его к церковным службам, духовенству, к звону колоколов была у него врожденной, глубокой, неискоренимой; в церкви он, особенно когда сам участвовал в служении, чувствовал себя деятельным, бодрым, счастливым».

Отпечаток этой врожденной и неискоренимой церковности лежит на всей русской литературе XIX века.

Эта же церковность отразилась в творчестве великих русских композиторов — **М. И. Глинки (1804–1857)**, **А. П. Бородина (1833–1887)**, **М. П. Мусоргского (1839–1881)**, **П. И. Чайковского (1840–1893)**, **Н. А. Римского-Корсакова (1844–1908)**, **С. И. Танеева (1856–1915)**, **С. В. Рахманинова (1873–1943)**. Многие сюжеты и персонажи русских опер связаны с церковной традицией, например Юродивый, Пимен, Варлаам и Мисаил в «Борисе Годунове» Мусоргского. В ряде произведений, например в пасхальной увертюре «Светлый праздник» Римского-Корсакова, в увертюре «1812 год» и 6-й симфонии Чайковского, используются мотивы церковных песнопений. у многих русских композиторов встречается имитация колокольного звона, в частности у Глинки в опере «Жизнь за царя», у Бородина в «Князе Игоре» и пьесе «В монастыре», у Мусоргского в «Борисе Годунове» и «Картинках с выставки», у Римского-Корсакова в нескольких операх и увертюре «Светлый праздник».

Колокольная стихия занимает особое место в творчестве Рахманинова: колокольный звон (или его имитация при помощи музыкальных инструментов и голосов) звучит в начале 2-го фортепианного концерта, в симфонической поэме «Колокола», «Светлом празднике» из 1-й сюиты для двух фортепиано, прелюдии до-диез минор, «Ныне отпускаеши» из «Всенощного бдения».

Некоторые произведения русских композиторов, например кантата Танеева на слова А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин», представляют собой светские сочинения на духовную тематику.

Многие великие русские композиторы писали и собственно церковную музыку: для богослужебного употребления написаны «Литургия» Чайковского, «Литургия» и «Всенощное бдение» Рахманинова. Написанное в 1915 году и находившееся под запретом на протяжении всего советского периода «Всенощное бдение» Рахманинова представляет собой грандиозный хоровой эпос, созданный на основе древнерусских церковных распевов.

Все это — лишь отдельные примеры того глубокого влияния, которое православная духовность оказала на творчество русских композиторов.

В русской академической живописи XIX века религиозная тема представлена очень широко. Русские художники неоднократно

обращались к образу Христа: достаточно вспомнить такие полотна как «Явление Христа народу» **А. А. Иванова (1806–1858)**, «Христос в пустыне» **И. Н. Крамского (1837–1887)**, «Христос в Гефсиманском саду» **В. Г. Перова (1833–1882)** и картину с одноименным названием **А. И. Куинджи (1842–1910)**. В 1880-е годы к христианской тематике обращаются **Н. Н. Ге (1831–1894)**, создавший целый ряд полотен на евангельские темы, художник-баталист **В. В. Верещагин (1842–1904)**, автор Палестинской серии, **В. Д. Polenov (1844–1927)**, автор картины «Христос и грешница». Все перечисленные художники писали Христа в реалистической манере, унаследованной от эпохи Возрождения и далекой от традиции древнерусской иконописи.

Интерес к традиционному иконописанию отразился в творчестве **В. М. Васнецова (1848–1926)**, автора многочисленных композиций на религиозные темы, и **М. В. Нестерова (1862–1942)**, которому принадлежит множество картин религиозного содержания, в том числе на сюжеты из русской церковной истории: «Видение отроку Варфоломею», «Юность преподобного Сергия», «Труды преподобного Сергия», «Преподобный Сергий Радонежский», «Святая Русь». Васнецов и Нестеров принимали участие в росписи храмов — в частности, при участии **М. А. Врубеля (1856–1910)** они расписали Владимирский собор в Киеве.

Русская религиозная философия

Особое место в истории Православной Церкви занимает русская религиозная философия XIX — первой половины XX века. Не будучи дипломированными богословами и церковными деятелями, русские религиозные философы в большинстве своем выступали с православных позиций, отвечая на вызовы западничества, либерализма, нигилизма и атеизма. Русская религиозная философия — это огромный пласт православной мысли, затрагивающей широкий спектр тем богословского, философского, культурологического, исторического и социального характера.

А. С. Хомяков (1804–1860) был первым оригинальным религиозным философом России XIX века. Будучи лидером кружка славянофилов, Хомяков создал ряд трактатов, посвященных экк-

лезиологической тематике. Как свободный богослов-мирянин, Хомяков не пользовался поддержкой российской духовной цензуры и не мог публиковать свои работы на родине: он писал их на французском языке и издавал за рубежом. При его жизни они были мало известны в России, однако после его смерти оказали большое влияние на развитие русской философской и богословской мысли.

Главной темой Хомякова была тема Церкви. Ее Хомяков развивал преимущественно в полемическом ключе, противопоставляя Православие как истинную веру западным исповеданиям — католичество и протестантизму. Единственным неполемическим богословским сочинением Хомякова является короткий трактат «Церковь одна», в котором Хомяков изложил учение о Церкви как о Теле Христовом, отождествив единую Святую, Кафолическую и Апостольскую Церковь с Православной Церковью. Ключевым для Хомякова, как и для других славянофилов, было понятие «соборности», которую славянофилы понимали как внутреннюю цельность, полноту, органическое единство чад Церкви, собранных воедино союзом любви. Именно соборность, по мнению славянофилов, является основным принципом устройства Православной Церкви и основной характеристикой русского духа.

Говоря о западном протестантизме, Хомяков подчеркивает, что он не был расколом внутри Церкви: это был раскол внутри раскола, и именно потому он не затронул православные страны. Истоки протестантизма Хомяков видит в рационализме «римского исповедания», отколовшегося от единства с Церковью Восточной.

Проблематика взаимоотношений между христианским Востоком и Западом волновала умы русских мыслителей на протяжении всей второй половины XIX века. Она получила глубокое осмысление в трудах русского философа, литературоведа и поэта **В. С. Соловьева (1853–1900)**, в частности в его докладе «Русская идея», прочитанном в 1888 году в Париже и вскоре опубликованном на французском языке (на русском языке он был опубликован лишь в 1909 году). Сам термин «русская идея» был впервые употреблен Достоевским, однако только начиная с Соловьева он прочно закрепился в русской религиозной философии.

В «Русской идее» Соловьев говорит об особом вкладе, который Россия должна сделать в мировую цивилизацию. «Русский народ — народ христианский, — пишет Соловьев, — и, следовательно, чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить себе вопроса, что сделает Россия чрез себя и для себя, но что она должна сделать во имя христианского начала, признаваемого ею, и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается». Христианство русского народа, по мнению Соловьева, не означает того, чтобы этот народ имел «монополию веры в христианской жизни». И Русская Церковь не должна становиться «палладиумом узкого национального партикуляризма». Религия России православна постольку, поскольку она проявляется в вере народной и в богослужении. И Русская Церковь участвует в единстве Вселенской Церкви, основанной Христом, постольку, поскольку она сохраняет истину веры, непрерывность преемственности от апостолов и действенность таинств. Однако «официальное учреждение, представителями которого являются наше церковное управление и наша богословская школа», не являет собою живую часть истинной Вселенской Церкви.

Философская мысль Соловьева, его поэтическое творчество, его богословские, культурологические и историософские воззрения оказали несомненное и глубокое влияние на русскую религиозную философию, литературу и поэзию первой половины XX века. Идея вечной женственности была подхвачена поэтами серебряного века и нашла продолжение, в частности, в «Стихах о Прекрасной Даме» А. А. Блока. Богословское учение о Софии, при всем его, казалось бы, очевидном несоответствии православному Преданию, развивалось крупнейшими православными богословами, такими как **священник Павел Флоренский** и **протоиерей Сергей Булгаков**. В философском аспекте *софиология* и теория всеединства разрабатывались **С. Н. и Е. Н. Трубецкими**, **Н. О. Лосским**, **С. Л. Франком**, **А. Ф. Лосевым**, **Л. П. Карсавиным**, рядом других мыслителей.

С Соловьева началось то религиозно-философское движение рубежа XIX и XX веков, которое получило название «**русского религиозного ренессанса**». По времени это движение совпало

с общим оживлением общественной и церковной жизни России, началом подготовки к Поместному Собору, значительным ослаблением цензуры и возникновением условий для свободного диалога по богословско-философским вопросам. В диалог включились как представители духовенства, так и религиозные философы, писатели, поэты, общественные деятели. В 1901–1903 годах в Петербурге проводились религиозно-философские собрания, инициаторами которых были **Д. С. Мережковский** и **З. Н. Гиппиус**, а председателем — ректор Санкт-Петербургской академии **епископ Сергей (Страгородский)**, впоследствии патриарх Московский и всея Руси. На смену собраниям в 1907 году пришло Религиозно-философское общество, созданное опять же Мережковским и Гиппиус и просуществовавшее до 1917 года. В Москве с 1905 по 1918 годы действовало Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева, при котором в 1907 году был создан Вольный богословский университет. С 1907 года в Москве функционировал также Кружок ищущих христианского просвещения.

Вокруг этих обществ, университетов и кружков группировались основные деятели русского религиозного ренессанса — философы **С. Н. Булгаков**, **П. А. Флоренский**, **Е. Н. Трубецкой**, **В. Ф. Эрн**, **Н. А. Бердяев**, **Л. И. Шестов**, **В. В. Зеньковский**, **В. П. Свенцицкий**, **П. Б. Струве**, **С. Л. Франк**, **Н. С. Арсеньев**, писатели и литературоведы **Д. С. Мережковский** и **В. В. Розанов**, поэты **А. Белый** и **В. И. Иванов**. Всех этих весьма разных людей объединял живой интерес к религиозно-философской проблематике и искренняя тревога за судьбу России.

В 1909 году вышел сборник «Вехи», содержащий статьи **М. О. Гершензона**, **Н. А. Бердяева**, **А. С. Изгоева**, **Б. А. Кистяковского**, **С. Л. Франка** и др. Сборник был посвящен религиозно-философскому осмыслению тех процессов, которые привели к первой русской революции 1905 года. Авторы сборника указывали на трагический разрыв между интеллигенцией и народом, на отход интеллигенции от Православия, предупреждая, что дальнейшее движение в ту же сторону приведет к духовной гибели России. Спасение виделось в религиозном возрождении, которое должно охватить все слои общества — от интеллигенции до простого на-

рода. В статье «Героизм и подвижничество», включенной в сборник, С. Н. Булгаков писал:

«Религиозна природа русской интеллигенции. Достоевский в “Бесах” сравнивал Россию и прежде всего ее интеллигенцию с евангельским бесноватым, который был исцелен только Христом и мог найти здоровье и восстановление сил лишь у ног Спасителя. Это сравнение остается в силе и теперь. Легион бесов вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучит и калечит. Только религиозным подвигом, незримым, но великим возможно излечить ее, освободить от этого легиона. Интеллигенция отвергла Христа, она отвернулась от Его лика, исторгла из сердца своего Его образ, лишила себя внутреннего света жизни и платится вместе с своею родиной за эту измену, за это религиозное самоубийство».

Русский религиозный ренессанс начала XX века разворачивался на фоне все усиливающихся революционных настроений, все расширяющейся пропасти между нигилистически настроенной интеллигенцией и народом, все углубляющегося разрыва между Церковью и обществом. В отчаянной попытке спасти страну от надвигающейся катастрофы лучшие умы России обращались к темам, поставленным в творчестве Пушкина, Достоевского, славянофилов и Соловьева, — о «русской идее», о религиозном призвании русского народа, о значении Православия для истории и будущности России.

Крупнейшей фигурой русского религиозного ренессанса и наиболее ярким религиозным философом России первой половины XX века был **Н. А. Бердяев (1874–1948)**. Его творческая судьба началась в России, а завершилась в эмиграции, куда он был выслан в 1922 году вместе с группой философов, богословов и деятелей культуры. В России им были написаны труды «Философия свободы», «Смысл творчества», «Судьба России», в эмиграции — «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы», «О назначении человека», «О рабстве и свободе человека», «Истоки и смысл русского коммунизма», «Философия неравенства», «Философия свободного духа», «Опыт эсхатологической метафизики», «Истина и откровение», «Самопознание», «Царство Духа и царство

кесаря», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» и другие. Помимо чисто философских работ, перу Бердяева принадлежит фундаментальное исследование «Мирозерцание Достоевского», являющееся одной из лучших работ, посвященных великому русскому писателю, а также работы о Л. Толстом, А. Хомякове, К. Леонтьеве, Л. Шестове, других русских писателях и мыслителях.

Бердяева иногда называют основателем *русского экзистенциализма*. Его экзистенциализм носил ярко выраженный религиозный, христианский характер. Задачей философии он видел возвращение к религиозным истокам: «Философская мысль не может питаться из себя, т. е. не может быть отвлеченной, самодовлеющей. Не может она питаться и одной наукой... Древнее питание философии было питание религиозное... Без посвящения в религиозные тайны и без приобщения к религиозным таинствам нет питания; знание становится художочным и отвлеченным, порывает с живым бытием». Рационализму и позитивизму западной философии Бердяев противопоставляет свободную философию, или философию свободы, восстановившую свою связь с религиозным первоисточником и основанную на догматах веры. По словам Бердяева, «христианские догматы — не интеллектуальные теории, не метафизические учения, а факты, видения, живой опыт. Догматы говорят о пережитом и увиденном, догматы — факты мистического порядка».

Антиподом христианства как религии свободы является атеистический коммунизм, требующий «принудительного единства мысли». Непримируемая враждебность коммунизма по отношению к христианству объясняется его претензией на мировоззренческую монополию. Коммунизм воспринимает себя как религию, пришедшую на смену христианству. Поскольку же человек, по словам Бердяева, является «религиозным животным», то «когда он отрицает истинного, единого Бога, он создает себе ложных богов, идолов и кумиров и поклоняется им».

III. Священное Писание и Предание в Православной Церкви

Священное Писание в Православной Церкви

В православной традиции Ветхий Завет, Евангелие и корпус апостольских творений (Деяния апостолов, апостольские послания и Апокалипсис) воспринимаются как три части неделимого целого. При этом Евангелию отдается безусловное предпочтение как источнику, доносящему до христиан живой голос Иисуса, Ветхий Завет рассматривается как совокупность древних текстов, где прообразовательно указывается на истины открытые Христом, а творения апостольские — как свидетельство о жизни первой христианской общины, авторитетное толкование Евангелия, принадлежащее ближайшим ученикам Христа, а также пророчества о последних судьбах Церкви и мира.

В православном богослужении Евангелие является не только книгой для чтения, но и объектом литургического поклонения: закрытое Евангелие лежит на престоле, его выносят для целования. Во время архиерейской хиротонии раскрытое Евангелие возлагают на голову рукополагаемого, а при совершении таинства елеосвящения раскрытое Евангелие возлагают на голову больного. В качестве объекта литургического поклонения Евангелие воспринимается как символ Самого Христа.

Типологическое, аллегорическое и анагогическое толкование Писания характерно для богослужения Православной Церкви. Главная цель чтения Писания за богослужением — помочь верующим стать участниками описанных в нем событий, приобщиться к опыту библейских лиц и сделать его своим собственным опытом.

Если говорить о православной монашеской традиции толкования Священного Писания, то прежде всего надо отметить, что у монахов было особое отношение к Священному Писанию как к источнику религиозного вдохновения: они не только читали и толковали Писание, но еще и заучивали его наизусть. Монашеская традиция знает совершенно особый способ использования

Писания — так называемое «размышление», «прилежное изучение», предполагающее постоянное повторение, вслух или шепотом, отдельных стихов и отрывков из Библии.

Настаивая на приоритете церковного опыта, Православие отвергает те толкования Священного Писания, которые не основаны на опыте Церкви, противоречат этому опыту или являются плодом деятельности автономного человеческого разума. В этом коренное различие между Православием и протестантизмом. Провозгласив принцип «*sola Scriptura*» и отвергнув Предание Церкви, протестанты открыли широкий простор для произвольных толкований Священного Писания. Православие же утверждает, что вне Церкви, вне Предания правильное понимание Писания невозможно.

Ветхий Завет как прообраз новозаветной реальности

Ветхий Завет — это первая часть христианской Библии, представляющая собой собрание книг, усвоенных из еврейского Священного Писания. Впервые термин «Ветхий Завет» появляется в посланиях апостола Павла, упрекающего своих соотечественников в нежелании принять Христа: *«Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом»* (2 Кор. 3, 14).

Ветхий Завет толкуется в христианской традиции в контексте Нового Завета, воспринимается как прообраз новозаветной реальности. Такой род толкования получил название «типологического». Начало ему положено Самим Христом, Который сказал о Ветхом Завете: *«Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне»* (Ин. 5, 39).

В соответствии с этим указанием Христа в Евангелиях многие события из Его жизни истолкованы как исполнение ветхозаветных пророчеств. Типологические толкования Ветхого Завета встречаются в Посланиях апостола Павла, в особенности в Послании к Евреям, где вся ветхозаветная история толкуется в прообразовательном, типологическом смысле. Та же традиция продолжена в богослужебных текстах Православной Церкви, наполненных аллюзиями на события из Ветхого Завета, которые трактуются

применительно к Христу и событиям из Его жизни, а также к событиям новозаветной Церкви.

По мысли Григория Богослова, в Священном Писании заложены все догматические истины христианской Церкви: надо только уметь их распознавать. Григорий предлагает такой метод чтения Писания, который можно назвать «ретроспективным»: он заключается в том, чтобы рассматривать тексты Писания, исходя из последующего Предания Церкви, и идентифицировать в них те догматы, которые более полно сформулированы в позднейшую эпоху. Такой подход к Писанию является основным в святоотеческом наследии. В частности, по мнению святителя Григория, не только новозаветные, но и ветхозаветные тексты содержат учение о Святой Троице.

Новый Завет

Новый Завет — вторая часть христианской Библии, представляющая собой собрание следующих книг:

- Евангелие (четыре Евангелия: от Матфея, Марка, Луки и Иоанна);
- Деяния святых апостолов;
- соборные послания апостолов (1 послание апостола Иакова, 2 послания апостола Петра, 3 послания апостола Иоанна Богослова, 1 послание апостола Иуды и 14 посланий апостола Павла);
- Откровение святого Иоанна Богослова (Апокалипсис).

Если Ветхий Завет является прообразом Нового Завета, то Новый Завет, по мнению некоторых толкователей, является тенью грядущего Царства Божия. «Закон есть тень Евангелия, а Евангелие есть образ будущих благ»¹, — свидетельствует Максим Исповедник. Этот святой отец говорил о толковании Священного Писания как о восхождении от буквы к духу.

Канон Нового Завета формировался постепенно. Первоначально сведения о жизни и чудесах Иисуса Христа передавались *устно*, главным образом, в личных беседах апостолов и других уче-

¹ Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве 1, 90.

ников Господа с верующим. Затем появляются отдельные записи новозаветного Божественного Откровения: к ним, в частности, относятся и послания апостолов, которые обращались к тем или иным церковным общинам и излагали в доступной форме жизнь и учение Иисуса Христа.

Вместе с тем устный способ передачи сведений о земном служении Спасителя таил в себе определенные опасности, главная из которых заключалась в возможном искажении информации или ее неверной интерпретации слушателями. Уже в конце I в. н. э. Церковь столкнулась с мощным религиозным движением, последователи которого утверждали, что Откровение, данное Христом апостолам, было неполным, что настоящее Откровение доступно лишь избранным и члены общины владеют этим особым «тайным знанием», сокрытым для непосвященных. Это религиозное движение получило в истории Церкви название «гностицизм» (от греч. γνῶσις «знание»).

И хотя гностицизм был по сути продуктом религиозного синкретизма и имел мало общего с христианством, кроме того, что использовал для выражения своих идей христианские термины и понятия, Церковь включилась в активную борьбу с этим движением. Особый вклад в полемику с гностами внес святитель Ириней Лионский (ок. 130–202), написавший целый труд, посвященный опровержению гностического учения — «Обличение и опровержение того, что ложно зовется гнозисом». Наследники идей древних гностиков и их духовные преемники существуют и сегодня (например, рериховское движение, направления школы исторического Иисуса).

Так или иначе, уже в начале II века Церковь ощутила острую необходимость выбрать из всего множества письменных произведений, содержащих рассказ о жизни и земном служении Иисуса Христа и излагающих новозаветное Откровение, те, в чьем авторитете и истинности не возникает сомнений. Решение этой важной задачи побудило Церковь сформировать список таких «правильных» книг, который впоследствии получил название «канон Священного Писания Нового Завета». Процесс формирования канона завершился в IV–V веках, когда были преодолены разногласия

между существующими списками книг и Вселенская Церковь окончательно приняла его и содержит неизменно до сего дня.

Отдельно хотелось бы сказать о языке Нового Завета. Практически весь корпус текстов Нового Завета (за исключением лишь Евангелия от Матфея, которое, как считают многие исследователи, было в оригинальном варианте составлено на иврите или арамейском и было в первую очередь ориентировано на проповедь среди евреев) написан на греческом языке. И этому есть свое историческое объяснение. Несмотря на то, что разговорным языком в Палестине первых веков нашей эры был арамейский, Ближний Восток испытывал сильное влияние греческой культуры и языка, который в то время являлся языком международного общения и торговли. Поэтому наряду с арамейским он также получил широкое распространение в Палестине. Кроме того, греческий язык был способен доступно и гибко выразить сложные философские понятия и категории.

В связи с этим видится вполне закономерным, что апостолы выбрали именно греческий язык для того, чтобы донести до как можно большего числа своих современников весть о Воскресшем Христе и охватить проповедью Евангелия многие народы.

Состав Библии. Библейская критика

Состав Библии в православной традиции несколько отличается от ее состава у католиков и значительно отличается от ее состава у протестантов. Отличия касаются некоторых книг Ветхого Завета, а также порядка расположения книг в Новом Завете.

В современных изданиях Библии книги Ветхого Завета подразделяются на *канонические* и *неканонические*. Под каноническими понимаются книги, вошедшие в еврейский канон. Этот канон, то есть список книг, признанных священными в иудейской традиции, складывался на протяжении веков и был окончательно утвержден в 90 г. н. э. на синаедрионе в галилейском городе Ямнии. Канонические книги отличаются от неканонических своей древностью: первые написаны в период между XV и V веками до н. э., тогда как последние — между IV и I веками до н. э. К числу неканонических

книг относятся: книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 2-я и 3-я книги Ездры, Послание Иеремии, книга Варуха и три книги Маккавейские, а также молитва Манассии в конце 2-й книги Паралипоменон, некоторые части книги Есфири, псалом 151, три фрагмента из книги пророка Даниила (3, 24–90; 13; 14).

Протестантская Библия не включает неканонические книги Ветхого Завета, и в этом ее отличие как от православной, так и от католической Библии. Католическая Библия включает неканонические книги под названием «второканонических» (это название дано Тридентским Собором в 1546 году).

Хотя все канонические книги Ветхого Завета написаны на еврейском языке, основой ветхозаветного текста в православной традиции является текст Септуагинты — греческого перевода «семидесяти толковников», сделанный в III–II веках до н. э. для александрийских евреев и иудеев рассеяния. Если для Восточной Церкви на протяжении многих столетий функции *textus resertus* (официального, «принятого» текста) выполняла *Септуагинта*, то для Западной Церкви таким текстом стала *Вульгата* — латинский перевод, сделанный блаженным Иеронимом (342–420). Тридентский Собор в 1546 году признал Вульгату официальным текстом Библии, принятым в Католической Церкви.

Состав Нового Завета в православной, католической и протестантской Библиях один и тот же.

Состав и авторитет Предания. Святоотеческое наследие

Помимо Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, в состав Предания Православной Церкви входят другие письменные источники, в том числе богослужебные тексты, чинопоследования таинств, постановления Вселенских и Поместных Соборов, творения отцов и учителей Древней Церкви. Безусловным и непрекаемым авторитетом пользуются вероучительные определения Вселенских Соборов, прошедшие церковную рецепцию. Прежде всего речь идет о Никео-Цареградском Символе веры, который

представляет собой суммарное изложение православного вероучения, принятое на I Вселенском Соборе (325 г.) и дополненное на II Соборе (381 г.). Речь идет также о других догматических определениях Соборов, вошедших в канонические сборники Православной Церкви. Эти определения не подлежат изменению и являются общеобязательными для всех членов Церкви. Безусловным авторитетом пользуется литургическое Предание Церкви. По своей догматической безупречности богослужебные тексты Православной Церкви следуют за Священным Писанием и вероопределениями Соборов. Следующее по значению место в иерархии авторитетов занимают творения отцов Церкви. Из святоотеческого наследия приоритетное значение для православного христианина имеют произведения отцов древней неразделенной Церкви, в особенности же восточных отцов, оказавших решающее влияние на формирование православной догматики. Мнения западных отцов, согласующиеся с учением Восточной Церкви, органически вплетаются в православное Предание, вмещающее в себя как восточное, так и западное богословское наследие.

Святоотеческие творения не являются музейным экспонатом, и «отеческая вера» не должна восприниматься исключительно как наследие прежних веков. Сейчас весьма распространено мнение о том, что святые отцы — богословы прошлого. Такое понимание, однако, должно быть оспорено. По мнению протоиерея Георгия Флоровского, «Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, ибо Дух Святой живет ее не меньше, чем в былые времена»; потому нельзя ограничивать «век отцов» каким-либо временем в прошлом. Таким образом, исповедовать «веру отеческую» означает не только изучать святоотеческие творения и не только стремиться воплотить в жизнь заветы отцов, но и верить в то, что современная эпоха является не менее святоотеческой, чем любая другая.

В творениях отцов Церкви необходимо различать временное и вечное: с одной стороны, то, что сохраняет ценность на века и имеет непреложное значение для современного христианина, а с другой, то, что является достоянием истории, что родилось

и умерло внутри того контекста, в котором жил данный церковный автор. Например, многие естественнонаучные взгляды, содержащиеся в «Беседах на Шестоднев» Василия Великого и в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина, являются устаревшими, тогда как богословское осмысление тварного космоса этими авторами сохраняет свою значимость и в наше время. В святоотеческих писаниях, кроме того, следует отличать то, что говорилось их авторами от лица Церкви и что выражает общецерковное учение, от частных богословских мнений (теологуменов). Частные мнения не должны отсекаются для создания некоей упрощенной «суммы богословия», для выведения некоего «общего знаменателя» православного догматического учения. В то же время частное мнение, даже если его авторитет основывается на имени человека, признанного Церковью в качестве отца и учителя, поскольку оно не освящено соборной рецепцией церковного разума, не может быть поставлено на один уровень с мнениями, такую рецепцию прошедшими. Частное мнение, коль скоро оно было выражено отцом Церкви и не осуждено соборно, входит в границы допустимого и возможного, но не может считаться общеобязательным для православных верующих.

На следующем месте после святоотеческих писаний стоят сочинения так называемых учителей Церкви — богословов древности, оказавших влияние на формирование церковного учения, однако по тем или иным причинам не возведенных Церковью в ранг отцов (к числу таковых относятся, например Климент Александрийский и Тертуллиан). Их мнения авторитетны постольку, поскольку они согласуются с общецерковным учением.

Наконец, необходимо сказать об авторитетности произведений современных православных богословов по вероучительным вопросам. К этим произведениям может быть применен тот же критерий, что и к сочинениям древних учителей Церкви: они авторитетны постольку, поскольку соответствуют церковному Преданию, поскольку отражают святоотеческий образ мыслей. Православные авторы XX века внесли существенный вклад в дело истолкования различных аспектов православного Предания, развития православного богословия и освобождения его от чуждых

влияний, разъяснения основ православной веры перед лицом инославных христиан. Многие труды современных православных богословов стали неотъемлемой частью православного Предания, пополнив собой ту сокровищницу, в которую, по словам Иринея Лионского, апостолы положили «все, что относится к истине» и которая на протяжении веков обогащалась все новыми и новыми произведениями на богословские темы.

IV. Вероучение и нравственность

О Божественном Откровении.

Источники православного вероучения:

Писание и Предание

Христианство является богооткровенной религией. В православном понимании Божественное Откровение включает в себя Священное Писание и Священное Предание. Писание — это вся Библия, то есть все книги Ветхого и Нового Заветов. Что же касается Предания, то этот термин требует специального разъяснения, так как употребляется в разных значениях. Нередко под Преданием понимают всю совокупность письменных и устных источников, при помощи которых христианская вера передается из поколения в поколение.

Православные богословы XIX века, говоря о Писании и Предании, настаивали на первичности Предания по отношению к Писанию и возводили начало христианского Предания не только к новозаветной Церкви, но и ко временам Ветхого Завета. Святитель Филарет Московский подчеркивал, что Священное Писание Ветхого Завета началось с Моисея, но до Моисея истинная вера сохранялась и распространялась посредством Предания. Что же касается Священного Писания Нового Завета, то оно началось с евангелиста Матфея, но до того «основание догматов, учение жизни, устав богослужения, законы управления церковного» находились в Предании.

Существует словесное выражение Предания, будь то в письменном или устном виде, но существует также та духовная реаль-

ность, которая не поддается словесному выражению и которая хранится в молчаливом опыте Церкви, передаваемом из поколения в поколение. Эта реальность есть не что иное, как богопознание, богообщение и боговидение, которые были присущи Адаму до изгнания из рая, библейским праотцам Аврааму, Исааку и Иакову, боговидцу Моисею и пророкам, а затем и очевидцам и служителям Слова (см.: Лк. 1, 2) — апостолам и последователям Христа. Единство и непрерывность этого опыта, хранимого в Церкви вплоть до настоящего времени, составляет суть церковного Предания. Приобщение к этому опыту доступно только тем, кто находится внутри Предания, внутри Церкви. Человек, находящийся вне Церкви, даже если бы он изучил все источники христианского вероучения, не «услышит молчание» Иисуса, потому что за внешней оболочкой Предания не сможет видеть ее внутреннюю сердцевину. Под Церковью мы в данном случае понимаем не только христианскую Церковь, но и Церковь ветхозаветную, которая была хранительницей Божественного Откровения до пришествия Христа Спасителя.

Церковь считает Писание богодухновенным (см.: 2 Тим. 3, 16) не потому, что книги, вошедшие в его состав, были написаны Богом, но потому, что Дух Божий вдохновлял их авторов, открывал им истину и скреплял их разрозненные сочинения в единое целое. Понятие «богодухновенности» в православной традиции указывает на то, что авторы той или иной книги Священного Писания создавали свой текст при помощи благодати Святого Духа, под непосредственным Его воздействием.

Откровение личного Бога. Богословие и богопознание

Христианство наряду с иудаизмом и исламом принадлежит к числу монотеистических религий, называемых также «авраамическими». Все три религии восходят к откровению, данному Богом Аврааму и зафиксированному в Ветхом Завете. Христианство исповедует, что Бог един, что Он — Отец всех людей, что Он — Творец мира материального и мира духовного.

Согласно христианскому пониманию, Бог не есть абстрактное отвлеченное начало, безлика духовная сила, имперсональное бытие. Бог христиан — это Бог Личность, Бог Живой. Он открывается человеку в личном общении, личном опыте, личной встрече. В то же время Бог трансцендентен человеку, непостижим, неопишем, невидим. В этом изначальный парадокс религиозного опыта — парадокс, который невозможно объяснить человеку неверующему или агностичу, далекому от религии.

В христианстве эмпирический опыт имеет решающее значение. Тому, кто сам опытно не ощутил присутствие Божие, невозможно доказать даже существование Бога. Все попытки доказательства бытия Божия, предпринимавшиеся в истории, были доказательствами для тех, кто желал их принять.

В православной традиции само понятие «богословия» менее всего связано с рациональным познанием, и богословие не воспринимается как наука, как отвлеченное теоретизирование. Богослов Древней Церкви не был человеком, сидевшим за письменным столом в окружении книг, словарей, справочников, учебных пособий. Отцы Церкви в подавляющем большинстве своем были епископами или монахами: они либо занимались активной церковной деятельностью, либо подвизались в монастырях. Их богословие рождалось из внутреннего мистического опыта, обогащенного ежедневным соприкосновением с Преданием Церкви через богослужение, молитву, чтение Писания и общение с народом Божиим.

Апофатический метод богословия обладает рядом преимуществ перед катафатическим, ибо он приводит к пониманию того, что Богу соответствуют не слова, но отсутствие слов, благоговеиное и трепетное молчание. В то же время у апофатического метода есть один серьезный недостаток: отсутствие слов совсем не всегда обеспечивает человеку реальное богообщение, встречу с Живым Богом.

Путь богопознания заканчивается удивлением и изумлением перед чудом — в этом состоянии всякое дискурсивное мышление прекращается, слово умолкает. Это состояние не есть познание Бога — оно есть умолкание всякого человеческого знания перед лицом Божественной беспредельности и бездонности.

Новый Завет — новое откровение о Боге

Не отвергая ветхозаветное откровение о Боге, Новый Завет раскрывает Бога по-иному, с новой полнотой. Если Ветхий Завет был откровением Бога невидимого, Бога, чье лицо человек не мог увидеть и остаться в живых, то в Новом Завете Бесплотный воплотился, Невидимый стал видимым. В Ветхом Завете Бог являлся в громах и молниях, и только особые избранные удостоивались видеть Его «сзади», тогда как в Новом Завете все человечество узрело лик Бога воплотившегося. В Ветхом Завете Бог нередко предстает как антропоморфное существо, а Его присутствие бывает связано с конкретным местом или предметом: горой Синай, Иерусалимом, Ковчегом Завета, Иерусалимским храмом. В Новом Завете подчеркивается духовная природа Бога и духовный характер взаимоотношений между Богом и человеком.

Бог Нового Завета — это Тот, Кто выходит на поиск заблудившейся овцы и, найдя, берет ее на плечи; Тот, Кто радуется обретению одной потерянной драхмы; Тот, Кто терпеливо ждет возвращения блудного сына и, когда тот возвращается, не наказывает его, но возвращает в сыновнее достоинство. Будучи Богом воплотившимся, Иисус Своим собственным примером свидетельствует о Божественном всепрощении. Он не осуждает женщину, взятую в прелюбодеянии. Будучи распинаем на кресте, Он обращается к Отцу с молитвой о прощении Своих распинателей.

В Новом Завете Бог раскрывается не только как милосердный и сострадательный, но и как страждущий ради спасения рода человеческого. Будучи равен Богу, Сын Божий сделался подобным человекам. Смерть Бога на кресте стала наивысшим проявлением солидарности Бога с человечеством, желания Бога разделить с человеком его страдания, вплоть до богооставленности.

Ветхий Завет был откровением о едином Боге, Новый Завет стал откровением о Боге Едином в Трех Лицах.

О Боге и Его свойствах

Восточная патристика не создала стройное учение о свойствах или качествах Бога, подобное латинскому схоластическому учению о Божественных атрибутах. В несколько трансформированном виде латинское учение о Божественных атрибутах вошло в поздние (XVII–XIX века) православные учебники догматики, такие как «Догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова), где свойства Божии разделяются на общие свойства существа Бога (непостижимость, единство в существе и троичность в Лицах), частные свойства существа Бога (самобытность, независимость, неизмеримость, вездеприсутствие, вечность, неизменяемость, всемогущество), свойства ума Божия (всеведение, высочайшая премудрость), свойства воли Божией (свобода, святость, благость, справедливость). Однако восточной патристике такое деление было чуждо. **Отцы Восточной Церкви предпочитали говорить об именах или энергиях Божиих, а не о свойствах или качествах Бога**, они не пытались представить Бога в виде суммы атрибутов и были вообще далеки от богословского рационализма, характерного для схоластики.

Тем не менее весьма условно некоторые высказывания восточных отцов о Боге могут быть сгруппированы в общую тему «свойства Божии». К этой теме можно отнести, в частности, мысли отцов **о непостижимости и единстве Божества, о неизменности Бога и именах Божиих, о простоте Божественной природы**. Сюда же можно включить учение отцов **о духовной природе Божества, о вечности, безначальности и бесконечности Бога, о благодати Божией, о всемогуществе и всеведении Божиим, о любви Божией**.

Одна из глав «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина называется «О свойствах Божественной природы». Здесь Дамаскин определяет Бога как Существо «несозданное, безначальное, бессмертное, беспредельное и вечное; бестелесное (нематериальное), благое, вседетельное (обладающее творческой силой), праведное, освещающее, неизменное, бесстрастное, неопи- суемое, необъемлемое, неограниченное, неопределяемое, невиди-

мое, непостижимое, вседостаточное (ни в чем не нуждающееся), самодержавное и самовластное (независимое), вседержительное, жизнеподательное, всеильное, беспредельно мощное (бесконечно могущественное), освящающее и подающее, обнимающее все и сохраняющее, обо всем промысляющее (заботящееся)».

В святоотеческой традиции **Бог называется несозданным**, потому что Он никем не создан, не имеет внешней причины Своего бытия, будучи Сам Создателем и Творцом всего существующего. **Бог безначален**, поскольку не имеет начала во времени. Однако термин «начало» может быть понят как в смысле «причины», так и в смысле временного начала. Если понимать термин в первом смысле, то речь может идти только о безначальности Отца, если же во втором смысле, то о безначальности всех трех Лиц Святой Троицы. Григорий Богослов говорит: «Отец есть Отец и безначален; потому что ни от кого не имеет начала. Сын есть Сын и не безначален; потому что от Отца. Но если начало будешь понимать в отношении времени, то и Сын безначален, потому что Творец времен не подвластен времени».

Будучи вне времени, **Бог бессмертен и вечен**, поскольку не имеет начала или конца во времени. Он **неизменен**, поскольку изменение сопряжено с существованием во времени. **Бог самодержавен и самовластен**, поскольку не имеет внешнего двигателя, внешней побудительной причины к действию. Бог пребывает вне пространства, поэтому Он описывается как **беспредельный, неограниченный, необъемлемый**. Будучи **совершенен**, Бог ни в чем не имеет недостатка или нужды. **Бог всемогущ**: для Него нет ничего невозможного. Бог **обладает всеведением**: от Него ничего не сокрыто. Об этих и других свойствах Божиих известно из действий Бога по отношению к человеку, но Бога невозможно свести ни к одному из этих свойств, ни к их совокупности.

Согласно святоотеческому учению, **Бог есть Существо благое, праведное и вседетельное, то есть всецело обладающее творческой силой**. В «Беседе о том, что Бог не виновник зла» Василий Великий говорит, что отрицание благодати Божией равносильно отрицанию бытия Божия. Но если Бог — источник и создатель только добра, то откуда же произошло зло? **Бог не является со-**

здателем зла, отвечает Василий, **но возможность зла коренится в свободной воле разумного существа**. Бог создал добрых ангелов, но одни из них благодаря устремлению своей воли к Богу сохранили благодать, а другие склонились к греху и превратились в демонов. Точно так же и человек является причиной зла и греха, когда добровольно, по своей воле, совершает грех. Относительно болезни Василий говорит, что они не изначально присущи человеческому естеству, но появились вследствие грехопадения: «Бог сотворил тело, а не болезнь. Поэтому же Бог сотворил душу, а не грех». Что же касается стихийных бедствий, то они посылаются Богом для наказания и вразумления; они «пресекают возрастание греха» и «предотвращают порождение истинных зол».

Христианская традиция всегда отвергала учения о совечности зла и добра, о наличии в мире двух равносильных начал — Божественного и демонического. Эти учения Афанасий Александрийский суммировал в следующих словах: «Некоторые еретики, отпав от церковного учения и потерпев крушение в вере, в безумии своем приписывают также злу самостоятельность. Кроме истинного Отца Христова, воображают себе иного бога, и этого нерожденного творца зла и виновника злобы признают и создателем твари».

Согласно восточнохристианской традиции, **зло не есть сущность, а есть лишь отсутствие добра**, точно так же, как тьма является отсутствием света. Зло непостасно, оно есть «ничто». Часть трактата Дионисия Ареопагита «О Божественных именах» посвящена вопросу о происхождении зла. Автор трактата утверждает, что зло само по себе не обладает сущностным бытием: ему «надо приписать случайное бытие, возникающее благодаря другому, а не из собственного начала». Есть абсолютное добро, каковым является Бог, источник всякого добра. Но нет абсолютного зла — нет зла, полностью отпавшего от добра. Зло есть «несовершенное добро», оно есть «ущербность», которая борется с добром. Зла нет ни в Боге, ни в чем-либо из сущих: ни в ангелах, ни в демонах, ни в душах, ни в телах, ни в бессловесных животных, ни в материи, демоны происходят из благих ангелов, но они «изменили свою природу», поэтому в них появилось зло.

Зло никогда не является следствием действия Божия, но бывает следствием Его «попущения». По словам Иоанна Дамаскина, в Священном Писании «есть обыкновение называть Божие попущение Его действием».

Мир управляется Промыслом Божиим, действию которого подчинено не только добро, но и зло, совершающееся в мире. Промысл Божий (забота Божия) есть «воля Божия, по которой все сущее целесообразным способом управляется». Но из того, что принадлежит Промыслу, «одно бывает по благоволению, другое по снисхождению» или попущению, то есть одно соответствует воле Божией, а другое Бог лишь допускает. Например, Бог в воспитательных целях попускает, чтобы праведник впал в несчастье. Бог попускает совершение греха, но выбор того, что должно быть сделано, находится целиком во власти человека, и ответственность за грех, совершенный человеком, лежит на нем, а не на Боге.

Святоотеческая традиция опровергает представление о том, что человек заранее предопределен к той или иной судьбе, к совершению тех или иных поступков. Учение о роке, унаследованное от греческой мифологии, решительно отвергается отцами Церкви. **Нет людей, заведомо предопределенных к гибели, все люди предопределены к спасению.** По словам Дамаскина, Бог заранее желает, чтобы все спаслись и сделались наследниками Его Царства: Он создал людей не для того, чтобы их наказывать, а чтобы они стали участниками Его благодати. Если же Он наказывает их, то этого требует Его правосудие. Но причиной для наказания служит грех, совершаемый человеком по собственной воле, а не по предопределению.

Из всех имен Божиих особое значение для восточной патристики имело имя «Любовь». **Любовь Божия есть продолжающееся и нескончаемое откровение Божества в Его творческом действии.** Любовь лежит в основании мира, она управляет миром, и она же приведет мир к тому славному исходу, когда он будет всецело «поглощен» Божеством.

Ничто происходящее с тварями не может повлиять на естество Создателя, которое высоко, величественно, славно и преисполнено любви. Промыслительная забота Бога и Его любовь распростра-

няются на ангелов, которые были первым произведением творческого акта Бога, — включая тех, которые отпали от Бога и превратились в демонов. Согласно Исааку, любовь Создателя не уменьшается по отношению к падшим ангелам после их падения, и она ничуть не меньше, чем полнота любви, которую Он имеет по отношению к прочим ангелам.

Бог равным образом любит и праведников, и грешников, не делая различия между ними. Когда Бог наказывает человека, Он делает это из любви и ради его спасения, а не ради воздаяния. Бог уважает свободную волю человека и не хочет делать что-либо вопреки ей.

О Святой Троице

С первых дней существования Церкви христиане верили в Бога Троицу: Отца, Сына и Святого Духа. Троица — не три бога, но один Бог в трех Ипостасях, то есть в трех самостоятельных персональных (личностных) существованиях. Несколько столетий понадобилось, чтобы учение о Троице было облечено в точные богословские формулировки. Выработать соответствующую терминологию было необходимо, во-первых, для того, чтобы опровергать возникавшие ереси, и во-вторых, чтобы о Троице можно было говорить людям, воспитанным на традициях античной философии.

Вместе с тем, учение о Троице не изобретение богословов — это богооткровенная истина. В момент Крещения Иисуса Христа Бог впервые со всей ясностью являет Себя миру как Единство в Трех Лицах: *«Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился, отверзлось небо, и Дух Святой сошел на Него в телесном виде, как голубь, и был голос с небес, говорящий: Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение!»* (Лк. 3, 21–22). Голос Отца слышен с небес, Сын стоит в водах Иордана, Дух сходит на Сына. Иисус Христос многократно говорил о Своем единстве с Отцом, о том, что Он послан в мир Отцом, называл Себя Сыном Его (см. Ин. 6–8). Он также обещал ученикам послать к ним Духа Утешителя, Который от Отца исходит (см. Ин. 14, 16–17; 15, 26). Отправ-

ляя учеников на проповедь, Он говорит им: *«Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»* (Мф. 28, 19). И в писаниях апостолов также говорится о Боге-Троице: *«Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух, и сии Три Суть Едино»* (1 Ин. 5, 7).

Только после пришествия Христа Бог открылся людям как Троица. Древние евреи свято хранили веру в Единого Бога и не смогли бы понять идею троичности Божества, однозначно восприняв ее как троебожие. В эпоху, когда в мире безраздельно господствовал политеизм, тайна Троицы была сокрыта от человеческих взоров, как бы спрятана в самой сердцевине истины о единстве Божества.

Чтобы сделать учение о Троице более доступным для понимания, Святые Отцы иногда прибегали к аналогиям и сравнениям. Например, Троицу можно сравнить с солнцем: когда мы говорим «солнце», мы имеем в виду само небесное тело, а еще солнечный свет и солнечное тепло. Свет и тепло являются самостоятельными «ипостасями», однако они не существуют изолированно от солнца. Так же, как и солнце не существует без тепла и света... Другая аналогия — вода, источник и поток: одно не бывает без другого... В человеке присутствуют ум, душа и слово: ум не может быть без души и слова, иначе он был бы бездушным и бессловесным, но и душа и слово не могут быть безумными. В Боге есть Отец, Слово и Дух, и, как говорили защитники «единосуция» на Никейском Соборе, если Бог Отец когда-либо существовал без Бога Слова, значит Он был бессловесным или неразумным.

Но подобного рода аналогии, конечно, не могут ничего объяснить по существу: солнечный свет, например, не является ни личностью, ни самостоятельным бытием. Проще всего было бы объяснить тайну Троицы так, как это сделал святитель Спиридон Тримифунтский, участник Никейского Собора. По преданию, на вопрос о том, как это Три могут одновременно являться Одним, он ответил тем, что взял в руки кирпич и сжал его. Из размякшей в руках святителя глины вырвалось пламя и потекла вода. «Как в этом кирпиче есть огонь и вода, — сказал святитель, — так и в едином Боге есть три Лица...»

Бог Троица не есть какое-то застывшее существование, покой, статичность. В Боге полнота жизни, а жизнь есть движение, явление, откровение.

Священное Писание говорит, что «*Бог есть любовь*» (1 Ин. 4, 8; 4, 16). Но не бывает любви без любимого. Любовь предполагает существование другого. Одинокая изолированная монада может любить только самое себя: самолюбие не есть любовь. Эгоцентричная единица не является личностью. Как человек не может осознать себя личностью-персоной без общения с другими личностями, так и в Боге не может быть персонального бытия без любви к другому персональному бытию. **Бог Троица есть полнота любви, каждое Лицо-Ипостась обращено любовью к двум другим Лицам-Ипостасям.**

На иконе Пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева, а также на других иконах того же иконографического типа мы видим трех ангелов, сидящих за столом, на котором стоит Чаша — символ искупительной жертвы Христа. Лица ангелов обращены друг к другу и одновременно к Чаше. В иконе как бы запечатлелась та Божественная любовь, которая царствует внутри Троицы и наивысшим проявлением которой является искупительный подвиг Сына. Это, по выражению святителя Филарета (Дроздова), «любовь Отца распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа Святого торжествующая силою крестной». Крестная жертва Бога Сына есть также подвиг любви Отца и Святого Духа.

О Боге-Творце

Одним из основных догматов христианства является учение о Боге-Творце, Который создал Вселенную из ничего. Об этом так сказано в Ветхом Завете: «*Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего*» (2 Макк. 7, 28). Все существующее получило бытие благодаря свободной воле Творца: «*Он сказал, — и сделалось, Он повелел, — и явилось*» (Пс. 32, 9).

В творении участвовали все три Лица Святой Троицы, о чем пророчески сказано уже в Ветхом Завете: «Словом Господа сотво-

рены небеса, и Духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32, 6). Слово и Дух, по образному выражению святого Иринея Лионского, суть «две руки» Отца. Речь идет о со-действии, совместном творчестве Трех: Их воля одна, но каждому присуще свое действие. **В творении Отцу принадлежит роль скорее Первопричины всего, Сыну Логосу (Слову) — роль Демиурга-Творца, а Святой Дух довершает, то есть доводит до совершенства, все созданное.**

Однако тварное бытие иноприродно Богу, оно не является эманацией — изливанием Божества. Божественная сущность в процессе сотворения мира не претерпела никакого разделения или изменения: она не смешалась с тварью и не растворилась в ней. Бог является Художником, а творение — Его картиной, в которой мы можем узнать Его «кисть», Его «руку», увидеть отблески Его творческого ума, но Художник не исчез в Своей картине: Он остался Тем, Кем был и до ее создания.

По какой причине Бог сотворил все? На этот вопрос святоотеческое богословие отвечает: «по преизбытку любви и благодати». «Как только благой и преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати захотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из небытия в бытие и творит все»¹, — пишет преподобный Иоанн Дамаскин. Иными словами, Бог захотел, чтобы было еще что-то, участвующее в Его блаженстве, причастное Его любви.

О Святом Духе

Отдельные упоминания о Духе Божиим встречались еще в Ветхом Завете. Однако именно в Новом Завете Дух Божий открывается не просто как таинственная сила, действующая от имени Бога, а как Божество, обладающее личными характеристиками. Новый Завет, кроме того, являет неразрывную связь, существующую между Сыном и Духом.

Если синоптические Евангелия были посвящены преимущественно рассказу о земном служении Христа, а Евангелие от Ио-

¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. II (2).

анна и апостольские Послания — богословскому осмыслению этого служения, то книга Деяний апостольских является прежде всего свидетельством о благодатном действии Духа Святого в основанной Христом Церкви. Не случайно в Православной Церкви чтение Деяний апостольских начинается на Пасхальной Литургии, а завершается к празднику Пятидесятницы.

Учение о Святом Духе занимает существенное место в Посланиях апостола Павла. В его богословском видении действие Духа Святого неразрывно связано с искупительным подвигом Христа. Особое внимание апостол уделяет многообразию даров и действий Святого Духа в Церкви Христовой. По его учению, **все служения в Церкви распределяются Духом Святым**, и все они необходимы для сохранения единства, целостности и полноты церковного организма.

В творениях отцов Восточной Церкви новозаветное благовестие о Боге Едином в трех Лицах получило продолжение и всестороннее развитие. В Православной Церкви учение о Боге сохраняется в том виде, в каком оно было сформулировано восточными отцами. Главные темы восточнохристианского святоотеческого учения о Боге: непостижимость Бога; единство Божие; Бог Троица; имена Божии; свойства Божии; любовь Божия; сущность и энергии Божии; исхождение Святого Духа.

Мир и человек. Творение Божие

Идея творения является краеугольным камнем христианской космологии. Святые отцы отвергали представление о том, что Вселенная могла произойти сама собой, без участия высшего Существа, и что ею никто не управляет.

Христианская идея творения зиждется на ветхозаветном откровении о Боге как о Творце мира и на учении Нового Завета о том, что Бог сотворил мир через посредство Своего Сына, дополненным представлением о том, что в творении участвовал также Дух Святой. **Сотворение мира**, таким образом, воспринимается в христианской традиции как **творческий акт Троицыного Бога** — акт, в котором принимали участие все три Лица Святой Троицы.

Наиболее полно идея творения выражена в первых двух главах книги Бытия, где Бог представлен как Творец неба и земли, воды и суши, растений и деревьев, солнца, луны и звезд, пресмыкающихся, рыб, животных и человека. Это повествование было известно и авторам других библейских книг, в которых мысль о Боге как о Творце мира и человека проходит красной нитью.

Однако к этому учению в Новом Завете добавлено представление о том, что Бог сотворил все через посредство Своего Слова: *«Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть»* (Ин. 1, 3).

Отец, таким образом, **есть Первопричина и Источник** всего существующего, **Сын есть Тот, Чьими руками Отец приводит мир в бытие**, а **Святой Дух довершает творческий процесс**, доводит творение до совершенства.

Тварное бытие состоит из невидимого мира бесплотных духов и видимого материального мира. К миру первому относятся ангелы и демоны; ко второму — вся вселенная, включающая в себя людей, животных и неодушевленные предметы. Святоотеческая ангелология основана на библейском представлении об ангелах, хотя в некоторых аспектах значительно дополняет Священное Писание.

В святоотеческой традиции не было единого мнения относительно телесности или бестелесности ангелов. Общепринятое наименование «бесплотные духи» указывало скорее на отличие ангелов от человека, чем на сходство ангельской природы с нематериальной природой Божества.

В Ветхом Завете сатана, или диавол, упоминается не часто. В повествовании книги Бытия о грехопадении первых людей фигурирует змей, которого христианская традиция отождествляет с сатаной. В Новом Завете диавол и бесы (демоны) упоминаются многократно. Синоптические Евангелия содержат рассказ об искушении Иисуса в пустыне от диавола (см.: Мф. 4, 1–11; Мк. 1, 13; Лк. 4, 1–13). В Евангелии от Луки Иисус, обращаясь к Петру, говорит: *«Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас, как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя»* (Лк. 22, 31–32). В обоих случаях диавол представлен как существо, имеющее

прямой доступ к Иисусу и вступающее с Ним в диалог (подобно тому, как сатана из книги Иова вступает в диалог с Богом).

Синоптические Евангелия содержат многочисленные повествования об изгнании Иисусом беса, или бесов, из одержимых.

Библейская демонология стала той основой, на которой отцы Церкви строили свое учение о диаволе и демонах. Прежде всего отцами Церкви был поставлен вопрос о происхождении диавола и демонов. Общепринятым ответом на поставленный вопрос стало учение о том, что Бог создал доброго ангела, который, однако, воспротивился Богу и отпал от Него, превратившись в диавола в результате действия свободной воли. Вопрос о причине отпадения диавола от Бога в святоотеческой традиции увязывается с вопросом о происхождении зла и рассматривается в контексте учения о свободе воли.

Православное учение о человеке основано главным образом на двух источниках — **Библии и творениях отцов Церкви**. Антропология отцов Церкви, в свою очередь, впитала в себя не только библейское учение о человеке, но и многие элементы древнегреческой философской антропологии. Святоотеческое учение о сотворении человека, о его падении и искуплении целиком основано на Библии. Учения о человеке как о микрокосме, о четырех элементах человеческого тела, о трехчастном строении души, напротив, заимствованы из древнегреческой философии и медицины. Некоторые идеи, характерные для святоотеческой антропологии, происходят из обоих источников.

Тема образа Божия — одна из центральных в антропологии отцов Церкви. В святоотеческом Предании существовали различные понимания образа Божия в человеке. **Большинство отцов усматривало образ Божий в человеческой душе» или в ее высшей области — уме.**

Иногда образ Божий видели в свободной воле человека. Некоторые отцы также делали различие между «образом» и «подобием»: образ — это то, что было дано человеку в самый момент его сотворения; подобия же, то есть уподобления Богу, человек должен достичь в результате нравственного совершенствования и доброделания.

Некоторые христианские авторы видели образ Божий в главенствующем положении, которое человек занимает во вселенной, а также в бессмертии человека и его творческой силе. Человек задуман и сотворен Богом как существо, призванное реализовать тот потенциал любви, который заложен в него в момент создания. Первозданный человек, по учению Церкви, пребывал в гармонии с самим собой, с природой и с сотворившим его Богом.

Человек призван быть делателем, и хотя, в отличие от Бога, он не может творить «из ничего», он может брать Божии Дары и совершенствовать их, доводя до еще большей красоты и гармонии. Человек может сделать из дерева дом, из камня скульптуру, из глины кувшин. Творя, человек подражает Творцу и уподобляется Ему. Человек вводится в материальную вселенную как посредник между Богом и тварью, как священник всего мироздания.

В человеке различают материальное начало, называемое «телом» или «плотью», и духовное, выражаемое в терминах «дух», «душа» и «ум». Отцы Церкви иногда говорят о двухчастном составе человека (тело и душа), иногда — о трехчастном (тело, душа и ум, или, реже, — тело, душа и дух).

Общепринятым в патристике является представление, согласно которому душа в человеке является началом высшим, а тело — низшим. Соответственно, тело по отношению к душе должно находиться в иерархическом подчинении. Некоторые авторы уподобляют душу госпоже, а тело — служанке. Христианству, которое проповедует Бога, явившегося во плоти, чужд всякий спиритуализм. Напротив, как писал христианский автор II века, «нам должно хранить плоть как храм Божий». В тех случаях, когда святые отцы говорят о вражде плоти и духа (эта тема опять же восходит к апостолу Павлу), это следует понимать скорее в аскетическом плане, нежели как онтологическую антиномию в философском смысле. Под «умерщвлением плоти» в христианской аскетической традиции понимается освобождение плоти от греховных страстей.

О сердце как о центре духовной жизни человека особенно много говорили те писатели-аскеты, которые разрабатывали теорию и практику умно-сердечной молитвы. Они воспринимают сердце как орган мистического восприятия Бога.

Общепринятым в христианской традиции является **учение о бессмертии души**. Однако это бессмертие понимается не как абсолютное и онтологическое, а как относительное и «икономическое» — **всецело находящееся во власти Бога**. Абсолютно бессмертен только Бог; **душа бессмертна постольку, поскольку она общается к Божественному бытию и Божественному бессмертию**.

Грехопадение и его последствия

Важную роль в христианской антропологии играет учение о том, что **изначальная богозданная природа человека подверглась искажению в результате грехопадения, последствия которого сказались на всем человеческом роде**.

Согласно библейскому повествованию, человек отпал от Бога не по своей воле: он был соблазнен змеем, о котором в Библии говорится, что он был хитрее всех зверей полевых. Речь идет о том самом древнем змее, называемом диаволом и сатаной, обольщающем Вселенную, о котором говорит Апокалипсис.

Когда Бог создавал человека, зло уже существовало, и оно было персонифицировано в диаволе и демонах. Создав человека, Бог поместил его в мире, где был не только свет, но и тьма, не только добро, но и зло, не только блаженство, но и страдание, не только жизнь, но и смерть. Потому Бог указал человеку на древо познания добра и зла, от которого нельзя было вкушать: *«Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь»* (Быт. 2,17).

В результате грехопадения радикальным образом изменилось соотношение свободной воли человека с волей Божией. Первозданный человек не имел греховных склонностей: его свободная воля находилась в послушании воле Божией и в гармонии с ней. Однако после того, как человек вкусил от «древа познания добра и зла», то есть опытно приобщился к злу и греху, его **свободная воля оказалась перед перманентным выбором между злом и добром**. В каждый конкретный момент жизни человек должен делать этот выбор, причем для того чтобы выбор был сделан в правильную сторону, необходима сознательная направленность его воли к добру.

Последствия грехопадения сказались на всем духовно-телесном составе человека. Человек был создан с легким, чистым, нетленным и бессмертным телом, однако после грехопадения тело утратило эти свойства, стало материальным, тленным и смертным. В жизнь человека вошли болезни. Грехопадение сказалось на душевной составляющей человека. После грехопадения душа поработилась телу и, «соединившись с телом, заключилась во мраке тела».

Учение о грехопадении, основанное на 3-й главе книги Бытия и получившее всестороннее развитие в патристике, является общим для всех христианских конфессий — православных, католиков и протестантов. Однако в христианских общинах западной традиции это учение сопряжено с понятием «первородного греха» (*peccatum originale*), или «первородной вины», восходящим к блаженному Августину. По учению Августина, грех Адама привел к коренной порче человеческой природы. Поскольку в Адаме заключался весь человеческий род, то грех Адама стал передаваться по наследству через тело, точнее, через плотское совокупление. После грехопадения «человеческое естество побеждено грехом, в который оно впало, таким образом утратив свободу», и грех стал «настоятельной необходимостью» для всех людей. Вина Адама, перешедшая на всех его потомков, сделала их «чадами гнева». Для их искупления был необходим Ходатай, Который умирил бы гнев Божий, принеся жертву за грех всего человечества.

Православной традиции, основанной на богословском наследии восточных отцов, **чуждо понимание первородного греха как наследственной вины**. Более соответствует православному пониманию грехопадения взгляд Максима Исповедника, согласно которому предосудителен только тот грех, который Адам совершил по своему свободному произволению, то есть грех непослушания, тогда как последствия греха, выразившиеся в тленности и смертности человеческого естества, не являются предосудительными. **Потомки Адама наследуют от него тленное и смертное естество**, то есть непредосудительные последствия греха.

Православная Церковь не разделяет крайний пессимизм католичества и особенно протестантизма во взгляде на падшую природу человека. Согласно православному пониманию, **образ Божий**

в падшем человеке помрачен, но не полностью уничтожен: человек остается образом Божиим даже в своем греховном состоянии. Православные не считают, что человек в падшем состоянии полностью утратил свободу воли и не способен к благим делам. Православная Церковь учит, что в падшем человеке свободная воля может, но не обязательно должна быть направлена исключительно на греховные деяния. Благоволение Божие к человеку не утрачено после грехопадения, так же как не утрачено и стремление человека к Богу. Человек сохраняет способность к благим делам, которые совершает при помощи благодати Божией, но не исключительно благодаря Божественной благодати, как думают протестанты.

Православная традиция, основываясь на богословском наследии отцов Восточной Церкви, говорит о том, что **предопределенными ко спасению являются все созданные Богом люди; нет ни одного, заведомо предназначенного к гибели, осуждению или проклятию.** Призванным ко спасению и предопределенным к обожению является всякий человек, следовательно, оправданным и прославленным может стать любой, кто этого захочет. **Спасение, согласно православному вероучению, является плодом «синергии» (сотрудничества, соработничества) между Богом и человеком.** В этой синергии важнейшую роль играет свободная воля человека, которая может быть направлена как к добру, так и ко злу. Если она направлена ко злу, то это не потому, что Бог так предопределил, а потому, что человек делает свободный выбор в пользу зла. Если же она направлена к добру, то это происходит хотя и при действии благодати Божией, но опять же не без участия самого человека. Борьба за спасение разворачивается внутри человека, а не вне его. Бог может и желает спасти всякого человека. Однако Он не может спасти человека без участия и согласия самого человека.

Иисус Христос — Бог воплотившийся

Христология составляет сердцевину богословия христианской Церкви. Именно в учении о Христе как о Богочеловеке и Спаси-

теле заключено **кардинальное отличие христианства от других монотеистических религий.**

В основе православной христологии лежит учение о Христе, содержащееся в Новом Завете, в догматах Вселенских Соборов и в трудах отцов Церкви — прежде всего восточных. Это учение подразделяется на несколько тем: догмат Боговоплощения, учения о двух природах, двух действиях и двух волях Христа, о страданиях и смерти Спасителя, о Кресте Господнем, о сошествии Христа во ад и воскресении, об искуплении и обожении.

Новый Завет был откровением Бога воплотившегося, Бога, ставшего человеком. С точки зрения христианства, **догмат о Боговоплощении является завершением и оправданием ветхозаветной истории.** В центре новозаветного благовестия — личность Иисуса Христа, через Которого совершено спасение и искупление человека. По учению евангелистов, Иисус — Тот Самый Мессия, пришествие Которого предсказывали ветхозаветные пророки.

Ключевым вопросом, от ответа на который зависит принятие или непринятие христианства, является *вопрос о Божестве Христа.* Монотеистические религии отвечают на этот вопрос по-разному. Иудеи считают, что признание Христа Богом противоречит ветхозаветному откровению о едином Боге. Мусульмане признают историчность Христа, однако считают Его одним из пророков, учение Которого было впоследствии искажено христианами. И только христиане — и православные, и католики, и протестанты — видят в Иисусе Христе Бога и Спасителя.

Свидетельством веры ранней Церкви в Божество Иисуса Христа является то, что ветхозаветный культ имени Божия в общине учеников Христовых превратился в почитание имени Иисуса Христа. Эта трансформация нашла отражение на страницах всех четырех Евангелий, Деяний, корпуса апостольских Посланий и Апокалипсиса.

По учению Православной Церкви, **Иисус Христос есть Бог и Человек одновременно,** единосущный Отцу по Божеству и нам по человечеству. В лице Иисуса Христа **Божественная и человеческая природы сосуществуют в неслитном и нераздельном**

единстве. Христианская Церковь с самых первых лет своего бытия жила верой в то, что Иисус Христос был одновременно Богом и человеком. Все Евангелие свидетельствует о том, что Христос был одновременно Богом и человеком. Каждое Его действие, каждое событие из Его жизни может быть подтверждением этого.

Соединение Бога и человека в Лице Иисуса Христа не было искусственным и временным союзом двух противоположных природ. **Бог воспринял на Себя человеческое естество навсегда, и Христос не отбросил плоть после воскресения.**

Учение о двух природах, двух волях и двух действиях в Иисусе Христе имеет решающее значение для православного понимания страданий и крестной смерти Спасителя. Если Христос не был полноценным человеком, если Его человеческая природа была поглощена Божеством, то и страдания Его на кресте были не реальными, а иллюзорными, призрачными. Если у Христа не было человеческой воли, а была лишь воля Божия, полностью подменявшая в Нем волю человеческую, тогда Его страдание не было добровольным, а значит, Он не совершил никакого нравственного подвига. Наконец, если у Христа не было человеческого действия, а было лишь Божественное действие, которое привело Его на крест, значит, опять же в Его страдании на кресте не было никакой личной заслуги: Он лишь вынужденно исполнил то, что было уготовано Ему Отцом. Нравственный подвиг Христа заключался в том, что Он, будучи человеком, со всеми присущими человеку свойствами, принял на Себя человеческое страдание — принял добровольно, хотя и по послушанию Отцу.

Учение о том, что пострадавший на кресте Иисус был Самим Богом, является центральным для понимания страстей Христовых в православной традиции.

Искупление

Искупительный подвиг Спасителя, по учению Православной Церкви, имеет прямое отношение к каждому человеку. **Христос умирает не за абстрактные «массы», не за отвлеченного и собирательного «Адама», но за всякого человека, за каждого конкретного Адама.**

В восточнохристианской традиции особое место занимает *почитание Креста* как орудия казни, ставшего орудием искупления и символом победы над смертью. Культ Креста естественным образом вырастает из православного учения об искуплении.

Православная Церковь сохранила древний обычай совершения *крестного знамения* за богослужением и в домашней молитве. Этот обычай восходит к раннехристианской Церкви. Верующие осеняют себя крестом на молитве, а также перед началом всякого дела. Благословение священника выражается в том, что священник осеняет подошедшего к нему крестным знамением. Преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя, освящение воды в таинстве крещения и многие другие важнейшие священнодействия совершаются при помощи крестного знамения.

Свидетельства восточных отцов Церкви с IV по XIV век убедительно показывают, что *почитание креста и поклонение кресту* на протяжении столетий оставались **неотъемлемой частью богословия и духовности Православной Церкви**. Почитание креста было неразрывно связано с поклонением распятому на кресте Господу Спасителю, и в богословских текстах тесно переплетены темы креста, страстей, распятия и воскресения. В то же время сам по себе крест приобрел значение главного христианского символа, которому воздавалось поклонение, которому приписывалась чудотворная сила, перед которым молились.

Крестная смерть Спасителя стала увенчанием того пути *истощания (кенозиса)*, который начался с рождения Христа от Девы и продолжался в течение всей Его земной жизни. Но для того, чтобы спасти падшего Адама, Христу надлежало сойти не только на землю, но и в преисподнюю земли, где в ожидании Его томилась умершая. **Учение о сошествии Христа во ад** является одной из важнейших тем православной христологии. Сошествие Христа во ад — одно из наиболее таинственных, загадочных и труднообъяснимых событий новозаветной истории. В современном христианском мире это событие понимается по-разному. Либеральное западное богословие вообще отрицает возможность говорить в буквальном смысле о сошествии Христа во ад, утверждая, что тексты Священного Писания, посвященные этой теме, следу-

ет понимать в переносном смысле. Традиционная католическая догматика настаивает на том, что Христос после Своей смерти на кресте сходил во ад исключительно для того, чтобы вывести оттуда ветхозаветных праведников. Подобное же понимание достаточно широко распространено среди православных христиан.

Упоминания о сошествии Христа во ад и о воскрешении Им мертвых мы встречаем у таких греческих авторов II–III веков как **Поликарп Смирнский**, **Игнатий Богоносец**, **Иустин Философ**, **Мелитон Сардийский**, **Ипполит Римский**, **Иринеи Лионский**, **Климент Александрийский** и **Ориген**.

Все крупные писатели *«золотого века святоотеческой письменности»* тем или иным образом касались темы сошествия Христа во ад. Так же как и их предшественники, отцы IV века раскрывали эту тему прежде всего в контексте учения об искуплении. Тема сошествия во ад — одна из центральных в сирийской богословской традиции. Из сирийских авторов, развивавших эту тему, следует прежде всего отметить «персидского мудреца» **Иакова Афраата** (IV век). Теме сошествия во ад уделяет большое внимание и **Ефрем Сирийский** (IV век). В западной традиции тема сошествия во ад рассматривалась достаточно подробно со времен блаженного Августина.

Сошествие Христа во ад для богословов, поэтов и мистиков Восточной Церкви остается прежде всего тайной, которую можно воспевать в гимнах, по поводу которой можно высказывать различные предположения, но о которой ничего нельзя сказать определенно и окончательно. Именно поэтому данной теме уделено сравнительно мало внимания в богословских трактатах, но она занимает исключительное по значимости место в литургических текстах.

Воскресение Христово

В Древней Церкви Великая Пятница — день, посвященный воспоминанию страданий и крестной смерти Иисуса Христа, — называлась *«пасхой распятия»*, в отличие от *«пасхи воскресения»*, празднуемой в «день солнца». Связующим звеном между двумя

пасхами — распятия и воскресения — была Великая Суббота, день воспоминания сошествия Христа во ад. Образ Христа распинаемого, умирающего и сходящего во ад был неотделим в сознании ранних христиан от образа Христа воскресшего. Все три события — ***распятие на кресте, сошествие во ад и воскресение*** — воспринимались как звенья одной цепи, как ***этапы одного и того же Божественного домостроительства спасения***. Поэтому и в богословских трактатах восточных отцов, и в богослужебных текстах Православной Церкви все три темы переплетены и отделить одну от другой практически невозможно.

Жизнь и свидетельство первых христиан были пронизаны пасхальной радостью и сознанием центрального значения воскресения Христова для спасения человечества. Эту радость и это сознание Православная Церковь хранит до сего дня, о чем свидетельствует весь ее богослужебный строй, ориентированный на Воскресение Христово, а не на Рождество или какой-либо другой праздник. Если на христианском Западе праздник Рождества Христова приобрел значение главного праздника церковного года, то на Востоке «*Праздником праздников*» всегда оставалась именно Пасха как празднование победы над смертью воскресшим из мертвых Христом, совоскресившим вместе с Собой весь человеческий род.

Несомненную и непоколебимую веру в воскресение Христово Церковь сохранила до сего дня. Вера в воскресение Христово, по учению апостола Павла, является необходимым условием спасения.

Как происходит приобщение верующих к пасхальному торжеству? Через соучастие в страданиях Христа, через сопереживание тем героям евангельской истории, которые упомянуты в рассказе о последних днях земной жизни Иисуса.

Пасхальный канон говорит о Воскресении Христовом в эсхатологической перспективе. Воскресение Христово, согласно автору канона, прообразует всеобщее воскресение. Пасхальная ночь, кроме того, есть прообраз светозарного дня Царствия Божия, в котором верующие полнее, совершеннее, чем в земной жизни, будут приобщаться к Богу.

О Пресвятой Богородице

Учение отцов Восточной Церкви о Пресвятой Богородице было неотъемлемой частью их христологии, и именно в контексте христологических споров следует рассматривать то постепенное развитие культа Богородицы, которое происходило на христианском Востоке в течение всего первого тысячелетия.

Новый Завет не дает явных указаний на то, чтобы при жизни Христа или в первые годы после Его смерти и воскресения Мать Иисуса пользовалась особым почитанием в общине учеников Спасителя. Упоминания о Марии, Матери Иисуса, в Новом Завете носят эпизодический характер. Однако уже во II веке Дева Мария становится неотъемлемой частью христологического учения Церкви.

Церковные писатели II–III веков неоднократно обращаются к теме девства Пресвятой Богородицы. **Церковь прославляет Богородицу как Приснодеву**, то есть как сохранившую девство навсегда. Приснодечество Богородицы — одна из важных тем православного богослужения и богословия.

Термин «Богородица» подчеркивает значение Марии как Матери Бога. В лице Божией Матери человечество вышло навстречу Богу, восхотевшему спасти род человеческий. Оно принесло воплотившемуся Богу в дар от себя Мать Деву, как говорится в одном из рождественских церковных песнопений. Ее рождение от святых и праведных Иоакима и Анны стало завершением многовекового приуготовительного периода, в течение которого Бог избирал людей из среды народа израильского, а они отвечали на это избрание подвигом веры. **Святость Богородицы, Ее непричастность греху и страстям** — один из лейтмотивов святоотеческих проповедей и трактатов, посвященных Богородице.

В понимании посмертной судьбы Пресвятой Богородицы Православная и Католическая Церкви сходятся по существу, веруя в то, что **Она вместе с телом была вознесена на небо**. Эта вера исповедовалась богословами Востока и Запада на протяжении второй половины первого тысячелетия. Православная Церковь, в отличие от Католической, никогда не догматизировала учение о вознесении Пресвятой Богородицы на небо; тем не менее **вера**

в это событие является неотъемлемой частью Предания Православной Церкви.

Почитание Богородицы занимает исключительное место в православном богослужении. Богородичные праздники сопровождают верующего на протяжении всего церковного года, параллельно с праздниками Господскими, посвященными воспоминанию основных событий из жизни Спасителя. В Русской Православной Церкви широко распространены празднования в честь икон Божией Матери: Владимирской, Казанской, Смоленской, Тихвинской и многих других.

Учение о личном спасении

Спасение как обожение

Термин «*обожение*» не встречается в Священном Писании и мало знаком современному человеку. Гораздо понятнее и гораздо шире используется традиционный христианский термин «*спасение*». Данный термин указывает на спасение от чего-то: от греха, от власти дьявола, от смерти и ада. «Спасение» является антонимом «*гибели*». Однако в восточнохристианской традиции спасение воспринималось не только как исправление последствий грехопадения, как освобождение от власти дьявола, но прежде всего как осуществление той цели, к достижению которой человек призван как сотворенный по образу и подобию Божию. Для описания этой цели и средств к ее достижению восточные отцы использовали термин «*обожение*». В основе же своей **учение об обожении** — не что иное как **учение о спасении**, только выраженное на языке восточнохристианского богословия.

Тема обожения — центральный пункт богословия, аскетике и мистики православного Востока на протяжении почти двух тысячелетий вплоть до настоящего времени. Как говорит священномученик Иларион (Троицкий), «Церковь и теперь живет тем же идеалом обожения, которым жила она в древности, за который подвизались до крови ее выдающиеся богословы и учителя».

Эсхатологическое видение апостола Павла характеризуется мыслью о прославленном состоянии человечества после воскре-

сения, когда человечество будет преображено и восстановлено под своим Главой — Христом.

Эти новозаветные идеи получили развитие уже у богословов II века. Игнатий Антиохийский называет христиан «богоносцами» и говорит об их единении с Богом, причастности Ему. У *Иринея Лионского* мы находим формулы, подчеркивающие **взаимосвязь между уподоблением Бога человеку в воплощении и уподоблением человека Богу.**

Утверждение о том, что человек становится богом через воплощение Бога Слова, является краеугольным камнем учения об обожении последующих отцов Церкви. Терминологически это учение было разработано богословами александрийской традиции — Климентом, Оригеном и Афанасием Великим.

Идея обожения пронизывает учение *Григория Богослова* о Церкви и таинствах, его нравственное и аскетическое учение. По его словам, **обожение человека происходит в Церкви благодаря участию в таинствах крещения и Евхаристии.** Обожение, согласно Григорию, происходит благодаря любви человека к Богу. Путь к обожению лежит также через **активное добродетельное.**

В сирийской традиции концепцию обожения развивал *Ефрем Сирийский*. По его словам, Бог, создав человека, заложил в него способность быть «сотворенным богом». Учение об обожении занимает важное место в творениях Максима Исповедника. В обожении он видит **главное предназначение и призвание человека.**

Путь к обожению, наконец, лежит через молитву, аскетическое трудничество и мистический опыт, через восхождение ума к Богу, предстояние Богу в молитвенном созерцании.

Почитание святых

Почитание святых в Православной Церкви неразрывно связано с учением об обожении как о цели христианской жизни. **Почитание святых отличается от того поклонения, которое в православной традиции воздается только Богу.** Богословское обоснование прославления святых было окончательно сформулировано лишь в эпоху иконоборчества, поскольку до этой эпохи не возни-

кало ересей, оспаривавших это. Однако сама практика почитания святых существовала в Церкви с первых веков.

Отправным пунктом для нее послужил **культ апостолов и мучеников**, широко распространившийся как на Востоке, так и на Западе уже во II–III веках. Греческое слово, переводимое как «**мученик**», буквально означает «**свидетель**». Жизнь большинства апостолов закончилась мученически: они свидетельствовали о Христе не только своей проповедью, но и смертью. Вслед за апостолами тысячи других мучеников пополнили мартиролог Христианской Церкви, который вплоть до настоящего времени продолжает пополняться все новыми и новыми именами свидетелей Христовых.

Следующим по времени возникновению после культа апостолов и мучеников был **культ святителей** — епископов, которые прославились своей деятельностью по защите догматического учения Церкви против различных ересей. Культ святителей получил особенно широкое распространение в эпоху Вселенских Соборов, когда защита православного учения воспринималась Церковью как подвиг особой важности. К числу наиболее прославленных святителей эпохи Вселенских Соборов относятся Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский.

Широкое распространение **культа преподобных** связано прежде всего с развитием монашества в IV и последующих веках. Одним из наиболее прославленных преподобных мужей был Антоний Великий, чье житие составил святитель Афанасий Александрийский. Среди других египетских монахов особым почитанием пользовались Пахомий Великий, Макарий Великий, а также другие иноки, чьи изречения были записаны учениками и собраны в специальные книги, получившие названия «Апофтегм (изречений) пустынных отцов». В палестинских монастырях наибольшим почитанием пользовался Иларион Великий. Целую плеяду преподобных в конце первого и в первой половине второго тысячелетия дала Святая гора Афон — крупнейший центр византийского монашества. Множество преподобных отцов было прославлено и в Русской Церкви в течение всего второго тысячелетия.

Культ благочестивых императоров и благоверных князей — более поздний в сравнении с культом мучеников, святителей и преподобных. Своим происхождением он обязан тому положению, которое занимал византийский император в Церкви. Не обладая священным саном, император сохранял титул и считал своим долгом оказывать особое покровительство Церкви. В Византийской Церкви в качестве святых почитались равноапостольный император Константин Великий и его мать Елена, Феодосий Великий, Феодосий Младший и его жена Евдокия, Маркиан и Пульхерия, Лев Мудрый и его первая жена Феофано, Юстиниан и Феодора, Феодора (†ок. 867), Ирина (†1124). Традиция причисления царей и благоверных князей к лику святых была продолжена на Руси. В частности, одни из наиболее почитаемых русских святых — великая княгиня Ольга и креститель Руси князь Владимир.

Наиболее неординарным типом святости является **юродство** — добровольное принятие на себя человеком личины безумия. На Руси юродство получило значительно более широкое распространение, чем в Византии: в Московской Руси юродивые обладали большой социальной значимостью, нередко выступая с грозными инвективами в адрес власть имущих. Наиболее почитаемым русским юродивым является Василий Блаженный (†1552).

Одним из наиболее почитаемых в Православной Церкви святых является святитель Николай, архиепископ Мир Ликийских. О его реальной земной жизни известно не так много. Существует его житие с рассказами о различных чудесах, однако некоторые из этих рассказов заимствованы из жития другого святого — Николая, епископа Пинарского, жившего в VI веке. В житии святителя Николая рассказывается о том, как он принимал участие в I Вселенском Соборе (325 г.), на котором ударил еретика Ария, за что был лишен сана, но впоследствии восстановлен в епископском достоинстве. Этот эпизод отсутствует в дошедших до нас документах Собора, хотя в полном составе материалы Собора не сохранились.

В раннехристианской Церкви не было никакой процедуры канонизации святых. Культ того или иного святого возникал стихийно, и для почитания мученика или святого не требовалось

специальной санкции: вся община во главе с местным епископом принимала в нем участие.

В Русской Церкви от времени крещения Руси вплоть до середины XVI века причисление к лику святых оставалось главным образом прерогативой местных архиереев, хотя почитание некоторых святых приобрело общерусский характер (Борис и Глеб, князь Владимир и княгиня Ольга, Антоний и Феодосий Печерские). На Московских Соборах 1547 и 1549 годов было канонизировано для общецерковного почитания 39 святых, а в период между этими Соборами и установлением синодального строя — еще около 130 святых. В синодальный период канонизация стала исключительной прерогативой высшей церковной власти, а процедура канонизации значительно усложнилась и формализовалась. Число святых, канонизированных в синодальный период, незначительно. Исключительным событием в жизни Церкви стала канонизация в 1903 году по инициативе императора Николая II преподобного Серафима Саровского — подвижника, которого к тому времени почитала вся Россия.

В советский период вплоть до 1988 года Русская Церковь была фактически лишена возможности совершать канонизации святых. В 1960-е и 1970-е годы в святцы Русской Церкви были внесены имена лишь нескольких святых, которые либо уже были канонизированы в других Поместных Православных Церквях (Иоанн Русский, Герман Аляскинский), либо предложены для канонизации другими Церквями (Николай Японский, Иннокентий Московский). Многие святые, пользовавшиеся всецерковным почитанием, такие как Иоанн Кронштадтский и блаженная Ксения Петербургская, не могли быть канонизированы из-за прямого запрета властей (Иоанн Кронштадтский как монархист и «черносотенец», блаженная Ксения как «кликуша» и «сумасшедшая»). Разумеется, невозможно было ставить вопрос о прославлении новомучеников Российских, так как официальные власти отрицали сам факт гонений на Церковь.

В 1988 году, когда праздновалось 1000-летие Крещения Руси, Поместный Собор Русской Православной Церкви причислил к лику святых для общецерковного почитания 8 подвижников

благочестия, в том числе тех, которые еще в дореволюционный период почитались в качестве местночтимых. Кандидатуры святых для канонизации на Соборе 1988 года были одобрены Советом по делам религий. В дальнейшем по мере ослабления советского режима влияние властей на процесс канонизации было практически сведено к нулю, и уже в 1989 году Церковь смогла канонизировать патриарха Тихона, а в 1990-м — Иоанна Кронштадтского. С 1992 года началась поименная канонизация новомучеников и исповедников Российских, продолжающаяся по сей день. На Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года все новомученики и исповедники Российские, как известные по именам, так и неизвестные, были причислены к лику святых.

О Церкви Христовой

Единство и святость Церкви

Православная экклезиология (учение о Церкви) складывалась на протяжении столетий и до сих пор находится в стадии формирования. Внятное и исчерпывающее определение Церкви в святоотеческой литературе отсутствует, и на вопрос о том, что такое Церковь, трудно найти ответ у отцов и учителей Церкви. Святитель Филарет Московский в своем Катехизисе определяет Церковь как «от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами». При всей формальной правильности этого определения оно не является ни святоотеческим, ни основанным на Священном Писании, ни исчерпывающим. Церковь — не просто общество людей, объединенных одной верой, одной «идеологией», Церковь — не простая совокупность иерархии и мирян, участвующих в богослужении и таинствах. Церковь — это реальность, природа которой не поддается словесному определению.

О единстве Церкви как Тела, Главой которого является Христос, а членами все христиане, неоднократно говорил в своих Посланиях апостол Павел. По учению апостола Павла, **Церковь едина, потому что, будучи Телом Христовым, она скрепляет верующих единством веры, крещения, Евхаристии и причастия Святого Духа.**

Основные постулаты учения о Церкви — **вне Церкви нет спасения**; единство Церкви обеспечивается единством епископата; Церковь не утрачивает единство, когда от нее отступают еретики и раскольники, — навсегда вошли в сокровищницу церковного Предания и легли в основу православной экклезиологии. Православная Церковь всегда отвергала возможность разделения единой Церкви на несколько самостоятельных Церквей, обладающих неким внутренним, скрытым единством при отсутствии видимого единства иерархии и таинств.

Основные положения православного учения о единстве Церкви были сформулированы в эпоху Вселенских Соборов, и последующие века не добавили к этому учению чего-либо принципиально нового. Однако расколы второго тысячелетия поставили перед Православной Церковью задачу осмысления темы единства и церковных разделений в новом историческом контексте. После Великого раскола 1054 года Православной Церкви надлежало сформулировать свое отношение к Католической Церкви, а после возникновения Реформации — к протестантизму.

При рассмотрении темы единства Церкви необходимо сказать о том, что Православная Церковь всегда отождествляла себя с единой Святой, Соборной и Апостольской Церковью, о которой говорится в Символе веры, все же остальные христианские конфессии рассматривались ею как отпавшие от церковного единства. Наличие в христианском мире расколов и разделений является исторической трагедией христианства и противоречит заповеди Христа о единстве Тела Христова.

Для понимания святости Церкви важен ее образ как чистой и непорочной девы. По апостолу Павлу, Церковь «свята и непорочна»: будучи создана Святым Богом, она является носительницей Божественной святости. К этой святости приобщаются все члены Церкви. Речь здесь идет не о личной святости каждого христианина, а о том, что христиане — это те, кто призваны быть святыми через приобщение к святости Божией, подаваемой им через Церковь, Евхаристию и другие таинства, через причастие Святого Духа.

В чем выражается святость Церкви? Прежде всего в том, что она **непогрешимо хранит учение Христа**. Гарантами богословской

непогрешимости Церкви являются Дух Святой, действующий в ней, и апостольское преемство иерархии.

Святость является призванием каждого человека, и Церковь выдвигает личную святость не только как идеал, но и как норму. В то же время Церковь никогда не требовала святости в качестве неперемennого условия членства. Подражая Богу, Который повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф. 5, 45), Церковь с любовью относится ко всякому человеку — и праведнику, и грешнику. Грех воспринимается как болезнь, и Церковь не отсекает больные члены, но исцеляет их.

Соборность Церкви

В Символе веры Церковь названа соборной: этим словом на славянский язык переведено греческое, буквально означающее «всеобщая», «всеобъемлющая», «вселенская». Для перевода в русской научно-богословской литературе чаще всего употребляется слово «кафолическая» (латинскую версию того же слова — «католическая» — зарезервировала для себя Римско-Католическая Церковь).

Церковь является кафолической, поскольку распространена по всему миру, открыта для каждого человека вне зависимости от его этнического происхождения и социального положения. Термин «кафолическая» кроме того употребляется для отличия истинной Церкви от еретических сообществ. Каждая Поместная Церковь, то есть Церковь конкретного места, входит в состав Церкви Вселенской.

Идея Поместной Церкви, возглавляемой епископом, который обычно избирается всей Церковью, но облачается при этом харизматической и апостольской функциями как преемник Петра, есть доктринальное обоснование соборности, как это вошло в практику с III века. Ибо евхаристическая экклезиология предполагает, что каждая Поместная Церковь, хотя ей принадлежит полнота кафоличности, всегда находится в единении и содружестве со всеми другими Церквами, причастными той же кафоличности. Епископы не только несут нравственную ответственность за эту общ-

ность: они соучаствуют в едином епископском служении... Каждый епископ совершает свое служение вместе с другими епископами, потому что оно тождественно служению других и потому что Церковь одна.

Таким образом, Поместная Церковь хотя и кафолична во всей полноте, не самодостаточна: ее кафоличность реализуется в общении с другими Поместными Церквями. Ярким подтверждением этого является тот факт, что епископ не может рукоположить своего преемника: согласно древней канонической практике, епископ одной Поместной Церкви (епархии) избирается народом Божиим, но поставляется епископами соседних епархий.

Здесь уместно сказать о том, что славянское слово «соборность» прочно вошло в современный церковный язык и широко используется не только в русском, но и в других европейских языках (в том числе даже в греческом) не столько в качестве синонима кафоличности, сколько в своем собственном качестве — как термин, указывающий на соборную структуру Церкви, ее соборное управление.

В XX веке учение о соборности достаточно эффективно использовалось православными богословами в полемике с католичеством. Сложилась даже традиция противопоставлять соборность Православия римскому папизму. Многие православные уверены в том, что в Православной Церкви высшей властью обладает Собор, тогда как в католицизме высшая власть принадлежит папе; в Православии гарантом богословской непогрешимости является соборный разум Церкви, тогда как в католичестве непогрешимость усваивается Римскому епископу.

Такие противопоставления, однако, страдают известным схематизмом и в содержательном плане требуют существенных уточнений. Православные категорически не приемлют идею папской непогрешимости, однако они вовсе не считают непогрешимым церковный Собор. В истории были «разбойничьи соборы», которые обладали всеми признаками Вселенских, однако постфактум Церковь их отвергла. Никакой внешний атрибут, как показывает история Церкви, не может гарантировать беспрепятственное осуществление соборности.

Соборность, согласно православному пониманию, проявляется в том, что все **епископы, несмотря на возможную разницу в положении, звании и значимости, равны между собой**. Предстоятель Поместной Церкви (патриарх, митрополит или архиепископ) является первым среди равных: в sacramентальном плане, так же как и в плане богословской непогрешимости, он отнюдь не выше и не лучше других епископов.

Соборность в Церкви существует не только на уровне епископов, но и на уровне низшего клира и мирян. В Поместном Соборе 1917–1918 годов миряне участвовали в качестве полноправных делегатов и играли весьма существенную роль. Однако это было очевидным нововведением, поскольку все Соборы Древней Церкви — как Вселенские, так и Поместные — были Соборами епископов, и миряне в них не участвовали. Исключение составляли император (как верховный первосвященник) и чиновники, назначенные для поддержания порядка, а также, возможно, секретари и писари, присутствовавшие на Соборах без права голоса.

О посмертной участи человека и последних судьбах мира (эсхатология)

Смерть как переход в вечность

Тема смерти разделяет человечество на два лагеря: тех, кто верит в «загробную жизнь», и тех, кто в нее не верит. Религиозный человек, к какому бы вероисповеданию ни принадлежал, признает существование жизни после смерти, даже если представления о том, какой именно будет эта жизнь, значительно отличаются одно от другого в разных религиях. Безрелигиозный человек, напротив, отрицает загробное существование, полагая, что жизнь человека вмещается исключительно во временной промежуток между рождением и смертью. Расхождение между религиозным и безрелигиозным мировоззрением ни в одной другой области не является столь же радикальным и очевидным.

Это расхождение влияет прежде всего на представление о жизни, ее смысле и цели. Нерелигиозный человек стремится прожить на земле как можно дольше, «взять от жизни все», так как пола-

гает, что за порогом смерти — небытие, пустота. В христианской традиции, напротив, земная жизнь не считается абсолютной ценностью, так как христиане исходят из перспективы вечного бытия.

Для неверующего человека смерть — это катастрофа и трагедия, разрыв и разлом. Для христианина же смерть — не катастрофа и не зло. Смерть — это «успление», временное состояние разлучения с телом до окончательного воссоединения с ним.

В христианстве смерть рассматривается, с одной стороны, как **последствие грехопадения**: Бог создал людей бессмертными, но в результате уклонения от исполнения заповеди Божией люди стали смертными и тленными. С другой же стороны, у некоторых отцов Церкви присутствует мысль о том, что **смерть является благословением Божиим**, ибо через смерть лежит путь к воскресению и вечной жизни.

Второе Пришествие Христа

Основным фокусом христианской эсхатологии является Второе Пришествие Христа. **Вся история христианства разворачивается в период времени между Первым и Вторым Пришествием Спасителя.** В эту историю вплетены судьбы всех людей — и живых, и умерших. Ожидание Второго Пришествия объединяет Церковь странствующую и Церковь торжествующую. В ожидании Второго Пришествия пребывают и те, кто жил до Христа, в частности ветхозаветные праведники.

Второе Пришествие Христа будет радикальным образом отличаться от Его первого явления. В первый раз Христос пришел на землю в образе раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек (Флп. 2, 7), во **второй же раз Он придет во славе и величии Своего Божества.**

Второе Пришествие Спасителя будет внезапным и неожиданным, оно застанет врасплох тех, кто не готовится к нему. Отсюда призыв к постоянному бодрствованию: *«О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один... Итак, бодрствуйте, ибо не знаете, в какой час Господь ваш придет»* (Мф. 24, 36, 42; Мк. 13, 32, 35).

Книга Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова, является символическим описанием Второго Пришествия Христа и событий, непосредственно предвещающих его и следующих за ним. Лейтмотивом Апокалипсиса является борьба между добром и злом, завершающаяся окончательной победой добра. Книга заканчивается описанием нового Иерусалима, небесного града, в котором царствует Агнец и где праведники наслаждаются вечным блаженством.

Слово *«апокалипсис»* (буквально означает *«откровение»*) в восприятии современного человека устойчиво ассоциируется с ужасами и катастрофами, которые должны предшествовать концу мировой истории. Такое восприятие не чуждо и некоторым православным христианам, в сознании которых мысль о «конце света» вызывает ужас, а образ антихриста едва ли не вытесняет образ Христа как Победителя ада и смерти, Спасителя и Искупителя рода человеческого. Отсюда попытки угадать дату пришествия антихриста, многочисленные предсказания о близости конца света, паника вокруг числа шестьсот шестьдесят шесть, нагнетание атмосферы страха и подозрительности. При этом, однако, упускается из виду, что «главным героем» Второго Пришествия будет именно Христос, а не антихрист, и само **Второе Пришествие** будет не моментом поражения, а **величайшим моментом славы Божией, победы добра над злом, жизни над смертью и Христа над антихристом**. Не случайно тема победы — один из лейтмотивов Апокалипсиса. В этой победе будут участвовать все те, кто во всемирной битве между добром и злом занял сторону добра. Они, по словам Апокалипсиса, воссядут на престоле вместе с Сыном Божиим и сами станут сынами Божиими, они будут облечены в белые одежды, и имена их будут вписаны в книгу жизни.

Всеобщее воскресение

Догмат о всеобщем воскресении — один из тех христианских догматов, которые наиболее трудны для рационального восприятия. Всевластие смерти, ее неумолимость и непоправимость представляются настолько очевидным фактом, что учение о воскресении может показаться противоречащим самой реальности.

Разложение и исчезновение тела после физической смерти, как кажется, не оставляет никаких надежд на его последующее восстановление. К тому же учение о воскресении тела противоречит большинству философских теорий, существовавших в дохристианскую эпоху, в частности греческой философии, которая в качестве величайшего блага рассматривала освобождение от тела, переход в чисто духовное, ноуменальное состояние.

Между тем учение о всеобщем воскресении является сердцевинной христианской эсхатологии. Без этого учения христианство теряет смысл, так же как без веры в воскресение Христа, по словам апостола Павла, тщетной оказывается христианская проповедь.

Христианское учение о воскресении мертвых основано прежде всего на факте воскресения Христа, на словах Христа о воскресении и на апостольской проповеди. Однако уже в Ветхом Завете присутствуют многочисленные пророчества о воскресении мертвых. Характерно, что речь, как и в христианской традиции, идет именно о телесном воскресении, причем это воскресение рассматривается в нравственном аспекте — как воздаяние за дела, совершенные при жизни.

Апостол Павел был первым христианским богословом, который придал учению о воскресении мертвых вид системы: все последующее развитие христианского учения о воскресении покоится на тех основаниях, которые были заложены Павлом. Воскресение мертвых, по учению апостола, наступит при Втором Пришествии Христа.

В послепостольский век тема воскресения мертвых продолжает играть ведущую роль в проповеди христианских авторов и апологетов.

Свидетельства из Священного Писания и сочинений христианских авторов II–IV веков показывают, что восточнохристианская традиция вполне единодушна в понимании всеобщего воскресения. Она утверждает, что **воскресение охватит всех людей, вне зависимости от вероисповедания, национальности, нравственного состояния**, но только для одних это будет «воскресение жизни», а для других — «воскресение осуждения». Воскрешены будут тела людей, однако эти тела приобретут новые свойства —

нетление и бессмертие. Тело воскресшего человека освободится от всех последствий тления, от всех увечий и несовершенств. Оно будет светлым, легким и духовным, подобным телу Христа после Его воскресения.

В воскресении мертвых, по учению Православной Церкви, будет участвовать не только все человечество, но и вся природа, весь сотворенный космос. Согласно этому учению, природа страдает вместе с человеком, но и воскреснет и преобразится она в тот момент, когда воскреснут и преобразятся тела людей. Судьба природы и мироздания неотделима от судьбы человека: таков смысл новозаветного эсхатологического учения. После Второго Пришествия Христа мир и природа не исчезнут, но преложатся в новое небо и новую землю.

Страшный Суд

Представление о том, что человек будет судим за свои поступки, присутствовало уже в Ветхом Завете. Однако именно в Новом Завете учение о посмертном воздаянии и о Страшном Суде раскрывается с наибольшей полнотой. Сам Христос неоднократно говорит ученикам о том, что *«Он придет во славе Отца Своего с Ангелами Своими, и тогда воздаст каждому по делам его»* (Мф. 16, 27). Критерием, по которому праведники будут отделены от грешников, являются дела милосердия по отношению к ближним.

Страшный Суд, согласно учению Христа, относится не только к эсхатологической реальности. Вера во Христа и исполнение Его слова уже здесь, в земной жизни, становятся залогом спасения человека, тогда как неверующий во Христа и отвергающий Евангелие уже здесь осуждается на погибель. Разделение на овец и козлов происходит именно на земле, когда одни люди выбирают свет, а другие тьму, одни следуют за Христом, другие отвергают Его, одни делают добрые дела, другие становятся на сторону зла.

Согласно учению Православной Церкви, **на Страшный Суд предстанут все без исключения люди — христиане и язычники, верующие и неверующие.** Уже в апостольских Посланиях присутствует мысль о том, что верующие во Христа будут судимы

с особенной строгостью. Что же касается лиц, находящихся вне Церкви, то они, по учению апостола Павла, будут судимы в соответствии с законом совести, написанным в их сердцах. Речь идет о том естественном нравственном законе, который вложен в человека Богом и который называется совестью.

Учение об адских муках на протяжении многих столетий было предметом богословских дискуссий на христианском Востоке и Западе. В ходе этих споров ставились, в частности, следующие вопросы: возможно ли изменение посмертной судьбы грешника и его освобождение из ада; являются ли мучения грешников в аду вечными или они носят временный характер; как вечные мучения грешников в аду сочетаются с представлением о беспредельной и неизреченной любви Божией к человеку?

Западная и восточная богословские традиции не всегда одинаково отвечали на эти вопросы. В частности, на Западе под влиянием блаженного Августина и ряда других латинских отцов сформировалось учение о чистилище — некоем промежуточном месте между раем и адом, или, скорее, особом отделении ада, где грешники подвергаются очистительному огню. Это учение базируется на представлении о том, что все грехи подразделяются на две категории: смертные и прощательные; человек, совершивший смертный грех и умерший без покаяния, оказывается в аду и претерпевает мучения, избавление от которых невозможно; тот же, кто повинен лишь в прощательных грехах, попадает после смерти в чистилище, где претерпевает очистительные страдания в течение определенного периода, по окончании которого он может быть переведен в рай. Юридизм учения о чистилище вызывал неприятие и отторжение на православном Востоке, где всегда считали, что милосердие Божие не может быть ограничено лишь какой-то одной категорией умерших. Православная эсхатология исходит из того, что до Страшного Суда благие изменения возможны в судьбе любого грешника, находящегося в аду. В этом смысле можно говорить о том, что Православие с большим оптимизмом, чем католичество, смотрит на посмертную судьбу человека и никогда не закрывает дверь спасительного Царства Божия для кого бы то ни было. До тех пор пока окончательный приговор Судии не про-

изнесен, сохраняется надежда для всех усопших — надежда на избавление от вечных мук и вхождение в Царство Небесное.

Церковь верит в то, что в конечном итоге Бог будет «всё во всём», что смерть будет окончательно побеждена и упразднена, что наступят «новое небо» и «новая земля». Эта вера основана на целом ряде свидетельств Священного Писания Нового Завета, говорящих о конечном изменении и преображении всей твари.

Жизнь будущего века является «постоянным и неизреченным покоем в Боге». Эта жизнь «не имеет конца или изменения». Телесная активность там заменяется умственной деятельностью, которая есть «усладительный взгляд и нерассеянное видение». Ум человека в Царстве Небесном будет занят созерцанием красоты Божией в состоянии непрестанного изумления. В будущее блаженство никто не войдет по принуждению: каждый должен сделать свой собственный выбор в пользу Бога. Этот выбор делается людьми в земной жизни и выражается в отказе от страстей и в покаянии.

Христианские нормы нравственности

Декалог и его новозаветное осмысление

Декалог, или Десять заповедей — это религиозно-нравственные предписания, которые пророк Моисей получил от Бога на горе Синай. Как свидетельствует ветхозаветная книга Исход, эти десять заповедей Бог Сам начертал на двух каменных скрижалях, которые называются также в Библии «*скрижалями откровения*» (Исх. 31, 18) и «*скрижалями завета*» (Втор. 9, 9–11). Священное Писание говорит, что заповеди были даны пророку Моисею после его 40-дневного пребывания на горе Синай.

Эти установления были своего рода договором, заветом между Богом и Его народом: «...Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19, 5–6).

Десять заповедей суть следующие (Исх. 20, 2–17):

1. *Я Господь, Бог твой; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим.*

2. *Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.*
3. *Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.*
4. *Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришелец, который в жилищах твоих. Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них; а в день седьмой почил. Посему благословил Господь день субботний и освятил его.*
5. *Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.*
6. *Не убивай.*
7. *Не прелюбодействуй.*
8. *Не кради.*
9. *Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.*
10. *Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего.*

Христианское отношение к Декалогу определяется общим новозаветным пониманием смысла и духовного значения ветхозаветного закона в истории человеческого спасения. Так, апостол Павел свидетельствует, что Закон Моисеев был дан людям для того, чтобы они осознали свою греховность. Грех существовал и до дарования заповедей на горе Синай, но мог быть познан человеком лишь через соблюдение закона. Закон был явлен людям как воля Божия о человеке, соответственно, его неисполнение было равносильно преступлению против этой воли, самоотторжению

от Божественного замысла. Вместе с тем, по слову апостола Павла, ни один человек не способен исполнить закон до конца и *его делами не оправдается никакая плоть* (Гал. 2, 16).

Ветхозаветный закон, как пишет апостол, был лишь *«детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса»* (Гал. 3, 24–26).

В соответствии с христианским пониманием **Закон Моисеев имеет предуготовительный характер**, является вспомогательным средством для человечества, ожидающего пришествия Мессии. Только Сын Божий, пришедший в мир, чтобы *искупить нас от клятвы закона* (Гал. 3, 13), дарует людям полноту Божественного Откровения, которое отныне призвано не столько выявлять в человеке грех и неправду, сколько призывать его к истинному совершенству (Мф. 5, 48).

Христос во время земной жизни не только выражал Свое уважительное отношение к ветхозаветным установлениям и предписывал Своим ученикам следовать этим заповедям, но и даже **значительно усилил некоторые из них**. Так, например, в Нагорной проповеди Иисус свидетельствовал: *«Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить»* (Мф. 5, 17). Говоря о заповеди «не убивай», Христос придает ей новое звучание: *«Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду»* (Мф. 5, 21–22). Так же усилена Им была и заповедь о недопустимости совершать прелюбодеяние: *«Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»* (Мф. 5, 27–28).

В таком же усилительном ключе понимаются и следующие за этими словами призывы Христа не клясться, не отвечать злом на зло и не ненавидеть своих врагов (см.: Мф. 5, 33–47).

Читающим эти строки из Нагорной проповеди впервые может показаться, что здесь Христос явным образом противопоставляет Свои слова ветхозаветным установлениям. Но это не так. У Бо-

жественного закона Единый Законодатель. И если Закон Моисеев запрещал иудеям лишь внешние проявления греха, то Христос говорит о причине и источнике наших греховных поступков — состоянии нашего ума и сердца. «Не клянись» — значит и не требуй клятвы. Если человек старается говорить всегда правду, то его слова не нуждаются в клятве. Если же он лжет, то и клятва его не надежна. Ветхозаветные слова «око за око и зуб за зуб» предполагали пропорциональное нанесенному ущербу наказание, симметричный акт возмездия. Мерой наказания полагается равенство страданий, чтобы из опасений потерпеть то же пресечь саму возможность совершения преступления. Вместе с тем, отмщение не служило прекращению зла, а лишь усиливало его, поскольку обидчик и потерпевший вступали в отношения непримиримой и нескончаемой вражды. Христос же говорит о том, что лишь любовь и кротость способны загасить это пламя зла, лишь они могут не дать ему разгореться сильнее.

Примечательно и отношение Спасителя к ветхозаветному установлению о соблюдении покоя в субботу. Евангелисты свидетельствуют о том, что Христос никогда не нарушал субботы, но в отличие от буквалистского фарисейского понимания этой заповеди, в соответствии с которым хранение покоя в этот день являлось самоцелью, Господь Иисус указывал на то, что покой от суеты и повседневных дел является лишь средством для должного освящения данного дня, для особой деятельности, для благотворения и милосердия, для особого служения Богу. А потому «суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2, 27). Подтверждая Свои слова личным примером, Христос многие Свои чудеса и исцеления совершал именно в субботний день (например, исцеление сухорукого, слепорожденного или скорченной женщины).

Еще один важный аспект христианского отношения к Декалогу заключается в том, что с обретением полноты Божественного Откровения, свершившегося в воплощении Сына Божьего и Его Искупительном подвиге, **ветхозаветные заповеди отныне не считаются основным содержанием завета между Богом и человеком.** Христос указывает, что главными нравственными заповедями, покрывающими содержание всех остальных десяти, являются

следующие: *«Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя»* (Мф. 22, 37–40). Именно на них, по слову Господа, *«утверждается весь закон и пророки»* (Мф. 22, 40).

Таким образом, сохраняя духовное преемство с Законом Моисеевым, Иисус Христос наполняет его новыми глубокими смыслами, поднимает планку нравственных требований на неизмеримую высоту, призывая человека в первую очередь следовать не букве, а духу закона, сообразуя свои действия с заповедями любви к Богу и ближним.

Заповеди блаженств

В Нагорной проповеди Иисус подтвердил преемство Нового Завета с Ветхим и раскрыл человечеству в полноте глубинное содержание Моисеева Закона. Нагорная проповедь — это своего рода квинтэссенция Евангельского учения, сформулированного в виде так называемых «заповедей блаженств».

Христос произнес эту проповедь в ответ на ожидания и чаяния евреев, предполагавших, что Мессия принесет богоизбранному народу политическую свободу от римского владычества, поработит Израилю все земные народы, дарует земное блаженство и благополучие, положив конец его страданиям и унижениям. И Господь отвечает на эти мысли и чувства, открывая людям, что есть настоящее счастье и блаженство.

Наиболее полно Нагорная проповедь изложена в 5-й главе Евангелия от Матфея. Приведем здесь текст самих заповедей блаженств, которые составляют лишь часть этой проповеди:

«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

*Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.
Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать
и всячески неправедно злословить за Меня.
Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах:
так гнали и пророков, бывших прежде вас».*

Девять заповедей блаженств гармонично дополняют ветхозаветный Декалог. Но если десять предписаний Моисеева Закона говорят в основном о внешней форме поступков и категорично запрещают делать нечто, то в заповедях блаженств речь идет о внутреннем настрое человеческой души, сами же заповеди преподносятся не в качестве нравственного императива, а как условия, выполнив которые, человек обретает подлинное счастье и вечное блаженство.

Таким образом, Христос говорит нам о том, что для того, чтобы достигнуть Царствия Божия уже на земле, человеку необходимо в первую очередь переродиться внутренне: осознать в полной мере свою духовную нищету и смириться; плакать о своих грехах и в итоге обрести душевный мир и утешиться; видя свою греховность, сделаться кроткими, незлобивыми и наследовать землю в жизни вечной; стремиться исполнить правду Божию и достигнуть праведности; подражать Милостивому Господу в делах милосердия и получить высшее оправдание; сокрушаясь о своих грехах и совершая добрые дела, очистить свое сердце и духовным оком узреть Самого Бога; подражая Сыну Божьему, примирившему мир с Богом, стремиться водворять везде мир и врачевать вражду и разделения; утверждая же правду Божию, претерпеть скорби от мира, который будет изгонять из своей среды такого человека, но и это переносить стойко и мужественно, надеясь обрести высшую награду на небесах.

V. Православное богослужение и практика личного благочестия

Церковные Таинства и обряды

Понятие «Таинства» имеет долгую историю в восточнохристианской Церкви. В современном православном словоупотреблении **Таинством называется одно из священнодействий, в которых верующему подается благодать Святого Духа.**

Первой попыткой систематизации (и схематизации) церковных таинств стал трактат *Дионисия Ареопагита* «О церковной иерархии». В этом трактате двум тройственным иерархиям священных степеней соответствуют две тройственные иерархии Таинств: 1) Просвещение (Крещение, включая помазание миром); 2) Соборание (Евхаристия); 3) освящение мира; 4) посвящение лиц священных; 5) монашеское посвящение (постриг); 6) тайнодействие над усопшим (отпевание). В том же порядке, ссылаясь на «всемудрого Дионисия», Таинства перечисляет преподобный Феодор Студит¹.

Учение о семи Таинствах заимствовано из средневекового латинского богословия и не имеет параллелей в творениях восточных Отцов Церкви первого тысячелетия. На Западе оно сформировалось к XII веку и было догматизировано на Лионском соборе 1274 года и Флорентийском соборе 1439 года (отметим, что на обоих соборах была заключена уния между православными и латинянами).

На православном Востоке учение о семи Таинствах появляется в третьей четверти XIII века, причем появляется именно в качестве попытки приспособления православного учения к католическому. В 1267 году император Михаил Палеолог направляет папе Римскому Клименту IV «Исповедание веры», целью которого было заключение унии с латинянами: в это «Исповедание» вошло учение о семи Таинствах, наряду с другими католическими догматами, в частности, о чистилище.

¹ Феодор Студит. Письмо 2, 165. PG 99, 1524 AB.

В XIV веке о Таинствах говорят в своих сочинениях святители Григорий Палама и Николай Кавасила, однако ни один из них не дает список из семи Таинств. Такой список появляется лишь в XV столетии у святого Симеона Солунского, который упоминает следующие Таинства: Крещение, миропомазание, Евхаристия, покаяние, священство, брак, елеосвящение. Однако в раздел, посвященный покаянию, он включает полное описание монашеского пострига¹. Лишь в XVII веке учение о семи Таинствах становится на православном Востоке общепринятым.

В конце XIX и в XX веке, параллельно с возрождением интереса к творениям Отцов Церкви, православное богословие начало освобождаться от искусственного и схематичного представления о Таинствах, характерного для средневекового латинства. Вклад в это переосмысление внесли богословы «парижской школы», такие как архимандрит Киприан (Керн), протопресвитер Александр Шмеман и протопресвитер Иоанн Мейендорф.

Современное словоупотребление различает Таинства и обряды. К числу последних относятся священнодействия, которые по всем признакам сходны с Таинствами, однако не включены в указанное седмичное число. Разделение на Таинства и обряды настолько же условно, насколько условно выделение семи таинств из всех церковных священнодействий. Некоторые современные богословы называют обряды «меньшими Таинствами», тем самым подчеркивая их сакраментальный, таинственный характер². Количество существующих церковных обрядов не поддается исчислению. Некоторые обряды существовали в древности, но вышли из употребления; другие, напротив, создаются на наших глазах.

Итак, остановимся подробнее на Таинствах, существующих в Православной Церкви:

- Таинство Крещения;
- Таинство Миропомазания;
- Таинство Евхаристии (Причащения);
- Таинство Покаяния;
- Таинство Священства;

¹ См.: Симеон Солунский. О покаянии. (О Таинствах 265–275). PG 155, 489 A–504 B.

² См., например: McGuckin. The Orthodox Church. P. 277.

- Таинство Брака;
- Таинство Елеосвящения.

Крещение и Миропомазание

Крещение является Таинством, которое открывает уверовавшему во Христа вход в Церковь. Без принятия Крещения невозможно быть православным христианином. В современной практике Православной Церкви в чинопоследование Таинства Крещения инкорпорировано также Таинство Миропомазания. Уже в апостольские времена Крещению предшествовало **оглашение**. При жизни апостолов оно чаще всего было кратким и не продолжалось более нескольких часов или нескольких дней.

Во время совершения Таинства верующий во Христа через троекратное погружение в воду, сопровождаемое призыванием имени Святой Троицы — Отца и Сына и Святого Духа, омывается от первородного греха, а также от грехов, содеянных им до Крещения, и возрождается в новую, духовную жизнь спасительной благодатью Святого Духа.

Таинство Крещения было установлено Самим Господом Иисусом. Исторически христианскому Крещению предшествовало Крещение Иоанново, о котором рассказывается в Евангелии (Мф. 3, 1–12; Мк. 1, 4–8; Лк. 3, 3–17). Это Крещение по форме напоминало ритуальные омовения, распространенные в иудейской среде.

Насколько можно судить по Евангелию, Иисус, крестившись от Иоанна, тоже начал крестить. По крайней мере, в одном месте Евангелие от Иоанна прямо говорит о том, что Иисус жил с учениками в земле Иудейской и крестил, в то время как Иоанн *крестил в Еноне, близ Салима* (Ин. 3, 22–23). В другом месте того же Евангелия, правда, уточняется, что *Сам Иисус не крестил, а ученики Его* (Ин. 4, 2). Как бы там ни было, это первоначальное Крещение, вероятнее всего, и по форме и по содержанию напоминало Иоанново¹.

¹ Ср. Тертуллиан. О Крещении 11: «Крещение совершали ученики Его как помощники, как Иоанн Предтеча, тем же Крещением Иоанна. И не может быть иного мнения, ибо не существует иного Крещения, чем после Христа. Оно, конечно, не могло быть дано учениками, так как Господь не достиг еще тогда вершин Своей славы, и не сообщил еще действительности Крещению».

Возносясь на небо после Своего воскресения, Иисус заповедал ученикам: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28, 19); *кто будет веровать и креститься, спасен будет* (Мк. 16, 16). По прямому повелению Учителя ученики стали проповедовать и принимать уверовавших в общину через Крещение. Именно Крещение — погружение в воду — стало тем актом, который знаменовал собой вступление в Церковь, именно Крещение открывало путь к участию в Евхаристии, к полноценному участию в церковной жизни.

Освобождая человека от греха, Крещение в то же время обязывает его к тому, чтобы он не возвращался к прежним грехам. **Крещение является лишь первой ступенью восхождения души к Богу**, и если за ним не следует обновление всей жизни, духовное перерождение, решительный отказ от дел «ветхого человека», то оно не приносит плода. Если же Крещение было только формальностью, данью традиции или моде, и человек продолжает жить как язычник или неверующий, он лишается всех плодов Таинства, отлучает себя от Христа и извергает себя из Церкви.

Сразу после Крещения совершается самое короткое из всех церковных таинств — **Таинство Миропомзания**. Оно длится около одной минуты и включает в себя произнесение краткой формулы и помазание новокрещенного святым миром — особым составом из благовонных масел. Формула Миропомзания состоит из четырех слов: «Печать Дара Духа Святаго». Помазываются лоб, глаза, ноздри, уши, рот, грудь, руки и ноги¹.

Обряд помазания христианская Церковь унаследовала **от ветхозаветных времен**. Помазание миром было важным элементом древнееврейского религиозного обихода. Помазывались некоторые предметы культа, например, жертвенник, благодаря этому ставившийся «святыней великой» (Исх. 29, 36–37; 30, 26–29). Миром помазывали священников (Исх. 30, 30–31; Лев. 8, 12). Термин «по-

страстями и воскресением. Ибо ни смерть наша не могла быть уничтожена ничем, кроме страдания Господа, ни жизнь восстановлена без Его Воскресения (Рим. 6, 4–5)».

¹ Кирилл Иерусалимский упоминает о помазании лба, глаз, ушей и ноздрей (Почтение тайноводственное 3, 4). Канонические правила говорят о помазании лба, глаз, ушей, ноздрей и уст (7-е правило Второго Вселенского собора, 95-е правило Шестого Вселенского собора).

мазание» применялся по отношению к пророкам (Ис. 61, 1)¹. Особое значение придавалось помазанию на царство: оно совершалось пророком (1 Цар. 10, 1; 16, 13; 4 Цар. 9, 6) или священником (3 Цар. 1, 39; 4 Цар. 11, 12).

Помазание неоднократно упоминается в апостольских посланиях. Обращаясь к христианам, апостол Иоанн говорит: «*Вы имеете помазание от Святого... Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает*» (1 Ин. 2, 20, 27). Апостол Павел пишет Коринфянам: «*Утверждающий нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши*» (2 Кор. 1, 20–21).

В IV веке толкование Таинства Миропомазания дает святитель Кирилл Иерусалимский, посвятивший этому таинству отдельную беседу: «Удостоившись этого святого Миропомазания, вы называетесь христианами, оправдывая возрождением и самое имя. Ибо прежде нежели вы сподобились этой благодати, вы не были достойны этого наименования, а стремились к тому, чтобы вам быть христианами»². Помазание, по словам Иерусалимского святителя, есть «освящение, духовное хранение тела и спасение души»³. Оно совершается в образ сошествия Святого Духа на Христа.

Евхаристия (Причащение)

Евхаристия — сердцевина жизни христианской Церкви, ее стержень и опора. Евхаристия древнее Священного Писания Нового Завета, всех догматических и канонических церковных установлений. Церковь выросла из Евхаристии и зиждется на Евхаристии. Таинство Евхаристии является не только основой бытия всего церковного организма, но и стержнем духовной жизни христианина.

В Таинстве Евхаристии христианин под видом хлеба и вина вкушает Тело и Кровь Господа Иисуса Христа и через это

¹ В Ис. 61, 1 помазание может быть понято в переносном смысле. В Ветхом Завете отсутствует упоминание о помазании какого-либо пророка миром. Илия получает повеление помазать Елисея (3 Цар. 19, 16), однако, когда приходит время передать ему пророческую миссию, Илия набрасывает на него свой плащ и передает ему свой дух (3 Цар. 19, 19; 4 Цар. 2, 9–15).

² Кирилл Иерусалимский. Поучения тайноводственные 3, 5.

³ Кирилл Иерусалимский. Поучения тайноводственные 3, 7.

таинственно с Ним соединяется, делаясь причастником вечной жизни.

В переводе с греческого «*Евхаристия*» означает «*благодарение*». Первая Евхаристия была совершена Самим Христом. Накануне Своих страданий, на Тайной вечере, Христос собрал апостолов, воздал благодарение Богу Отцу за все Его милости, благословив, преломил хлеб и подал его ученикам со словами: *примите и ядите, сие есть Тело Мое, которое за вас предается*. Также взяв чашу с вином и благодарив Бога, подал им, говоря: *пейте из нее все, ибо сие Кровь Моя, за вас и за многих изливаемая во оставление грехов* (см.: Мф. 26, 26–28; Мк. 14, 22–24; Лк. 22, 19–24). Совершив все это, Иисус Христос заповедал ученикам творить Евхаристию всегда в Его воспоминание.

Таинство Евхаристии является кульминацией главного церковного богослужения — Божественной литургии. Причастие Тела и Крови Христовой, открывая верующему врата Царства Небесного, становится уже здесь, на земле, источником освящения и спасения.

Покаяние

Покаяние есть Таинство, в котором христианин в присутствии священника исповедует, поверяет свои грехи Богу, получая через священника прощение и оставление грехов от Самого Господа. Христос дал Своим апостолам, а через них и священникам, власть отпускать кающимся их грехи: «*Примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся*» (Ин. 20, 22–23).

От кающегося необходимо искреннее сокрушение о содеянных грехах, намерение исправиться, горячая вера в Спасителя и надежда на Его милосердие. В христианской традиции понятие «покаяния» имеет очень широкий смысл: оно не исчерпывается идеей осознания греховного поступка и раскаяния в нем. Покаяние — это целая духовная система, которая включает в себя ежедневный самоанализ, сожаление о содеянных грехах и допущенных греховных мыслях, постоянную работу над собой с целью духовного самосовершенствования, непрестанное стремление к доброделанию.

Подготовительными и вспомогательными средствами для покаяния являются молитва и пост. Кроме того, Святая Церковь, движимая любовью к людям и заботой об их духовной пользе, в некоторых случаях налагает на покаявшегося грешника *епитимию* (букв. «запрещение»), которая предполагает совершение особых трудов (например, молитвы или ограничения в пище) с целью преодоления греховной привычки.

Священство

Священство — это Таинство, в котором Святой Дух через рукоположение епископское поставляет избранного совершать Таинства Церкви и наставлять людей в вере, благочестии и добрых делах.

Под Таинством Священства в православной традиции понимаются три чинопоследования: рукоположения в сан диакона, священника и епископа. К этим трем чинопоследованиям примыкают два других: пострижение в чтеца и рукоположение в иподиакона. Чины возведения в сан протодиакона, протоиерея, игумена и архимандрита, а также чин патриаршей интронизации также непосредственно связаны с Таинством Священства.

Брак

Брак есть Таинство, в котором благословляется супружеский союз при добровольном обещании, даваемом женихом и невестой перед Церковью и священником, хранить верность друг другу. В Таинстве брачующимся испрашивается особая благодать Божия для мирной совместной жизни в единокровии и чистоте, для рождения и христианского воспитания детей.

Учение о браке как Таинстве вытекает из слов апостола Павла о том, что христианский брак должен быть подобен союзу между Христом и Церковью: как Церковь повинуетя Христу, так и жены должны повиноваться мужьям; как Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, так и мужья должны любить своих жен. Об этой любви Павел говорит: *«Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви»* (Еф. 5, 21–33).

Это представление стало продолжением и восполнением ветхозаветного учения о браке. Библия говорит о том, что Бог *сотворил человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1, 27). Сотворение человека не есть создание индивидуума: это создание двух личностей, соединенных узами любви. Полнота человечества реализуется в брачном союзе между мужчиной и женщиной, и это вновь и вновь подчеркивается Библией.

Рассказ Книги Бытия о сотворении Евы из ребра Адама начинается со слов Бога: *«Не хорошо быть человеку одному»* (Быт. 2, 18). Брачный союз входит в изначальный замысел Творца о человеке. Двое должны стать в браке *одной плотью* (Быт. 2, 24) для того, чтобы в совместной жизни, в неразрывном союзе реализовать замысел Божий о себе. Цель брачного союза двойка. Во-первых, это взаимная любовь мужа и жены: *оставит человек отца и мать свою и прилепится к жене своей* (Быт. 2, 24). Во-вторых, это чадородие, размножение: *Плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю* (Быт. 1, 28). Обе заповеди даны до грехопадения, и обе они должны были быть реализованы в том брачном союзе, который замыслил Творец.

Елеосвящение

Елеосвящение представляет собой особое церковное Таинство, целью которого является исцеление человека от болезней телесных и душевных. При помазывании тела елеем на больного призывается благодать Божия.

Таинство восходит к апостолам, которые, получив власть от Спасителя, *«изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли»* (Мк. 6, 13). Впоследствии апостолы передали обычай совершать елеопомазание священникам: *«Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему»* (Иак. 5, 14–15).

В древности Таинство называлось различными наименованиями: елеем, святым елеем, елеопомазанием, молитвомаслием (греч.

εὐχέλαιον). В просторечии Таинство называют Соборованием, поскольку оно совершается собором священников. В таинстве употребляется елей — жидкое масло, обычно оливковое¹.

Совершение того или иного Таинства приобретает свою внешнюю форму именно через обряды. Так, например, Таинство Брака совершается в обряде венчания, а Таинство Крещения — в обряде крещения.

К числу обрядов относятся, в частности, монашеский постриг, отпевание усопших, панихиды, освящения воды, продуктов и различных предметов, молебны и молебные пения и др.

Устройство храма

В современном православном словоупотреблении **храмом, или церковью², называется здание, предназначенное для совершения богослужений, таинств и обрядов.**

Несмотря на все многообразие форм и архитектурных стилей, используемых при строительстве храмов, внутреннее устройство православного храма всегда следует определенному канону, сложившемуся в Византии приблизительно к началу второго тысячелетия и не претерпевшему существенных изменений.

Традиционный православный храм разделен на три части: алтарь, среднюю часть (собственно храм) и притвор-нартекс.

В древних храмах *притвор* был местом, где во время богослужения молились оглашенные и кающиеся — те, кто не причащались за Евхаристией. По уставу, в притворе положено совершать некоторые части богослужения, в частности, литию за всенощным бдением. Панихиды (краткие заупокойные богослужения) тоже должны совершаться в притворе, хотя на практике их чаще всего совершают в одном из боковых приделов храма.

Во многих современных храмах притвор или вовсе отсутствует или полностью сливается с центральной частью храма. Это связа-

¹ Возможно употребление репейного, подсолнечного и иных растительных масел.

² В данном случае слово «церковь» пишется со строчной буквы. С прописной буквы это слово пишется в том случае, если употребляется для обозначения Церкви как общества верующих по всей Вселенной, либо в конкретном месте.

но с тем, что функциональное значение притвора давно утеряно. В современной Церкви оглашенные и кающиеся не существуют в качестве отдельной категории верующих, а потому отпала и нужда в притворе как отдельном помещении.

Центральная часть храма представляет собой место, где во время богослужения находятся миряне. В древности в центре храма совершалась литургия оглашенных; там же произносились проповеди, епископ читал молитвы над оглашенными и верными, а также больными и одержимыми; там же диакон произносил ектении (особые прошения). По сути, именно центральная часть храма была местом, где в основном происходило богослужение; лишь собственно Евхаристия совершалась в алтаре. Впоследствии большинство церковных служб было перенесено в алтарь, однако некоторые части богослужения все еще совершаются на середине храма. На утрене и всенощном бдении в воскресные и праздничные дни на середине храма совершается полиелей и помазание верующих святым елеем. Евангелие читается диаконом также на середине храма. При архиерейском служении на середине храма совершается встреча и облачение архиерея, а также вся начальная часть литургии до малого входа.

В древних храмах в середине размещалась кафедра (называвшаяся «амвоном»), с которой читали Священное Писание и произносили проповеди. В настоящее время такая кафедра имеется только в кафедральных соборах. На нее становится архиерей в тех случаях, когда богослужение совершается в середине храма. С этой же кафедры диакон читает Евангелие во время литургии.

Как правило, в центре храма на *аналое* (подставке) лежит икона храмового святого, либо празднуемого в этот день святого или события. В непосредственной близости с этим аналоем стоит подсвечник (такие подсвечники ставятся и перед другими иконами, лежащими на аналоях или висящими на стенах). Использование свеч в церкви — один из древнейших обычаев, дошедший до нас от первохристианской эпохи. В наше время он имеет не только символическое значение, но и значение жертвы на храм. Свеча, которую верующий ставит перед иконой в церкви, не покупается в магазине и не приносится из дома: она приобретается в самом

храме, и потраченные деньги поступают в церковную казну на нужды церковной общины.

В современной Церкви за богослужением используется, как правило, электрическое освещение, однако некоторые части богослужения положено совершать в полумраке или даже полной темноте. Полное освещение включается в наиболее торжественные моменты: во время полиелея на всенощном бдении, за Божественной Литургией. Свет в храме полностью гасится во время чтения шестопсалмия на утрени; приглушенный свет используется во время великопостных богослужений.

Главный светильник храма (люстра) называется *паникадиллом* (от греч. *πολυκανθάλιον* — букв. «многосветильничный»). Паникадило в крупных храмах представляет собой люстру внушительных размеров с множеством (от 20 до 100 и даже более) свечей или лампочек. Оно подвешивается на длинном стальном тросе к центру купола. В других частях храма могут быть подвешены люстры меньших размеров.

Некоторые полагают, что характерным отличием православного храма от католического или протестантского является отсутствие в нем сидений. На самом деле все древние богослужебные уставы предполагают наличие в храме сидений, так как во время некоторых частей богослужения по уставу положено сидеть. В частности, сидя слушали псалмы, чтения из Ветхого Завета и из Апостола, чтения из творений Отцов Церкви, а также некоторые христианские песнопения, например, «седальны» (само название песнопения указывает на то, что слушали его сидя). Вставать было принято лишь в наиболее важные моменты богослужения, например при чтении Евангелия, при начале евхаристического канона. Литургические возгласы, сохранившиеся в современном богослужении, — «Премудрость, прости»¹, «Станем добре, станем со страхом» — изначально были именно приглашением диакона встать для совершения определенных молитв после сидения во время предыдущих молитв.

¹ Премудрость, прости — древний литургический возглас, означающий «премудрость, стойте прямо» (т. е. стойте прямо, потому что читаемое является премудростью).

Отсутствие сидений в храме является обычаем Русской Церкви, но отнюдь не характерно для греческих храмов, где, как правило, предусмотрены скамьи для всех, кто участвует в богослужении.

Стены центральной части храма обычно украшены фресками или мозаиками. В восточной части храма находится *иконостас*, отделяющий среднюю часть храма от алтаря. Перед иконостасом расположена *солея* — возвышение для священнослужителей. Центральная часть солеи, представляющая собой, как правило, полукруглый выступ, называется *амвоном*. Отсюда произносится проповедь; здесь же совершаются некоторые священнодействия, например, малый и великий входы на литургии; с амвона произносится отпуст — заключительное благословение в конце каждого богослужения.

Правую и левую сторону солеи образуют *клиросы* — места, где обычно размещаются хоры. Во многих православных храмах за богослужением попеременно поют два хора, которые располагаются соответственно на правом и левом клиросах. В некоторых случаях дополнительный клирос строится на уровне второго этажа в западной части храма: в этом случае хор оказывается позади присутствующих, а священнослужители — впереди, что создает своеобразный стереоэффект.

В центре нижнего яруса иконостаса располагаются двери, в русской традиции называемые *царскими вратами*; в греческой традиции их называют «святыми дверьми». Происхождение наименования «царские врата» не совсем ясно. Некоторые полагают, что в этом названии отражен символизм великого входа, изображающего крестный путь Спасителя, «Царя царствующих» и «Господа господствующих», который «приходит заклатися и датися в снедь верным». Другие считают, что центральные врата алтаря получили название «царских» из-за того, что через них в алтарь входили цари и императоры. Действительно, в русской практике императоры во время церемонии коронации входили в алтарь через царские врата: в алтаре они причащались вместе со священниками, принимая Тело Христово в руки и приобщаясь Крови Христовой из чаши (так же поступали и императрицы¹). В Византии же «цар-

¹ Императрица Анна Иоанновна при венчании (1730) была введена в алтарь царскими вратами и причащалась по чину священников. Так же причащались при коронациях импе-

скими» назывались врата, ведущие из притвора в центральную часть храма, либо двери, через которые император входил в храм.

С северной и южной стороны иконостаса расположены две боковые двери. Литургическая процессия всегда выходит из алтаря через северные двери и возвращается через царские врата. Диакон тоже выходит на солею для произнесения ектении северными дверями, а возвращается в алтарь южными дверями.

Алтарь является наиболее священным местом православного храма — подобием «святого святых» древнего Иерусалимского храма. Нередко алтарь воспринимается как своего рода закрытое пространство «за кулисами», где священнослужители и прислужники могут скрыться от глаз верующих. Такое восприятие в корне противоречит значению алтаря как места особого присутствия Божия. В алтаре живет та слава Божия, которая некогда наполняла святое святых Иерусалимского храма. Всякий находящийся в алтаре должен хранить благоговейное молчание, прерываемое лишь чтением молитв или необходимыми по ходу службы замечаниями. Разговоры на посторонние темы в алтаре недопустимы.

В алтаре должны присутствовать только те священнослужители, которые принимают непосредственное участие в богослужении. Порочным следует признать распространенный обычай приглашать в алтарь для присутствия за богослужением «почетных гостей», будь то государственные сановники или благотворители храма. Все почетные гости должны находиться на специально отведенных местах в центральной части храма или на клиросах. Священнику не следует причащать в алтаре лиц, не облеченных священническим или диаконским саном, в том числе иподиаконов и чтецов. В алтаре причащаются только те, кто получил рукоположение в алтаре; те же, кто получает посвящение вне алтаря (чтецы и певцы), должны причащаться вне алтаря.

В центре алтаря, напротив царских врат, располагается *престол* для совершения Евхаристии. Престол является наиболее священным местом алтаря, подобным жертвеннику или ковчегу завета в древнем Иерусалимском храме. По практике Русской Церкви,

рагрицы Елизавета (1742) и Екатерина II (1762). См.: Желтов, Правдолюбов. Богослужение. С. 512.

к престолу могут прикасаться только священнослужители; мирянам это запрещено. Мирянин также не может находиться перед престолом или проходить между престолом и царскими воротами. Даже свечи на престоле зажигают только священнослужители. В современной греческой практике, однако, мирянам не запрещено прикасаться к престолу.

По форме престол представляет собой сооружение кубической формы (стол), изготовленное из камня или дерева. В греческих храмах распространены прямоугольные престолы, по форме напоминающие продолговатый стол, поставленный параллельно иконостасу. Верхняя каменная доска престола покоится на четырех столпах-колоннах. В середине под верхней доской престола ставится столбец, в который при освящении храма архиереем вкладывается частица мощей мученика или святого. Эта традиция восходит к древнехристианскому обычаю совершения литургий на гробах мучеников.

Пространство за престолом, в восточной части алтаря, называется *горним местом*: здесь размещается трон архиерея, по сторонам которого располагаются скамьи для священников. Трон епископа, по уставу, должен находиться на горнем месте в любом храме, не только кафедральном соборе. Присутствие этого трона свидетельствует о связи между храмом и епископом: без благословения последнего священник не имеет право совершать богослужение в храме.

По левую сторону престола, в южной части алтаря, находится *жертвенник*, по своему внешнему виду напоминающий престол, но нередко меньший по размерам. Жертвенник предназначен для совершения подготовительной части литургии — проскомидии. На жертвенник помещаются Святые Дары в конце литургии, после причащения мирян¹.

¹ Следует отметить, что современное употребление терминов «престол», «жертвенник» и «горнее место» отличается от принятого в богослужебных книгах. В этих книгах жертвенником называется то, что ныне принято называть престолом. То, что сейчас называется жертвенником, именуется «предложением». Слово «престол» (греч. θρόνος) зарезервировано для «горнего места», где находится трон епископа. Именно поэтому на литургии, во время пения Трисвятого, когда архиерей или священник переходит со своего обычного места перед престолом на горнее место, диакон произносит: «Благослови, владыко, горний престол».

По традиции Русской Церкви, с восточной стороны престола в алтаре ставится *семисвечник* — светильник с семью лампадами, по внешнему виду напоминающий еврейскую менору. В Греческой Церкви семисвечники отсутствуют. О семисвечнике не упоминается в чине освящения храма, и он не был изначальной принадлежностью христианского храма, а появился в России в синодальную эпоху в качестве напоминания о светильнике с семью лампадами, стоявшем в иерусалимском храме (Исх. 25, 31–37)¹. Семисвечник является единственным находящимся в алтаре предметом, не выполняющим прямых литургических функций.

Во внебогослужебное время, а также в некоторые моменты богослужения центральный вход в алтарь («царские врата») закрывается завесой, именуемой *катапетасма* (греч. *καταπέτασμα* — «завеса»). В современной русской практике катапетасма представляет собой прямоугольное полотно, простирающееся от верхнего края царских врат до пола. Обычно завеса бывает темно-красного цвета, на ней вышивается четырех- или восьмиконечный крест. В древности употреблялись и богато расшитые катапетасмы².

Традиции христианской храмовой архитектуры

Расцвет храмоводательства на христианском Востоке и Западе относится к периоду между IV и VIII веками. Тогда же в трудах Отцов Церкви, в частности Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, храм как здание для молитвы и богослужения получает богословское осмысление. Этому, однако, предшествовала

¹ В одной из рукописей афонского Ватопедского монастыря, датируемой XIII веком, имеется символическое изображение ветхозаветной скинии: среди прочих предметов там изображен семисвечник в форме меноры с надписью *λυχία* («светильники»). См. иллюстрацию к: Прохоров. Тетраморф. С. 5–9.

² Яркий пример представляет катапетасма 1556 года, подаренная Иваном Грозным афонскому монастырю Хиландар. На ней изображен Христос в архиерейском облачении (саккосе, омофоре и митре), благословляющий двумя руками. Рядом со Спасителем — Богородица в одежде царицы и Иоанн Креститель. Раму композиции составляет полоса из 30 медальонов с изображениями святых. Богатое шитье катапетасмы украшено жемчугом и драгоценными камнями. См.: Прохоров. Катапетасма. С. 1–2.

долгая предыстория, начавшаяся в ветхозаветные времена и продолжившаяся в эпоху раннехристианской Церкви (I–III века).

Предыстория: скиния завета и Иерусалимский храм

У древних евреев во времена патриархов не было особых зданий для богослужения. Этим евреи отличались от языческих народов, в частности, от египтян, у которых существовала широко развитая храмовая архитектура. После исхода из египетского плена евреи под руководством Моисея, по повелению Божию, строят **скинию** — **переносное святилище** (Исх. 26–27). Скиния, представлявшая собой походный храм-шатер внушительных размеров, воспринималась как *место особого присутствия Божия* (Исх. 25, 8); именно там совершалось богослужение, приносились жертвы Богу, а в «святая святых» хранились *скрижали завета*, полученные Моисеем на горе Синай.

Скиния неоднократно переносилась с одного места на другое до тех пор, пока при царе Давиде она не была водворена в Иерусалиме, превращенном в главный духовный и политический центр еврейского государства. Теперь, когда странствия евреев закончились и они получили в удел землю обетованную, надлежало вместо походного храма из брусьев и ткани построить каменный храм. Храм был построен при сыне Давида — **Соломоне**. Строительство храма было одним из самых грандиозных архитектурных проектов в истории человечества: в нем участвовали 30 тысяч человек, добывавших дерево в Ливане, 18 тысяч каменотесов, 70 тысяч строителей и 3300 надсмотрщиков (3 Цар. 5, 12–18). Храм был построен за семь лет (3 Цар. 6, 38). Как и в скинии, в храме ежедневно приносились *кровавые жертвы*. По особым случаям и в дни великих праздников численность жертвенного скота составляла тысячи голов.

Освящение храма царем Соломоном и перенесение в храм ковчега завета — главной святыни израильского народа — стало важнейшим событием в религиозной истории Израиля. С этого момента храм становится главным духовным центром и главной святыней Израиля; к храму молящийся иудей простирает руки, в храме присутствует слава Божия (3 Цар. 8, 10–39). Храм превращается в крупнейший центр паломничества, куда со всей Палес-

тины приходят люди, чтобы принести жертву Господу. Одновременно храм становится и главным государственным символом Израиля: процветание храма свидетельствует о благополучии израильского государства; упадок и разорение — соответствуют утрате могущества еврейским народом.

Несмотря на ту исключительную важность, которую в ветхом Израиле придавали храму и сопряженному с ним культу жертвоприношений, ни храм, ни культ не могли сами по себе очищать и освящать человека, если он не отказывался от злых дел и идолопоклонства, не исполнял заповеди и законы Божии, о чем не уставали напоминать и пророки (см.: Иер. 7, 3–4, 8–11). Жертвы и всеожжения — мерзость для Господа, если их приносят люди, погрязшие в идолопоклонстве и нравственных пороках. Только тот культ угоден Богу, который ведет к духовному и нравственному перерождению (см.: Ис. 1, 11–17).

Обычай ежегодного посещения храма в праздник пасхи Христос сохраняет на протяжении всей Своей земной жизни. Кроме того, согласно Евангелию, обычаем Иисуса было посещать синагогу по субботам. Посещение синагоги в субботу и храма на пасху было основой молитвенной жизни благочестивого иудея времен Иисуса Христа, и Сам Иисус в этом плане мало отличался от Своих соплеменников.

Иисус называет храм домом Божиим (Мф. 12, 4) и домом Отца Своего (Ин. 2, 16). Иисус ревнует о благолепии храма и, обнаружив, что в храме продают овец, волов и голубей и сидят меновщики денег, Он бичом выгоняет торгующих из храма, опрокидывает их столы и рассыпает монеты. При этом Он говорит: *Написано «дом Мой домом молитвы наречется», а вы сделали его вертепом разбойников* (Мф. 21, 13).

В то же время о Самом Себе Иисус говорит: *Здесь Тот, Кто больше храма* (Мф. 12, 6). На вопрос самарян о том, где надлежит воздавать поклонение Богу — в храме Иерусалимском или на горе Гаризим, — Иисус отвечает: *Наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... Настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине* (Ин. 4, 21–23). Эти слова были одно-

временно предсказанием о разрушении храма Иерусалимского и напоминанием о том, что поклонение Богу не может быть ограничено каким-либо конкретным местом.

Великолепие Иерусалимского храма восхищало учеников Спасителя. Но Иисус в ответ на восторги учеников предсказывает разрушение храма (Мф. 24, 1–2). В то же время, отвечая на вопрос иудеев о том, каким знамением Он докажет, что имеет власть выгонять из храма торгующих, Иисус говорит: *Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2, 19). Иисус говорил не о храме рукотворном, а о *храме тела Своего* (Ин. 2:21), который Бог воздвиг через три дня после того, как его уничтожили иудеи.

Устанавливая связь между храмом Иерусалимским и храмом тела Своего, Иисус предсказывает **создание Церкви как всемирного храма, не ограниченного конкретным местом, основанного на Евхаристии**, где истинные поклонники *поклоняются Отцу в духе и истине*. Учение о Церкви как храме, краеугольным камнем которого является Христос, содержится в посланиях апостолов Петра и Павла (1 Пет. 2, 4–6; 1 Кор. 3, 11). Иисус Христос — тот краеугольный камень, *на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе* (Еф. 2, 20–21). Все христиане вместе составляют *храм Бога живого* (2 Кор. 6, 16) и тело Христово (1 Кор. 12, 27); каждый христианин в отдельности есть член тела Христово (1 Кор. 12, 27), а тело христианина — храм Духа Святого (1 Кор. 6, 19).

В общине учеников Спасителя после Его смерти и воскресения в течение некоторого времени сохранялся обычай посещать Иерусалимский храм. В Деяниях говорится, что ученики Христа *каждый день единодушно пребывали в храме* (Деян. 2, 46). Упоминается также о том, как апостолы Петр и Иоанн *шли в храм в час молитвы девятый* (Деян. 3, 1). Впрочем, христиане посещали храм не столько для участия в иудейских религиозных обрядах, сколько с целью проповеди иудеям о Христе (Деян. 5, 20). С этой же целью апостолы посещали синагоги (Деян. 9, 20; 13, 14, 44; 14, 1; 19, 8) и молитвенные дома (Деян. 16, 16).

Открытое противодействие иудеев проповеди христианства вскоре сделало посещение храма невозможным для христиан.

Дистанция между храмом и христианской общиной увеличивалась очень быстро, и среди христиан росло сознание ненужности Иерусалимского храма для поклонения Богу *в духе и истине* (Ин. 4, 24). Не случайно первомученик Стефан, обращаясь к иудеям и напоминая о строительстве Соломоном храма, говорит о том, что *Всевышний не в рукотворенных храмах живет*, ибо небо — престол Его, и земля — подножие ног Его (Деян. 7, 46–49).

Окончательному разрыву христианской общины с Иерусалимским храмом, помимо гонений со стороны иудеев, способствовало принятие в общину бывших язычников без совершения над ними обряда обрезания. Кроме того, христианская община довольно скоро вышла за пределы Иудеи и распространилась по другим частям римского мира. Наконец, и сам храм был полностью разрушен в 70 году, когда в результате короткой «иудейской войны» Иерусалим захватили войска римского полководца Тита.

Храмоздательство в Византии

У христианской общины свои культовые здания появились не сразу. Христос совершил Тайную вечерю в обычном жилом доме, в *горнице большой, устланной, готовой* (Мк. 14, 15; Лк. 22, 12). Местами христианских евхаристических собраний после воскресения Христа также были *горницы* — комнаты в частных домах (Деян. 1, 13). *Преломляя по домам хлеб*, христиане *принимали пищу в веселии и простоте сердца* (Деян. 2, 46). Этот домашний, частный, семейный характер первохристианских евхаристических собраний был далек от торжественности храмовых богослужений позднеконстантиновской эпохи.

В период с I по III век христианское богослужение нередко совершалось в *катакомбах* — обширных подземельях, вырытых на глубине от 8 до 25 метров¹ и служивших местами захоронений. Катакомбы имелись во многих городах Римской империи — как на Западе, так и на Востоке. Катакомбы представляли собой длинные коридоры, в стенах которых в мягкой вулканической породе — туфе — одно над другим высекались места для гробниц. Для мо-

¹ Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. С. 95.

литвенного поминовения усопших в катакомбах высекались церкви прямоугольной формы. Наиболее известны катакомбы, расположенные в окрестностях Рима.

Помимо катакомб, местами евхаристических собраний в период с I по III век могли служить дома богатых римлян и, в особенности, специальные помещения в этих домах, предназначенные для собраний и деловых встреч, называвшиеся *базиликами*.

Использование светских построек для христианского богослужения было широко распространено в эпоху гонений. Однако уже в этот период появляются и первые здания, построенные специально для совершения христианских богослужений. Церкви I–III веков по своему внешнему облику не отличались от окружающих светских построек; архитектурные формы христианской базилики — от форм базилики светской. Лишь войдя внутрь, можно было — благодаря настенным росписям и предметам литургического обихода — понять, что человек оказался в христианском храме.

Кардинальный перелом в положении Церкви, наступивший благодаря *миланскому эдикту императора Константина* (313 год), открыл невиданные возможности для христианского храмоздательства. В течение IV–V веков множество христианских храмов строилось на всей территории Римской империи. Однако подлинный «бум» христианского строительного искусства начался не после миланского эдикта, а после 381 года, когда было окончательно побеждено арианство. Именно в конце IV века, при императоре Феодосии, сооружение базилик приобрело массовый характер: «их начали строить во всех городах всех провинций, иногда группами по две или несколько, если речь шла о епископских кафедрах, местах паломничества, монастырях или наиболее важных городах»¹. Базилики строились в Италии, Галлии, Египте, Сирии, Палестине, Месопотамии, Малой Азии, на берегах Эгейского моря.

Форма базилики соответствует восприятию **храма как корабля — Ноева ковчега**, в котором христиане обретают спасе-

¹ Grabar. L'âge d'or. P. 5.

ние, двигаясь по волнам житейского моря к гавани Царства Небесного.

Как и у корабля, у храма есть своя носовая часть (восточная апсида) и своя корма (западная часть). Символика корабля сохранилась и получила развитие в позднейших купольных храмах, где сферический купол символизирует парус, надутый ветром.

Обращенность храма к востоку — древнейшая христианская традиция¹. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, «мы поклоняемся на восток не просто и не случайно», а прежде всего потому, что Бог есть духовный свет (1 Ин. 1, 5), и Христос в Писании назван *Солнцем правды* (Мал. 4, 2) и *Востоком* (Зах. 3, 8). Кроме того, рай был насажден на востоке (Быт. 2, 8); скиния Моисея имела завесу и очистилище на восток; врата Господни в храме Соломоновом находились на востоке. Наконец, «Господь распятый взирал на запад, и таким образом мы поклоняемся, устремляя к Нему взоры». Восходя на небо, Он возносился к востоку (Деян. 1, 11), и во Второе Пришествие Свое Он явится с востока (Мф. 24, 27). «Итак, — заключает Дамаскин, — ожидая Его пришествия, мы кланяемся на восток. Таково же и незаписанное предание апостолов. Ибо они многое передали нам без писания»². Таким образом, обращенность на восток придает храму и совершаемому в нем богослужению **эсхатологический смысл**.

Базилика как архитектурный тип доминировала в христианском храмостроительстве на всем протяжении IV и V веков. В западном христианском зодчестве прямоугольная в плане базилика сохранилась в качестве основной архитектурной формы и в последующие столетия. На Востоке же, начиная с VI века, развивается купольная архитектура³ и формируется новый тип храма — купольная базилика. Этот тип, являющийся предшественником крестово-купольного храма, доминирует в храмовой архитектуре христианского Востока в период с VI по IX век. Купольная базилика VI и последующих веков представляет собой новый шаг в развитии церковной архитектуры в сравнении с базиликами

¹ См.: Бунге. Скудельные сосуды. С. 51–61.

² Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры 4, 12.

³ Кочеч. Архитектура. С. 586–595; Якобсон. Архитектура. С. 496–497.

IV века. Архитектурные формы купольных базилик подчеркивают сакральный характер храмового пространства, отличаются большим разнообразием, сложностью и гармоничностью.

Византийский храм, каким он сложился в IV–VIII веках, состоял из трех частей: **алтаря, храма и нартекса (притвора)**. В трехнефных храмах алтарь занимал восточную часть центрального нефа, тогда как в северном нефе ставился жертвенник, а южный мог использоваться в качестве ризницы. Нередко ризница представляла собой отдельное от храма помещение или специальную пристройку.

Алтарь отделялся от храма преградой, которая в ранневизантйских храмах представляла собой либо низкий парапет, состоявший из резных плит, либо портик из нескольких колон, на капителях которых покоится широкая прямоугольная балка — архитрав¹. На архитраве размещались изображения Христа и святых. В отличие от более позднего по происхождению иконостаса, в алтарной преграде отсутствовали иконы, и пространство алтаря оставалось полностью открытым для взоров верующих. Алтарная преграда нередко имела П-образный план: помимо центрального фасада, у нее было еще два боковых фасада. В середине центрального фасада размещался вход в алтарь; он был открытым, без дверей.

Посреди храма (особенно это касалось больших по размеру храмов и кафедральных соборов) устанавливался амвон — возвышение для чтеца. Именно на амвоне происходила литургия оглашенных, включавшая чтение Священного Писания и проповедь.

Развитие храмостроительства способствовало и утверждению представления о храме как **образе космоса**, где купол изображает небесный свод, а все пространство символизирует населяемую вселенную — мир видимый и невидимый. Связь между храмом и космосом коренится в восприятии космоса как единого литургического организма — восприятию, характерном уже для Ветхого Завета². В псалмах космос представлен как пространство, за-

¹ Лазарев В.Н. Византийская живопись. С. 116.

² См.: Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С. 9.

полненное живыми и неживыми существами, которые — каждое по-своему — возносят хвалу Создателю.

Храм мыслится как **место встречи неба и земли**, ангелов и людей, которые вместе участвуют в богослужении, прославляя Господа, Создателя неба и земли; место, объединяющее в молитве и предстоянии Богу всех людей — как присутствующих за богослужением, так и отсутствующих, как живых, так и усопших. Структура храма, разделенного на несколько частей и напоминающего устройство ветхозаветной скинии, символизирует иерархическую структуру мироздания, единство мира духовного и мира физического.

Будучи образом космоса, храм одновременно является и **образом человека**. Прежде всего, связь между храмом и человеческим телом выражалась в том, что система мер, употреблявшаяся при строительстве, была основана на размерах частей тела. Основной единицей измерения был локоть — длина руки от локтя до конца среднего пальца: в Библии эта мера называется локтем или *локтем с ладонью* (Иез. 40, 3–5).

Использование системы мер, основанной на членениях человеческого тела, способствовало цельности и гармоничности архитектурных сооружений. В основе строения человеческого тела лежит принцип гармоничного соотношения между частью и целым, а также отдельных частей между собой. Принцип соотношения, или соразмерности, обозначаемый латинским термином «пропорция» или греческим «аналогия», лежит и в основе храмовой архитектуры.

В византийской и древнерусской храмовой архитектуре широко применялся принцип, получивший со времен эпохи Возрождения название «золотого сечения», но известный уже архитекторам древнего Египта и древней Греции (в соответствии с этим принципом были построены такие сооружения, как египетские пирамиды и афинский Парфенон). Использование золотого сечения в архитектуре наряду с принципом симметрии придает зданию гармоничность и стройность, упорядочивает отдельные элементы здания и превращает совокупность элементов в единое целое.

Наиболее законченное выражение идея пропорционального соотношения различных частей храма нашла в византийских **крестово-купольных храмах** IX и последующего столетий, а также в крестово-купольных храмах Грузии, Балкан и Руси. В плане крестово-купольный храм образует либо равноконечный крест, либо крест, у которого нижний конец, соответствующий западному крылу храма, длиннее трех других концов. Верхний конец креста, соответствующий восточному крылу, завершается, как и у базилики, полукруглой или прямоугольной в плане алтарной апсидой. В тех местах, где продольный центральный неф пересекается с поперечным нефом, устанавливаются четыре опорных столба, на которых покоится купол.

План крестово-купольного храма символизирует не только крест, но и человека с распростертыми крестообразно руками (т. е. человека в традиционной для христианской древности молитвенной позе). Соотношение между западной частью центрального нефа и его восточной частью во многих случаях соответствует соотношению между нижней частью тела человека (до груди) и верхней частью (от груди до верха головы).

Во второй половине IX века крестово-купольный храм становится преобладающей формой храмовой архитектуры в Византии. Широкому распространению этого типа храма способствовала его большая технологическая простота в сравнении с грандиозными купольными базиликами.

Традиции храмового зодчества на Руси

Традиции византийского церковного зодчества получили развитие и приобрели ярко выраженную национальную окраску в окраинных областях Византийской империи, а также за ее пределами, где распространялось восточное (православное) христианство. Генетическая связь с Византией сохранялась, в частности, в церковной архитектуре Грузии, Балканских стран и Руси.

Первые русские храмы строились византийскими архитекторами или по византийским образцам. Уже при **князе Владимире** в Киеве появляются первые крестово-купольные храмы, в том числе знаменитая *церковь Богородицы*, получившая название Де-

сятинной (989–996) по той причине, что на ее поддержание Владимир выделил десятую часть своей казны.

Однако расцвет церковного зодчества наступает при **Ярославе Мудром**, когда в крупных городах Киевской Руси возникают величественные крестово-купольные храмы: *Софийский собор в Киеве* (1037–1044), *Софийские соборы в Новгороде* (1045–1052) и *Полоцке* (середина XI в.), *Спасо-Преображенский собор в Чернигове* (ок. 1036).

Интенсивное храмоздательство продолжается при преемниках Ярослава Мудрого в Киеве, а также в Новгороде, Владимире-Волинском, Владимире-на-Клязьме и других городах Руси. В течение второй половины XI и в XII веке возникают новые монументальные храмы — Успенский собор Киево-Печерской Лавры (1073–1078), собор Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве (1108–1113), новгородский Николо-Дворищенский собор (1113) и Георгиевский собор Юрьева монастыря (1119), Спасо-Преображенский собор Мирожского монастыря во Пскове (1156), Успенский собор во Владимире-Волинском (1160), Успенский (1153–1160) и Дмитриевский (1195–1196) соборы во Владимире-на-Клязьме. Шедеврами русского зодчества являются и более скромные по размерам храмы: Спасо-Преображенский собор в Переяславле-Залесском (1152), Спасский собор Евфросиниевского монастыря в Полоцке (сер. XII в.), храм Покрова на Нерли (1165).

В конце XII и первой трети XIII века церковная архитектура активно развивается на Смоленской земле, откуда зодчих приглашают и в другие города Руси (Рязань, Новгород, Псков, Киев). Смоленский архитектурный стиль этого периода отличает стремление к башнеобразности за счет последовательно проведенного принципа нарастания высоты от периферии к центру. Храм, вытянутый в высоту, как считается, выражал общий архитектурный идеал эпохи. В вертикализации русского храма некоторые исследователи усматривают влияние западноевропейской готики. Известно, что в описываемый период в западной Руси, в частности, в Галицкой земле, работали польские и венгерские мастера. Процесс постепенной «*вертикализации*» храма начался еще в Византии; на Руси он продолжился, в том числе, возможно, не без влияния западноевропейской архитектуры.

Как и в Византии, храмы на Руси строились алтарем на восток. Под востоком при этом понимали место на горизонте, откуда восходило солнце в день закладки храма¹.

Наиболее распространенным строительным материалом был кирпич; широко применялся также камень различной породы. Для фундаментов применялись каменные валуны. Кладка стен была, как правило, смешанной — из кирпича и камня. Камень также использовался для облицовки стен. Основным связующим материалом были различные растворы из извести, цемянки (мелко толченой керамики) и песка².

Проектируя церковные здания, русские зодчие пользовались системой пропорциональностей, унаследованной от Византии. За основную меру чаще всего брался диаметр головного купола или (в более поздний период) сторона подкупольного квадрата³. Размеры остальных элементов здания были связаны между собой системой кратных или иррациональных соотношений. Эти соотношения складывались на основе унаследованной, опять же, от Византии (а через Византию — от древней Греции и древнего Египта) системы мер, ориентированной на членения человеческого тела⁴.

Особенностью внешнего оформления некоторых древнерусских храмов было *обилие барельефов на стенных фасадах*. В отличие от росписи внутренних стен храма, имевшей сугубо религиозное содержание, барельефы на фасадах в основном представляли собой растительный орнамент; нередко встречались изображения птиц и животных. Вершиной древнерусской архитектурной пластики являются соборы Владимирско-Суздальской Руси, в частности, фасады храма Покрова на Нерли, Георгиевского храма в Юрьеве-Польском и Дмитриевского собора во Владимире.

Бурное развитие церковной архитектуры на Руси было прервано нашествием войск хана Батые в 1238 году и подчинением русских земель Золотой Орде. В последующие десятилетия многие

¹ *Раппопорт*. Строительное производство Древней Руси. С. 106.

² *Раппопорт*. Строительное производство Древней Руси. С. 5–8, 37–46, 74.

³ *Афанасьев*. Построение архитектурной формы. С. 195, 200, 209.

⁴ Подробнее об этом см. в: *Рыбаков*. Математика. С. 82–103.

храмы были сожжены или разрушены, прежние центры храмоводательства пришли в упадок.

Последняя четверть XV и начало XVI века ознаменовались строительством четырех выдающихся памятников русской архитектуры на территории Московского Кремля — нового Успенского (1475–1479), Благовещенского (1489) и Архангельского соборов (1505–1508), церкви Ризоположения (1484–1486) и храма-колокольни святого Иоанна Лествичника (1595–1508), известной под именем «колокольни Ивана Великого». В совокупности они составили единый храмовый комплекс, призванный подчеркнуть роль Москвы как нового церковного центра Руси.

Ко времени строительства кремлевских соборов на Руси прочно укоренилась традиция отделять алтарь от остальной части храма высокой стеной икон, получившей название иконостаса. Византийская храмовая архитектура первого тысячелетия не знала такого явления: алтарь отделялся от храма прозрачной преградой. В конце первого — начале второго тысячелетия в пространство между колоннами алтарной преграды стали помещать иконы Христа и Пресвятой Богородицы. Однако в греческой традиции иконостас никогда не доходил до таких размеров, какие характерны для послемонгольской Руси: до сего дня на греческом Востоке иконостасы делаются главным образом одноярусными, с невысокими царскими вратами, а иногда и вовсе без царских врат.

Другим видимым отличием русского храма от византийского стала форма купола, которая на Руси постепенно приобрела *луковичный характер*. Тенденция постепенного увеличения высоты подкупольного барабана с одновременным уменьшением диаметра купола наметилась еще в Византии. На Руси эта традиция продолжилась, но при этом сама форма купола также приняла иные, более «вертикализованные» очертания. Генезис луковичной формы куполов, так же как и время появления этой формы в русском церковном зодчестве, является предметом дискуссии между учеными. Некоторые датируют ее появление XIII веком¹, другие — значительно более поздним временем, например, рубежом XVI

¹ Рыбаков. «Слово о полку Игореве». С. 12; Воронин. Архитектурный памятник. С. 73.

и XVII веков¹. Некоторые также полагают, что луковичная форма была навеяна формой шлема русского воина.

Как и в Византии, на Руси было принято на купол храма водружать крест. Однако в отличие от Византии, где крест был четырехконечным, на Руси повсеместное распространение получили *восьмиконечные кресты*, с двумя дополнительными перекладинами. Восьмиконечный крест на Руси стал восприниматься как православный, в отличие от «католического» четырехконечного.

В нижней части накупольных крестов иногда располагается полумесяц. Такие кресты, по имеющимся сведениям, украшали купола некоторых русских храмов XII века, в частности, церкви Покрова на Нерли, Дмитриевского собора во Владимире, Успенской церкви в Ладоге. Полумесяц в данном случае отнюдь не является мусульманским символом и не указывает, как иногда полагают, на превосходство христианства над мусульманством. Полумесяц был одним из государственных символов Византии (он символизировал царскую власть), и только после завоевания Константинополя турками он стал символом Османской империи. Изображение полумесяца встречалось на древнерусских иконах, облачениях, в книжных миниатюрах. Кроме того, крест с полумесяцем напоминает якорь (символ спасения, созвучный символике храма как корабля), процветший крест, потир (чашу) или попираемого змия.

Еще одним существенным отличием русского храма от византийского были *боковые приделы*, которые устраивались справа и слева от главного алтаря. В византийских трехнефных храмах, как мы помним, алтарь располагался в середине центрального нефа, а боковые нефы занимали жертвенник и ризница. В русских храмах жертвенник постепенно переместился в центральный алтарь, тогда как боковые нефы стали использоваться для устройства дополнительных приделов со своими престолами и жертвенниками. Весьма распространены были храмы с тремя приделами — одним центральным и двумя боковыми. Однако приделов могло быть и больше. В московском храме Покрова на Рву, известном

¹ Лидов. Иерусалимский кувуклий. С. 58.

под именем «храма Василия Блаженного», девять приделов. Рекордное количество приделов — 29 — имеется в Воскресенском соборе Ново-Иерусалимского монастыря.

В XVI веке получает широкое распространение *шатровая архитектура*. Шатровый храм представляет собой строение, в котором главную смысловую нагрузку несет высокая башня, сужающаяся кверху. Каменный шатровый храм складывается в XVI веке как самостоятельный и вполне оригинальный архитектурный тип, не имеющий прямых аналогов ни в византийской, ни в какой-либо иной традиции церковной архитектуры (появился он, однако, при непосредственном участии итальянских мастеров).

Первым известным шатровым храмом является церковь Вознесения Христова в Коломенском (1532–1533). В этом храме шатер установлен на высоком восьмиграннике, продолжающем четверик, и не увенчан куполом. Восьмигранник, очевидно, трактуется как барабан купола, а шатер исполняет роль купола. В большинстве других известных шатровых храмов небольшой купол располагается на вершине шатра. В многокупольных шатровых храмах (в частности, в храме Василия Блаженного) купол, расположенный на вершине шатра, был значительно меньших размеров, чем прочие купола. Другим выдающимся памятником шатрового зодчества стал храм Василия Блаженного на Красной площади в Москве (1555–1561).

Важным элементом древнерусского церковного зодчества были *колокольни* и *звонницы*. Колокольня представляет собой сооружение башенного типа, нередко увенчанное куполом: она могла пристраиваться к храму или стоять отдельно от него.

В начале XVIII века император Петр I прорубил «окно в Европу», и через это окно на Русь широким потоком хлынули иноземные вкусы и стандарты. Петровская реформа затронула все стороны церковной жизни, в том числе храмоздательство. На смену традиционным крестово-купольным храмам пришли архитектурные сооружения, не имеющие никакой генетической связи с предшествующим развитием храмового зодчества в Византии и на Руси. Наиболее значительные храмы этой эпохи воспроизводят западные образцы *эпохи барокко*. Внутреннее убранство храмов тоже

ориентируется на чуждые православной традиции барочные модели. Строительством храмов с этого времени руководят либо итальянцы, либо русские архитекторы, учившиеся на Западе. И если в XVI веке итальянские архитекторы, приглашавшиеся для строительства кремлевских соборов в Москве, ориентировались на традиционно русские образцы, то теперь наоборот — русские архитекторы стали воспроизводить западные образцы.

В конце XVII века в храмовой архитектуре получает распространение стиль, называемый «*нарышкинским барокко*» (по имени боярина Л.К. Нарышкина, дяди Петра I). Для этого стиля характерно усложнение архитектурной конструкции, симметричность композиции, использование полукруглых форм в планировке приделов, обилие декора, отказ от целого ряда традиционно русских архитектурных элементов в угоду западным барочным стандартам. В этом стиле выстроен московский храм Покрова Пресвятой Богородицы в Филях (1690–1694).

При Екатерине II на смену барокко пришел классицизм — общеевропейский архитектурный стиль XVIII века. Для этого стиля характерна строгость и логичность форм, тяготеющих к квадрату, кругу или кресту, использование античных элементов декора, в частности, колонн с капителями. Образцом раннего классицизма является Троицкий собор Александро-Невской лавры (1776–1790), построенный по проекту И.Е. Старова. По планировке этот собор близок к Собору святого Петра в Риме.

Общей особенностью храмов послепетровской эпохи, выстроенных в стиле барокко или классицизма, зачастую является *отсутствие соотносительности между формой здания и его литургическим назначением*. Нередко в громоздком храме оказывался непропорционально маленький алтарь, что создавало неудобства при совершении богослужения. В некоторых храмах внушительных размеров алтарь был настолько удален от основной части храма, что для верующих становилось затруднительно видеть и слышать богослужение. Отказ от арочных конструкций и других традиционных для византийского и русского зодчества архитектурных элементов, способствующих усилению звука, отрицательно сказался на храмовой акустике.

Наряду с храмами в стиле барокко и классицизма, на всем протяжении XVIII и XIX веков в Российской империи продолжали строиться крестово-купольные храмы. В «авангарде» находился, главным образом, Санкт-Петербург, где основным критерием архитектурного стиля становились вкусы императоров и императриц.

Следует отметить, что на протяжении всей истории русско-го церковного зодчества различные архитектурные стили могли уживаться между собой не только в рамках одной эпохи, но и в рамках одного храмового комплекса. Примером может послужить архитектурный ансамбль Троице-Сергиевой лавры. Он создавался с XV по XIX век и представляет собой уникальную «коллекцию» храмов и зданий, воспроизводящих все основные стилистические направления, сменявшие одно другое в течение этого периода.

Во второй четверти XIX века параллельно с ростом национального самосознания и усилением антизападных настроений в российском обществе возрождается интерес к традиционным формам храмового зодчества. Этот перелом отразился в истории проектирования и строительства московского *Храма Христа Спасителя* (1839–1883). Собор мыслился как синтез византийского и русского архитектурных стилей, однако основу его архитектурного решения составляет классицизм. Ориентация на древнерусские образцы выразилась в том, что храм был пятикупольным и четырехстолпным; основной объем церкви был опоясан крытой галереей; в оформлении храма использовались закомары килевидной формы; купола имели луковичную форму. Алтарная сень была спроектирована в форме восьмигранного в плане шатрового храма, что придавало проекту оригинальность и новизну, в то же время стилистически связывая его с традициями древнерусского зодчества. Расположение храма на высоком холме на берегу Москвы-реки, в непосредственной близости от Кремля, но на достаточном удалении от него, чтобы храм не сливался с ансамблем кремлевских соборов, делало его одним из наиболее заметных архитектурных сооружений Москвы.

Во второй половине XIX — начале XX века в храмовой архитектуре наметились направления, получившие названия «русского»

и «неорусского». Наиболее ярким памятником «русского» стиля стал санкт-петербургский храм Воскресения Христова — Спаса на крови (1883–1907). Большинство деталей внешнего и внутреннего убранства скопированы с храмов XVII века.

Под «неорусским» стилем понимают тот стиль церковной архитектуры, который возник в последней четверти XIX века и просуществовал вплоть до революции 1917 года. Этот стиль характеризовался отказом от прямого цитирования отдельных элементов убранства храма, стремлением к более обобщенному воспроизведению стилистических особенностей русского храмоздательства с одновременным использованием отдельных элементов стиля модерн. Яркий пример такой комбинации стилей — московский храм Воскресения Христова в Сокольниках (1910–1913).

После революции 1917 года традиция храмоздательства в России прервалась. 1920-е и в особенности 1930-е годы ознаменовались массовым закрытием и разрушением храмов. Храмы систематически уничтожались вплоть до 1970-х годов. Сохранялись только отдельные храмы, которые государство объявляло памятниками архитектуры: под эту категорию попадали храмы, построенные до XV века включительно, а также некоторые более поздние постройки.

Принципы «селекции» не всегда и не повсюду были одинаковыми: в некоторых местах сносили выдающиеся памятники архитектуры XVI века (например, московский храм святителя Николая в Мясниках, собор Павло-Обнорского монастыря Вологодской епархии); в других сохраняли не представляющие особой художественной ценности храмы XIX века. Снос храмов был иногда подчинен утилитарным целям (проведение автомагистрали, строительство зданий иного назначения и т. д.), но чаще за формальной мотивацией скрывалась идеологическая составляющая. Храмы уничтожались неравномерно: например, в некоторых районах Москвы (Замоскворечье) многие храмы были сохранены, тогда как другие районы были почти полностью «очищены» от церковных зданий. Из тех храмов, которые не были уничтожены, многие были изуродованы или переоборудованы под светские постройки с полной утратой внутреннего убранства.

Восстановление церковной жизни на рубеже 1980–1990-х годов стало причиной массового возрождения церковного храмоздательства на всей территории бывшего Советского Союза. Правда, справедливости ради стоит отметить, что поиски новых творческих решений и сочетание различных архитектурных стилей не всегда выглядит убедительным с эстетической точки зрения. Однако, к счастью, преобладает все же тенденция к более аутентичному воспроизведению стилистических особенностей древнерусского или византийского стиля, а иногда и прямое копирование древних образцов или отдельных их элементов. Сама по себе эта тенденция, безусловно, заслуживает положительной оценки. Вместе с тем результаты творческого процесса были бы, вероятно, более впечатляющими, если бы, возрождая архитектурные формы древних храмов, современные церковные зодчие уделяли больше внимания изучению русского церковного искусства, в частности, законов пропорционирования, которым в таком совершенстве владели зодчие в Византии и на Руси.

Общественное богослужение

Важнейшим богослужением в Православной Церкви является **Божественная литургия**, совершение которой имеет преимущество перед всеми остальными церковными службами. Она же и самое древнее из уставных богослужений христианской Церкви. Слово «*литургия*» (Λειτουργία) греческого происхождения и в переводе обозначает «*общее дело*» или «*общее служение*», что указывает на соборный характер этого богослужения, на участие в нем всей церковной общины.

Литургия является центром *суточного круга* православных богослужений, куда также входят вечерня, повечерие, полунощница, утренняя и часы.

Литургия представляет собой **храмовое богослужение**, кульминацией которого является совершение Таинства Евхаристии, с последующим Причащением христиан **Святых Христовых Таин, Тела и Крови Спасителя**. В исключительных обстоятель-

ствах или в особых миссионерских условиях Литургия может служить и вне храма.

Совершителем Литургии, по учению Православной Церкви, является Сам Христос; епископ или священник — лишь Его образ, проводник Его благодати. Первой Литургией была **Тайная Вечеря**, совершенная Самим Господом Иисусом, и **каждая совершаемая Литургия** является не просто символическим напоминанием об этом событии, а его **продолжением и актуализацией**. Хотя Евхаристия совершается в разное время и в разных местах, она остается единой, не зависимой от времени и пространства. Она началась на Тайной Вечери, но продолжается сегодня и будет продолжаться до скончания века; началась в Сионской горнице, но распространилась на всю Вселенную.

В раннехристианской Церкви Литургия была богослужением воскресного дня. Это определило праздничный, торжественный и благодарственный характер молитв, вошедших в состав Литургии. Церковные праздники также отмечались совершением Литургии.

Современный церковный Устав предписывает ежедневное совершение Божественной литургии, за исключением будних дней Великого поста. На практике, однако, она служится ежедневно только в монастырях и крупных городских приходах.

В своей современной форме, являющейся плодом многовекового развития, Божественная литургия представляет собой чинопоследование, состоящее из трех частей: *проскомидии, литургии оглашенных и литургии верных*.

Проскомидией (греч. *προσκομιδή* — букв. «приношение») называется та часть Литургии, которая совершается священнослужителями в алтаре во время чтения часов. Основным содержанием этой части Литургии является приготовление хлеба и вина для совершения Евхаристии с произнесением соответствующих молитв. Термин «проскомидия» указывает на обычай древней Церкви совершать Евхаристию на хлебе и вине, изготовленных или принесенных в храм членами общины. На проскомидии священником совершается поименное поминовение членов Церкви — живых и усопших, за которых из *просфор* (евхаристических хлебов) вынимаются частицы.

Литургия оглашенных — часть Литургии, на которой разрешалось присутствовать оглашенным, то есть тем, кто только готовился принять Таинство Крещения. Литургия оглашенных носит преимущественно дидактический характер: на ней читаются отрывки из Священного Писания, произносится проповедь, воссылаются специальные молитвы об оглашенных, после чего они отпускались по домам, и в храме для участия в Евхаристии оставались одни верные — принявшие святое крещение.

На **литургии верных**, следующей сразу за возгласом «елицы вернии, паки и паки миром Господу помолимся» (букв. «кто же верный, вновь и вновь помолимся Господу»), Святые Дары, приготовленные во время проскомидии, освящаются в Тело и Кровь Христовы и возносятся в жертву Богу Отцу, а затем преподаются верным для вкушения. На этой части Божественной литургии верующими поется Никео-Цареградский Символ веры, совершается Евхаристический канон, во время которого происходит *преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа*.

Действие, которое Бог осуществляет по отношению к хлебу и вину при сошествии Святого Духа, обозначается глаголом «преложить», то есть изменить, превратить. Отсюда происходит термин «преложение», употребляемый в православной традиции для обозначения того качественного изменения, которое происходит с хлебом и вином на Евхаристии. Православная Церковь бережно хранит веру Древней Церкви в то, что евхаристические хлеб и вино не просто символизируют Тело и Кровь Христа, но поистине являются таковыми. Эта вера основывается на словах Спасителя: *«Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем»* (Ин. 6, 55–56). Вера в реальность Тела и Крови Христа отражена в памятниках святоотеческой письменности и проходит лейтмотивом через творения отцов Церкви начиная со II века.

После причащения верующих Евхаристическая чаша уносится в алтарь, и священник совершает «отпуст», то есть преподает присутствующим завершающее богослужение благословение.

В Древней Церкви существовало немало разных чинопоследований Божественной литургии (например, литургии апостола

Иакова или апостола и евангелиста Марка). В современной православной литургической практике наибольшее распространение получили *три чина Божественной литургии*:

- Литургия святителя Василия Великого;
- Литургия святителя Иоанна Златоуста;
- Литургия Преждеосвященных Даров, совершаемая по изложению святителя Григория Двоеслова.

Литургия по чину святителя Василия Великого в соответствии с Уставом совершается только десять раз в году: в день памяти Василия Великого (1/14 января)¹; в канун праздников Рождества Христова и Крещения (24 декабря/6 января и 18 января соответственно); 1-е, 2-е, 3-е, 4-е и 5-е воскресенья Великого поста; в Великий четверг и Великую субботу на Страстной седмице.

Литургия по чину святителя Иоанна Златоуста более кратка по содержанию и совершается в большую часть дней богослужебного года в Православной Церкви.

Литургия Преждеосвященных Даров является особой, не-евхаристической Литургией, совершаемой только в период Великого поста по средам и пятницам. Особенностью Литургии Преждеосвященных Даров является то, что Святые Дары освящаются на ближайшей по времени предшествующей полной Литургии. В соответствии с Уставом она должна совершаться вечером в соединении с вечерней. В современной практике большинства приходов Русской Православной Церкви ее совершение перенесено на утро. Причиной этого переноса является требование причащения натощак, означающее, что в случае причащения за вечерней Литургией верующий не должен вкушать пищу в течение дня. Не будучи Евхаристией, Литургия Преждеосвященных Даров лишена того торжественного, праздничного настроения, которое характеризует евхаристические литургии. Ее основной тон — покаянное и молитвенное поклонение Христу, присутствующему в уже освященных Святых Дарах.

¹ Даты церковных праздников здесь и далее даны по юлианскому (старому) и григорианскому (новому) календарям.

Важнейшие праздники

В раннехристианской Церкви (I–III вв.) годовой богослужебный круг основывался на двух праздниках: *Пасхе* и *Пятидесятнице*. Оба праздника Церковь унаследовала от иудейской традиции, где Пасха (песах) была воспоминанием об исходе израильского народа из Египта, а Пятидесятница (шавуот) — воспоминанием завета, заключенного на Синае между Богом и народом израильским¹.

В христианской Церкви *Пасха* с самого начала была празднованием Воскресения Христова, а *Пятидесятница* — воспоминанием сошествия Святого Духа на апостолов (см.: Деян. 2, 1–13). Празднование Пасхи в Древней Церкви предварялось одним, двумя или несколькими днями поста. Предпасхальный пост был посвящен воспоминанию страданий и смерти Христа. Как и ее еврейский прототип, христианская Пасха была ночным праздником: богослужение начиналось в субботу вечером и заканчивалось в воскресенье утром.

Пятидесятница праздновалась через пятьдесят дней после Пасхи и была завершением пасхального цикла. Хотя основным смысловым центром христианской Пятидесятницы было воспоминание о сошествии Святого Духа на апостолов, это событие осмысливалось с учетом ветхозаветной типологии праздника. Пятидесятница, таким образом, стала празднованием установления Нового Завета между Богом и Новым Израилем — христианами. Дарование Нового Завета, как и изливание Святого Духа, было предсказано в Ветхом Завете (см.: Иер. 31, 33; Иез. 36, 26–27; Иоил. 2, 28–32), однако осуществилось оно через пятьдесят дней после воскресения Христова, почему и праздник Пятидесятницы оказался с самого начала неразрывно связан с Пасхой.

Пасха — это главный и самый важный праздник годового богослужебного круга в Православной Церкви.

В начале второго тысячелетия из церковных праздников, помимо Пасхи, выделились двенадцать главных, получивших в Уставе название «*двунадесятих*». К их числу относятся девять праздников непрерывающихся, то есть совершаемых ежегодно в один и тот

¹ Подробнее см. гл. «Иудаизм».

же день, и три праздника переходящих, дата которых варьируется в зависимости от дня Пасхи, которая в свою очередь рассчитывается по лунно-солнечному календарю.

Непереходящие праздники суть следующие (даты даны по старому и новому стилю):

- 8/21 сентября — Рождество Пресвятой Богородицы;
- 14/27 сентября — Воздвижение Креста Господня;
- 21 ноября/4 декабря — Введение во храм Пресвятой Богородицы;
- 25 декабря/7 января — Рождество Христово;
- 6/19 января — Крещение Господне (Богоявление);
- 2/15 февраля — Сретение Господне;
- 25 марта/7 апреля — Благовещение Пресвятой Богородицы;
- 6/19 августа — Преображение Господне;
- 15/28 августа — Успение Пресвятой Богородицы.

В число переходящих праздников, дата которых зависит от дня Пасхи, входят:

- за неделю до Пасхи — Вход Господень в Иерусалим;
- 40-й день после Пасхи — Вознесение Господне;
- 50-й день после Пасхи — Пятидесятница.

Кроме того, Церковь особо отметила в календаре следующие дни, назвав их **великими праздниками**:

- 1/14 января — Обрезание Господне;
- 1/14 октября — Покров Пресвятой Богородицы;
- 24 июня/7 июля — Рождество Иоанна Предтечи;
- 29 июня/12 июля — день памяти святых первоверховных апостолов Петра и Павла;
- 29 августа/11 сентября — Усекновение главы Иоанна Предтечи.

Все другие праздники церковного года посвящены бесплотным небесным силам, тем или иным христианским святым, ветхозаветным пророкам, явлению чудотворных икон или обретению мощей угодников Божиих.

Накануне воскресных дней и больших церковных праздников, как правило, совершается «*всенощное бдение*», представляющее собой соединение трех служб: великой вечерни (иногда великого повечерия), утрени и первого часа.

Современная практика православного благочестия

Духовным центром жизни каждого православного христианина является *участие в Таинстве Евхаристии*. Несмотря на то, что в современном Православии нет общепринятого мнения относительно того, как часто следует причащаться, регулярное участие христианина в Литургии является главной составляющей православного благочестия.

Участие в Таинстве Евхаристии предполагает определенную предварительную подготовку: как правило, христианин, желающий причаститься, постится в течение нескольких дней, а накануне Литургии посещает вечернее богослужение в храме и совершает особое молитвенное правило, состоящее из четырех канонов (покаянного канона Господу Иисусу Христу, канонов Пресвятой Богородице, Ангелу Хранителю и ко святому причащению). Перед принятием Святых Христовых Таин православному христианину надлежит очистить свою душу покаянием, исповедавшись у священника на вечернем богослужении или утром перед Литургией.

Обязательными составляющими духовной жизни каждого православного христианина являются *ежедневные утренние и вечерние молитвы, молитвы перед вкушением пищи и после оно-го, ежедневное чтение Священного Писания и трудов святых отцов, посещение храма в воскресные дни и дни важнейших церковных праздников*, а также *соблюдение всех установленных Церковью постов*.

В Православной Церкви существуют посты однодневные, многодневные и евхаристический пост, о котором уже было сказано выше. Посты отличаются разной степенью строгости воздержания. Однодневные посты установлены Церковью в среду и пятницу (кроме так называемых «сплошных седмиц»), а также перед праздником Крещения Господня, в день Воздвижения Креста Господня, Усекновения главы Иоанна Предтечи.

Многодневных постов в течение года установлено четыре, все они являются предуготовительными к тому или иному важному церковному празднику:

- **Великий пост (Святая Четыредесятница, соединенная со Страстной седмицей)** — установлен в память сорокадневного поста Спасителя в Иудейской пустыне перед Его выходом на общественное служение. Во время Страстной седмицы верующие вспоминают последние дни земной жизни Христа, Его страдания, смерть на Кресте и погребение. Окончание поста венчает праздник Святой Пасхи.
- **Петров пост** начинается через неделю после праздника Пятидесятницы и длится до дня памяти святых первоверховных апостолов Петра и Павла, который отмечается 29 июня/12 июля. Этот пост установлен в воспоминание миссионерских трудов апостолов Христовых и их мученической кончины.
- **Успенский пост** готовит христиан к празднику Успения Пресвятой Богородицы, который Церковь отмечает 15/28 августа, и длится две недели: с 1/14 по 14/27 августа.
- **Рождественский (Филиппов) пост** предваряет празднование Рождества Христова и продолжается с 15/28 ноября по 24 декабря/6 января.

Как аскетическая духовная практика, пост предполагает воздержание тела от пищи животного происхождения и удовольствий, а души — от дурных помыслов. Время поста — это время сугубого покаяния и борьбы с человеческими страстями.

Одним из выражений христианского благочестия является совершение *паломничеств*. Это может быть посещение святых мест, связанных с жизнью и служением Спасителя, Пресвятой Богородицы, апостолов или других почитаемых святых. Кроме того, паломничества совершают к местам пребывания особо значимых для христианства реликвий (например, плащаница и терновый венец Спасителя, частицы Животворящего Креста Господня, пояс Пресвятой Богородицы), мощей святых или чудотворных икон.

Несколько слов в связи с этим следовало бы сказать о православном отношении к *иконе*. В отличие от ветхозаветной традиции, в которой существовал строгий запрет на изображение Бога, людей и животных (впрочем, запрет на изображение людей не всег-

да соблюдался строго), религиозная живопись в христианстве занимает совершенно особое место. Можно сказать, что ее развитие происходило параллельно с отходом молодого христианства от своих иудейских корней.

Ветхозаветный запрет на изображения был направлен не против изобразительного искусства как такого, а против идолопоклонства, с которым это искусство в древнюю эпоху было связано. Опасность идолопоклонства заключена в попытке изобразить невидимого Бога при помощи живописи или скульптуры. Любое изображение невидимого Бога было бы плодом человеческой фантазии или ложью против Бога; поклонение такому изображению было бы поклонением твари вместо Творца.

Однако Новый Завет был откровением Бога, Который стал Человеком, то есть сделался видимым для людей. **Изображение Бога стало возможным благодаря Боговоплощению:** не изображение невидимого Бога Отца, а изображение Бога Слова таким, каким Он явился людям, то есть в человеческом облике.

Воздавая поклонение Христу, изображенному в Его телесном облике, христиане почитают невидимого Бога, ставшего видимым ради нашего спасения. Поклоняясь иконе, человек поклоняется не доскам и краскам, но воздает поклонение материальной плоти Христа, которая есть не что иное, как «видимая сторона Бога»; в отличие от Его невидимой стороны она может быть изображаема¹.

Таким образом, честь, воздаваемая образу, восходит к Первообразу. Честь, воздаваемая иконе Христа, восходит к Самому Христу. Честь, воздаваемая Божией Матери, «возводится к Воплотившемуся от Нее»², а честь, воздаваемая святым, «доказывает любовь к общему Владыке». Итак, если речь идет не об иконе Христа, то истинный Первообраз есть даже не тот, кто изображен на иконе, а Сам Христос — источник всякой святости и освящения.

¹ Иоанн Дамаскин, *преподобный*. Слово защитительное 1, 16.

² Иоанн Дамаскин, *преподобный*. Точное изложение православной веры 4, 16.

VI. Каноническое устройство Церкви

Формирование канонической структуры Православной Церкви

Православная Церковь сознает себя единой Святой, Соборной (Кафолической) и Апостольской Церковью, распространенной по всей Вселенной. В настоящий момент приходы и епархии Православной Церкви имеются во всем мире, на всех континентах. Однако вплоть до начала XX века Православная Церковь была географически ограничена рамками христианского Востока, почему ее нередко называли «Восточной Церковью». Понятие «Восток», генетически связанное с Константинополем и Восточно-Римской империей (в противовес Риму и Западно-Римской империи), в данном контексте включало в себя Ближний Восток и некоторые страны Восточной Европы и Азии. Православную Церковь называли также «Греко-восточной» или «Греко-кафолической».

Матерью всех христианских Церквей — и Восточных, и Западных — была Церковь Иерусалимская, то есть община учеников Спасителя в Иерусалиме. Однако уже в I веке благодаря миссионерской деятельности апостолов христианские общины стали возникать вне Иерусалима — в частности, в Антиохии, Александрии, Риме, Карфагене, других городах Римской империи. Каждую общину возглавлял епископ, или пресвитер.

Таким образом, уже во II веке складывается та иерархическая структура Церкви, которая сохраняется до сего дня. В ее основе лежит понятие местной Церкви — церковной общины того или иного места (города, области), возглавляемой епископом. Каждая такая община, называемая «епархией», состоит из более мелких церковных подразделений — приходов, возглавляемых пресвитерами. В главном храме города Евхаристия совершается епископом — этот храм называется «кафедральным», поскольку там находится епископская кафедра. В каждом другом храме или молитвенном доме Евхаристия совершается «тем, кому епископ поручит это», то есть пресвитером, рукоположенным для служения в той или иной общине. Пресвитер является делегатом епископа,

его уполномоченным лицом: без разрешения епископа пресвитер не может совершать какие бы то ни было священнодействия.

Первенствующая роль епископа, по учению ранних отцов, обусловлена тем, что он занимает место Христа в евхаристическом собрании. Именно это понимание объясняет тот факт, что принцип монархического епископата — один епископ в каждой евхаристической общине или Церкви — стал общепринятым в Древней Церкви. Будучи главой местной Церкви, епископ тем не менее управляет Церковью не единолично, а в соработничестве с пресвитерами и диаконами. Епископ не обладает церковной властью или авторитетом сам по себе, в силу полученного им сана: он является священнослужителем внутри местной церковной общины, которая доверила ему это служение. Вне церковной общины служение епископа теряет смысл и действенность. Кроме того, епископ управляет Церковью в согласии с другими епископами. Этим обеспечивается кафоличность, или «соборность» Церкви — важнейшее понятие православной экклезиологии.

Принцип монархического епископата с самого начала неразрывно связан с принципом канонической территории, согласно которому за каждым епископом закрепляется определенная церковная область. Определяя границы церковных областей, отцы Древней Церкви принимали во внимание гражданское территориальное деление, установленное светскими властями. Во II–III веках обычным был порядок, при котором епископ возглавлял церковную область, причем сам он служил в городе, а назначенные им пресвитеры окормляли церковные общины в близлежащих селениях. Однако уже в начале IV века, после того как император Диоклетиан объединил провинции Римской империи в «диоцезы», возникла необходимость в соответствующем объединении церковных областей (епархий) в более крупные единицы: последние стали называть митрополиями. Первым епископом митрополии (митрополитом) становился епископ столицы диоцеза, а другие епископы оказывались у него в административном подчинении.

В эпоху I Вселенского Собора существовало несколько церковных областей, обладавших правами митрополий. В частности, 6-е правило этого Собора упоминает епископов Александрии

и Антиохии как обладающих наряду с епископом Рима властью над епископами своих областей, а 7-е правило такой же властью наделяет епископа Иерусалимского. (В этот же период существовали и другие митрополии, как, например, Ефеса, Кесарии Каппадокийской, Ираклии, Милана, Карфагена, однако в дальнейшем их значение стало ослабевать.)

После провозглашения Константинополя столицей Восточной империи и усвоения ему статуса «нового Рима» в начале IV века права митрополита получил епископ Константинополя. К 80-м годам IV века Константинопольский епископ по значению становится вторым после Римского, что закреплено 3-м правилом II Вселенского Собора, гласящим: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град сей есть новый Рим». IV Вселенский Собор (451 г.) дал следующую мотивацию этого решения: «Престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущество, поскольку это был царствующий град. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбезнейших епископов предоставили равные преимущества святейшему престолу Нового Рима, правильно рассудив, чтобы город, получивший честь быть городом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим Римом, и в церковных делах был возвеличен подобно тому, и был вторым после него». Таким образом, первенство Римского епископа воспринималось восточными отцами не как обусловленное преемством этого епископа от апостола Петра, а как основанное на политическом значении Рима как столицы империи. Точно так же преимущества Константинопольского престола вытекали не из его древности (Иерусалимский, Александрийский и Антиохийский престолы были древнее) и не из каких-либо иных церковных предпосылок, а исключительно из политического значения Константинополя как «города царя и синклита».

В VI веке предстоятели наиболее древних христианских Церквей, в том числе Константинопольской, начинают именоваться патриархами. К этому же периоду относится развитие в византийском богословии идеи «пентархии», в соответствии с которой Вселенская Церковь возглавляется пятью патриархами — Римским, Константинопольским, Александрийским, Антиохийским

и Иерусалимским. На Востоке данная идея была законодательно закреплена императором Юстинианом, однако на Западе ее легитимность никогда не признавалась.

Экклезиология на Востоке и Западе в течение всего первого тысячелетия развивалась разными путями. На Востоке каждый епископ со времен Игнатия Богоносца и Ипполита Римского воспринимался как занимающий место Христа в евхаристическом собрании: по словам Игнатия, «епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, а диаконам вверено служение Иисуса Христа». На Западе же уже Киприан Карфагенский начал развивать идею епископского престола не как «места Бога», но как кафедры апостола Петра. у Киприана «эсхатологический образ апостолов, сидящих вокруг Христа, — образ, который Игнатий и Ипполит применяли к местной Церкви (епископ в окружении пресвитериума), — уступил место апостольской коллегии, собранной вокруг ее главы, апостола Петра... Значение этой перемены состоит в том, что она открывает возможность говорить об *unus episcopatus* (едином епископате), рассеянном по миру, под главенством Петра». Именно такая универсалистская экклезиология восторжествовала в Римской Церкви к концу первого тысячелетия, что способствовало углублению отчуждения между ней и Восточными Церквями.

В VII веке окраинные области Византийской империи подверглись опустошительным набегам арабов. В 638 году под их натиском пали Иерусалим и Антиохия, в 642-м — Александрия. Это привело к ослаблению трех древних восточных Патриархатов, предстоятелям которых нередко приходилось искать убежище в Константинополе. С середины VII по середину XV века, за исключением периода, когда Константинополь был захвачен крестоносцами (1204–1261), Константинопольский Патриархат оставался главным центром церковной власти на всем христианском Востоке. После разрыва евхаристического общения между Римом и Константинополем первенство чести среди предстоятелей Восточных Церквей как бы автоматически перешло к Константинопольскому патриарху. Теперь пентархия превратилась в тетрархию, и диптих Православных Церквей включал четыре Патриархата — Констан-

тинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский.

Православные восточные Патриархаты имели автокефальный статус, то есть в церковно-административном отношении были самостоятельными и независимыми один от другого. Помимо этих Патриархатов, в период между IV и XV веками на православном Востоке, в частности на Балканах, возникают, исчезают и вновь возникают другие автокефальные христианские Церкви. С середины XV века фактически самостоятельной становится Церковь Московской Руси, в течение нескольких предшествовавших столетий находившаяся в канонической зависимости от Константинополя.

После падения Константинополя в 1453 году, когда Византийская империя прекратила свое существование, Константинопольские патриархи стали назначаться турецким султаном. Духовно-политический альянс между султаном и патриархом был причиной упразднения церковной автокефалии в тех землях, которые в результате завоеваний входили в состав Османской империи. С другой стороны, вполне закономерно, что ослабление Османской империи в XIX веке и возникновение новых государств на территориях, освободившихся от турецкого владычества, привело к возникновению новых автокефальных Церквей, а также к восстановлению автокефалии тех Церквей, которые по тем или иным причинам ее утратили.

Процесс образования автокефальных Православных Церквей никогда не был легким и безболезненным. Единой, апробированной всем мировым Православием процедуры дарования или получения автокефалии не существовало ни в византийскую, ни в послевизантийскую эпоху. Церковная автокефалия почти всегда была следствием усиления политического могущества того или иного государства или обретения этим государством независимости. Упразднение автокефалии, в свою очередь, было прямым следствием утраты самостоятельности тем государством, на территории которого находилась Поместная Церковь.

Кроме того, приобретение автокефалии той или иной Церковью никогда не происходило по инициативе Церкви-Матери. Нередко

автокефалия не даровалась, а провозглашалась явочным порядком, после чего Церковь-Мать в течение некоторого времени не признавала самостоятельность Церкви-Дочери. Так, например, Константинопольский Патриархат не признавал автокефалию Элладской Церкви в течение 17 лет, Чехословацкой — 47, а Болгарской и Грузинской — более 70 лет; Московский Патриархат не признавал автокефалию Грузинской и Польской Православных Церквей в течение 26 лет. Признание самопровозглашенной автокефалии в большинстве случаев было результатом политических изменений и сложного переговорного процесса, в котором помимо Церкви-Матери и Церкви-Дочери могли участвовать также Церкви-посредницы.

Современная каноническая структура Православной Церкви

Как уже было сказано, краеугольным камнем канонического устройства Православной Церкви является монархический епископат, действующий на уровне «местной Церкви», то есть той церковной единицы, которая на современном языке называется «епархией» (возглавляемая одним епископом Церковь одной области, страны, территории). В современном православном словоупотреблении понятие «Поместная Церковь» закреплено за более крупными церковными образованиями — группами епархий, объединенными в Патриархаты, митрополии или архиепископии. На этом уровне принцип монархического епископата уступает место коллегиальным формам управления. На практике это означает, что предстоятель Поместной Церкви является «первым среди равных», первым между епископами своей Церкви: он не вмешивается во внутренние дела епархий и не обладает прямой юрисдикцией над ними, хотя ему и усвоятся координирующие функции в вопросах, выходящих за пределы компетенции отдельного епархиального архиерея.

В настоящее время существует пятнадцать Поместных Православных Церквей, каждая из которых имеет своего предстоятеля в сане патриарха, митрополита или архиепископа:

Название церкви	Официальная численность верующих	Каноническая территория
Константинопольский Патриархат	7 000 000	Турция, Фракия, Эгейские острова, диаспора
Александрийский Патриархат	1 000 000	Египет и вся Африка
Антиохийский Патриархат	1 500 000	Сирия, Ливан, Ирак, диаспора
Иерусалимский Патриархат	156 000	Палестина, Израиль, Иордания
Русская Православная Церковь (Московский Патриархат)	160 000 000	Россия, Белоруссия, Украина, Молдавия, страны Балтии, страны Средней Азии, диаспора
Грузинская Православная Церковь	3 000 000	Грузия
Сербская Православная Церковь	8 000 000	Сербия, Черногория, Словения, Хорватия
Румынская Православная Церковь	20 000 000	Румыния, диаспора
Болгарская Православная Церковь	8 000 000	Болгария, диаспора
Кипрская Православная Церковь	500 000	Кипр
Элладская Православная Церковь	10 000 000	Греция
Польская Православная Церковь	1 000 000	Польша
Албанская Православная Церковь	700 000	Албания
Православная Церковь Чешских Земель и Словакии	74 000	Чехия, Словакия
Православная Церковь в Америке	1 000 000	США, Канада, Мексика

Совокупная численность членов этих Церквей составляет приблизительно 227 миллионов. К православной традиции принадлежит большинство верующих двенадцати европейских стран: России, Украины, Белоруссии, Молдавии, Румынии, Болгарии, Сербии, Черногории, Греции, Кипра, Македонии и Грузии. Во мно-

гих других странах Европы — в частности в Польше, Литве, Латвии, Эстонии, Албании — православные составляют значительное по численности меньшинство. Наибольшее количество православных верующих проживает на территории Восточной Европы. Из западноевропейских стран православными являются две — Греция и Кипр.

Помимо автокефальных, существует несколько автономных Церквей, независимых в управлении, но сохраняющих духовную и юрисдикционную связь с более древними и крупными автокефальными Церквями. В юрисдикции Константинопольского Патриархата находится Финляндская Автономная Православная Церковь, в юрисдикции Иерусалимского Патриархата — Синайская Автономная Церковь, в юрисдикции Московского Патриархата — Японская Православная Церковь. Несколько других Церквей в составе Московского Патриархата обладают правами широкой автономии (о чем будет подробнее сказано ниже, в разделе, посвященном Русской Православной Церкви).

Отсутствие единого административного центра в Православной Церкви обусловлено как историческими, так и богословскими причинами. Исторически это связано с тем, что ни один из предстоятелей Поместных Православных Церквей ни в византийскую, ни в послевизантийскую эпоху не обладал такими же правами, какими на Западе обладал папа Римский. Богословски же отсутствие единого предстоятеля объясняется принципом соборности, который действует в Православной Церкви на всех уровнях. Этот принцип предполагает, в частности, что каждый архиерей управляет епархией не самостоятельно, а в согласии с клиром и мирянами. В соответствии с тем же принципом председатель Поместной Церкви, будучи, как правило, председателем Архиерейского Синода, управляет Церковью не единолично, а в сотрудничестве с Синодом.

Данная структура управления — на уровне Вселенской Церкви — порождает ряд неудобств, одним из которых является отсутствие верховного арбитра в тех случаях, когда возникает разногласие или конфликт по церковно-политическим вопросам между двумя или несколькими Поместными Церквями. Такой инстанцией, возможно, мог бы стать Константинопольский Патриархат, если

бы другие Поместные Церкви согласились поручить ему подобные функции. Однако наибольшее число внутривославных конфликтов связано в настоящий момент именно с Константинопольским Патриархатом, который уже в силу одного этого не может играть роль верховного арбитра. В отсутствие механизма, который обеспечивал бы урегулирование разногласий между двумя или более Православными Церквями, в каждом конкретном случае вопрос решается по-разному: иногда созывается межправославное совещание, решения которого, впрочем, имеют лишь консультативный характер и не обладают обязательной силой для той или иной Поместной Церкви; в других же случаях две Церкви, находящиеся в состоянии конфликта, ищут решение путем двусторонних переговоров или привлекают в качестве посредника третью Церковь.

Итак, в Православной Церкви в мировом масштабе не существует какого-либо внешнего механизма обеспечения соборности, нет внешнего авторитета — в лице ли одного человека или в форме коллегиального органа, — который гарантировал бы единство Церкви в церковно-политических вопросах. Это, однако, не означает, что соборность в Православной Церкви существует только в теории, а не на практике. Практически соборность на межправославном уровне выражается, во-первых, в том, что все Поместные Православные Церкви имеют между собою евхаристическое общение. Во-вторых, Православные Церкви заботятся о сохранении единства вероучения, для чего в необходимых случаях созываются межправославные совещания. В-третьих, предстоятели или официальные представители Церквей время от времени встречаются друг с другом для обсуждения важных вопросов или обмениваются посланиями. Таким образом, даже в отсутствие Всеправославного Собора Православная Церковь во всемирном масштабе сохраняет свое единство, свой соборный, кафолический характер.

Каноническое устройство Русской Православной Церкви

Одной из пятнадцати Поместных Православных Церквей является Русская Православная Церковь. Это многонациональная

Поместная Церковь, находящаяся в вероучительном единстве и молитвенно-каноническом общении с другими Поместными Православными Церквями. Московский Патриархат — другое официальное наименование Русской Православной Церкви. Епархии Московского Патриархата находятся на территории Российской Федерации, на Украине, в Белоруссии, в Молдавии, в Казахстане, Азербайджане, Литве, Латвии и Эстонии. Приходы Московского Патриархата в Киргизии, Таджикистане и Узбекистане объединены в Ташкентскую и Среднеазиатскую епархию.

В дальнем Зарубежье у Русской Православной Церкви имеется 8 епархий: Аргентинская и Южноамериканская, Берлинская и Германская, Брюссельская и Бельгийская, Будапештская и Венгерская, Венская и Австрийская, Гагская и Нидерландская, Корсунская (объединяющая приходы на территории Франции, Италии, Испании, Португалии и Швейцарии) и Сурожская (на территории Великобритании и Ирландии). Приходы Московского Патриархата в США и Канаде управляются викариями Московской епархии на правах епархиальных архиереев.

Как и другие Поместные Православные Церкви, Русская Православная Церковь имеет иерархическую структуру управления. Высшими органами церковной власти и управления в Русской Православной Церкви являются Поместный Собор, Архиерейский Собор и Священный Синод во главе с патриархом Московским и всея Руси. Церковь разделена на епархии, которые могут быть объединены в митрополичьи округа, экзархаты, автономные и самоуправляемые Церкви. Епархии включают в себя приходы, монастыри, духовные учебные заведения и другие канонические учреждения. Приходы объединяются в благочиния.

Высшее церковное управление

Поместный Собор

Высшая власть в области вероучения и канонического устройства в Русской Православной Церкви принадлежит Поместному Собору, состоящему из архиереев, представителей клира, монашествующих и мирян. Поместный Собор созывается для избрания патриарха Московского и всея Руси, а также для решения других

вопросов вероучительного и канонического характера. Сроки созыва Поместного Собора определяются Архиерейским Собором или — в исключительных случаях — патриархом Московским и всея Руси (местоблюстителем патриаршего престола) и Священным Синодом.

Решения на Поместном Соборе, за исключением особых случаев, принимаются большинством голосов.

Важную роль в работе Поместного Собора играет Архиерейское Собрание, состоящее из всех архиереев — членов Собора.

В новейшей истории Русской Православной Церкви было 6 Поместных Соборов — 1917–1918, 1945, 1971, 1988, 1990 и 2009 годов. Собор 1917–1918 годов восстановил патриаршество в Русской Церкви, избрал патриарха Всероссийского Тихона (Белавина) и принял множество других важнейших для церковной жизни решений. Собор 1945 года избрал патриарха Алексия I (Симанского), Собор 1971 года избрал патриарха Пимена (Извекова). Собор 1988 года был посвящен 1000-летию Крещения Руси, он принял новый Устав Русской Церкви. Собор 1990 года избрал Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (Ридигера). Поместный Собор 2009 года избрал ныне здравствующего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гундяева).

На Поместном Соборе 2009 года каждая епархия Русской Православной Церкви была представлена правящим архиереем, одним священнослужителем и одним мирянином (мирянкой). Кроме того, в Соборе участвовали викарные архиереи, ректоры духовных школ, руководители синодальных подразделений, представители монастырей.

Архиерейский Собор

Высшим органом иерархического управления в Русской Православной Церкви является Архиерейский Собор. Согласно Уставу, принятому в 2000 году, Архиерейский Собор не подотчетен Поместному Собору и его решения не нуждаются в утверждении более высокой церковной инстанцией, за исключением решений, относящихся к вероучению и каноническому устройству, которые утверждаются Поместным Собором. Архиерейский Собор состо-

ит из епархиальных архиереев, а также викарных архиереев, возглавляющих синодальные учреждения и Духовные академии или имеющих каноническую юрисдикцию над подведомственными им приходами. Архиерейский Собор созывается патриархом Московским и всея Руси (местоблюстителем) и Священным Синодом не реже одного раза в четыре года и в преддверии Поместного Собора, а также в исключительных случаях, предусмотренных Уставом Русской Православной Церкви.

Решения на Соборе принимаются простым большинством голосов открытым или тайным голосованием. Никто из архиереев — членов Архиерейского Собора не может отказаться от участия в его заседаниях, кроме случаев болезни или иной важной причины, которая признается Собором уважительной. Кворум Архиерейского Собора составляют 2/3 иерархов — его членов.

В новейшей истории Русской Православной Церкви был созван 21 Архиерейский Собор — в 1925, 1943, 1944, 1961, 1971, 1988, 1989, 1990 (трижды), 1992 (дважды), 1994, 1997, 2000, 2004, 2008, 2009, 2011, 2013 и 2016 годах.

Патриарх

Предстоятель Русской Православной Церкви носит титул «Святейший Патриарх Московский и всея Руси». В истории Русской Православной Церкви было 16 патриархов:

Святитель Иов (с 11 декабря 1586 г. митрополит Московский; с 26 января 1589 г. по начало июня 1605 г. патриарх Всероссийский)

Святитель Гермоген (3 июля 1606 г. — 17 февраля 1612 г.)

Филарет (24 июня 1619 г. — 1 октября 1633 г.)

Иоасаф I (6 февраля 1634 г. — 28 ноября 1640 г.)

Иосиф (27 марта 1642 г. — 15 апреля 1652 г.)

Никон (25 июля 1652 г. — 12 декабря 1666 г.)

Иоасаф II (10 февраля 1667 г. — 17 февраля 1672 г.)

Питирим (7 июля 1672 г. — 19 апреля 1673 г.)

Иоаким (26 июля 1674 г. — 17 марта 1690 г.)

Адриан (24 августа 1690 г. — 16 октября 1700 г.)

Святитель Тихон (5 ноября 1917 г. — 7 апреля 1925 г.)

Сергий (с 14 декабря 1925 г. заместитель патриаршего местоблюстителя, затем местоблюститель; 11 сентября 1943 г. — 15 мая 1944 г. патриарх Московский и всея Руси)

Алексий I (4 февраля 1945 г. — 17 апреля 1970 г.)

Пимен (2 июня 1971 г. — 3 мая 1990 г.)

Алексий II (10 июня 1990 г. — 5 декабря 2008 г.)

Кирилл (1 февраля 2009 г. — настоящее время)

Патриарх имеет первенство чести среди епископата Русской Православной Церкви. В своей деятельности патриарх подотчетен Поместному и Архиерейскому Соборам. Сан патриарха в Русской Православной Церкви является пожизненным. Имя патриарха возносится за богослужениями во всех храмах Русской Православной Церкви.

Патриарх Московский и всея Руси является епархиальным архиереем Московской епархии, состоящей из города Москвы и Московской области. В управлении Московской епархией патриарху помогает патриарший наместник на правах епархиального архиерея, с титулом митрополита Крутицкого и Коломенского. Как предстоятель Русской Православной Церкви, патриарх имеет попечение о внутреннем и внешнем благосостоянии Церкви и управляет ею совместно со Священным Синодом, являясь его председателем. Вместе со Священным Синодом патриарх созывает Архиерейские Соборы, в исключительных случаях — Поместные Соборы, и председательствует на них. Патриарх созывает также заседания Священного Синода.

В случае кончины патриарха, его ухода на покой, нахождения под церковным судом или иной причины, делающей невозможным исполнение им патриаршей должности, Священный Синод под председательством старейшего по хиротонии постоянного члена Священного Синода немедленно избирает из числа своих постоянных членов местоблюстителя патриаршего престола. Не позднее шести месяцев после освобождения патриаршего престола местоблюститель и Священный Синод созывают Поместный Собор для избрания нового патриарха. Кандидат в патриархи должен быть архиереем Русской Православной Церкви; обладать высшим богословским образованием, достаточным опытом епархиального

управления, отличаться приверженностью к каноническому правопорядку, пользоваться доброй репутацией и доверием иерархов, клира и народа, иметь доброе свидетельство от внешних, быть не моложе 40 лет.

Священный Синод

В период между Архиерейскими Соборами Русской Православной Церковью управляет Священный Синод, ответственный перед Архиерейским Собором и состоящий из председателя — патриарха Московского и всея Руси (или, в случае его кончины, местоблюстителя патриаршего престола), семи постоянных и пяти временных членов. Постоянными членами Синода являются: по кафедре — митрополиты Киевский и всея Украины; Санкт-Петербургский и Ладожский; Крутицкий и Коломенский; Минский и Слуцкий, патриарший экзарх всея Белоруссии; Кишиневский и всей Молдовы; по должности — председатель Отдела внешних церковных связей и управляющий делами Московской Патриархии. Временные члены Синода вызываются для присутствия на одной сессии, по старшинству архиерейской хиротонии.

Заседания Священного Синода созываются патриархом (или, в случае его кончины, местоблюстителем патриаршего престола). Как правило, заседания Синода являются закрытыми.

Священный Синод избирает, назначает, в исключительных случаях перемещает архиереев и увольняет их на покой; вызывает архиереев для присутствия в Синоде; рассматривает отчеты архиереев о состоянии епархий; инспектирует через своих членов деятельность архиереев всякий раз, когда сочтет это нужным; определяет денежное содержание архиереев. Священный Синод назначает руководителей синодальных учреждений и, по их представлению, их заместителей; ректоров Духовных академий и семинарий; настоятелей (настоятельница) и наместников монастырей; архиереев, клириков и мирян для прохождения ответственного послушания за границей.

Священный Синод образует и упраздняет епархии, изменяет их границы и наименования с последующим утверждением Архиерейским Собором; принимает положения о епархиальных

учреждениях; одобряет уставы монастырей и осуществляет общее наблюдение за монашеской жизнью; учреждает ставропигии; по представлению Учебного комитета утверждает уставы и учебные планы духовных учебных заведений, программы Духовных семинарий и учреждает новые кафедры в Духовных академиях; следит, чтобы действия всех органов церковной власти в епархиях, благочиниях и приходах соответствовали законным постановлениям; в случае необходимости проводит ревизии.

Московская Патриархия и синодальные учреждения

Органами исполнительной власти патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода являются Московская Патриархия и синодальные учреждения. Московская Патриархия является учреждением Русской Православной Церкви, объединяющим структуры, непосредственно руководимые патриархом Московским и всея Руси. В Московскую Патриархию на правах синодального учреждения входит Управление делами.

Синодальным учреждением является учреждение Русской Православной Церкви, ведающее кругом общецерковных дел, входящих в его компетенцию. Синодальные учреждения создаются или упраздняются по решению Архиерейского Собора или Священного Синода и подотчетны им. Синодальными учреждениями Русской Православной Церкви в настоящий момент являются: Отдел внешних церковных связей; Издательский Совет; Учебный комитет; Отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ, Отдел благотворительности и социального служения; Миссионерский отдел; Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами; Отдел по делам молодежи. В случае необходимости могут быть созданы иные синодальные учреждения.

Епархии, экзархаты, автономные и самоуправляемые Церкви

Русская Православная Церковь разделяется на епархии — местные церкви, возглавляемые архиереем и объединяющие епархиальные учреждения, благочиния, приходы, монастыри, подворья,

духовные образовательные учреждения, братства, сестричества, миссии. Епархия учреждается по решению Священного Синода, с последующим утверждением Архиерейским Собором. Границы епархий определяются Священным Синодом.

Епархии могут быть объединены в экзархаты. В основу такого объединения полагается национально-региональный принцип. Высшая церковная власть в экзархате принадлежит Синоду экзархата под председательством экзарха. Синод экзархата принимает Устав, регламентирующий управление экзархатом. Экзарх избирается Священным Синодом и назначается патриаршим указом. Экзарх является епархиальным архиереем своей епархии и возглавляет управление экзархатом. Имя экзарха возносится во всех храмах экзархата после имени патриарха Московского и всея Руси. В Русской Православной Церкви в настоящее время имеется один экзархат — Белорусский. «Белорусская Православная Церковь» — другое официальное наименование Белорусского экзархата. Предстоятелем Белорусского экзархата является митрополит Минский и Слуцкий, патриарший экзарх всея Белоруссии.

Епархии могут быть также объединены в митрополичьи округа. В настоящее время в Русской Православной Церкви имеется один митрополичий округ — в Казахстане. Его глава носит титул «митрополит Астанайский и Алма-Атинский».

Епархии Московского Патриархата в ряде стран объединены в церковные структуры, обладающие правами автономии. Современная практика Русской Православной Церкви различает полную, широкую и ограниченную автономию. В настоящий момент в составе Русской Православной Церкви имеется одна Церковь, обладающая полной автономией: Японская Православная Церковь. В состав Московского Патриархата входит Украинская Православная Церковь, являющаяся самоуправляемой с правами широкой автономии. Ее предстоятель носит титул Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины. Помимо Японской и Украинской Православных Церквей в состав Московского Патриархата входят три самоуправляемые Церкви, обладающие правами ограниченной автономии: Латвийская Православная Церковь, Православная Церковь Молдовы и Эстонская Православная Церковь.

После подписания Акта о каноническом общении между Московским Патриархатом и Русской Православной Церковью за границей последняя также получила статус самоуправляемой Церкви с правами широкой автономии.

Епархиальные и викарные архиереи

Каждую епархию возглавляет архиерей, назначенный патриархом и Священным Синодом (в автономных Церквях архиереи назначаются своим собственным Синодом). Согласно Уставу Русской Православной Церкви, епархиальный архиерей, по преемству власти от святых апостолов, есть предстоятель местной Церкви, канонически управляющий ею при соборном содействии клира и мирян.

Полный титул епархиального архиерея, как правило, включает наименование кафедрального города. В большинстве случаев титул включает также название еще одного города епархии (например, Владимирский и Суздальский, Липецкий и Елецкий). В тех случаях, когда юрисдикция архиерея простирается на целое государство, титул включает наименования города и страны (например, Виленский и Литовский, Венский и Австрийский), а если юрисдикция архиерея простирается на целый регион или континент, то названия города и региона (Ташкентский и Среднеазиатский) либо страны и континента (Аргентинский и Южноамериканский). В некоторых странах, где епархии Русской Православной Церкви находятся на канонической территории инославных Церквей, титул епархиального архиерея носит символический характер (например «Корсунский» во Франции, «Сурожский» в Великобритании).

Архиереи пользуются всей полнотой иерархической власти в делах вероучения, священнодействия и пастырства. Епархиальный архиерей рукополагает и назначает клириков на место их служения, назначает всех сотрудников епархиальных учреждений и благословляет монашеские постриги. Епархиальный архиерей имеет право принимать в клир своей епархии духовенство из других епархий при наличии отпускных грамот, а также отпускать священнослужителей в иные епархии, предоставляя по запросу

архиереев их личные дела и отпускные грамоты. Без согласия епархиального архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь.

В случае кончины епархиального архиерея, его ухода на покой, перевода на другое место служения или отстранения от управления епархией его епархия становится вдовствующей. Управление вдовствующей епархией осуществляет архиерей, назначаемый патриархом Московским и всея Руси.

В управлении епархией епархиальному архиерею помогают Епархиальное собрание и Епархиальный совет. Епархиальное собрание, возглавляемое епархиальным архиереем, состоит из клира, монашествующих и мирян, проживающих на территории епархии и представляющих канонические подразделения, входящие в состав епархии. Епархиальный совет образуется по благословению епархиального архиерея и состоит не менее чем из четырех лиц в пресвитерском сане, половина из которых назначается архиереем, а остальные избираются Епархиальным собранием на три года.

Викарным архиереем в Русской Православной Церкви называется архиерей, не управляющий епархией.

Приходы и приходское духовенство

Приходом, согласно Уставу Русской Православной Церкви, называется община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Приход находится под наблюдением епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля. Приход образуется по добровольному согласию верующих православного вероисповедания, достигших совершеннолетия, с благословения епархиального архиерея. При приходе могут быть созданы братства и сестричества с целью привлечения прихожан к более активному участию в жизни прихода, к благотворительности, милосердию, религиозно-нравственному просвещению и воспитанию.

Во главе каждого прихода стоит настоятель, назначаемый епархиальным архиереем. В своей деятельности настоятель подотчетен епархиальному архиерею. Настоятель призван нести ответственность за исправное, согласное с церковным уставом совершение

богослужений, за церковную проповедь, религиозно-нравственное состояние и соответствующее воспитание членов прихода.

Помимо настоятеля, в приходе могут служить другие священники и диаконы. Чтобы быть рукоположенным в диакона или священника, необходимо быть членом Русской Православной Церкви, обладать соответствующими нравственными качествами, иметь достаточную богословскую подготовку; иметь свидетельство духовника об отсутствии канонических препятствий к рукоположению, не состоять под церковным или гражданским судом; принять церковную присягу. Среди приходского духовенства Русской Православной Церкви абсолютное большинство составляют женатые священники; лишь незначительный процент приходских клириков относится к числу монашествующих. Согласно каноническим установлениям Православной Церкви, священнослужитель может вступить в брак лишь один раз. В том случае, если семейный священник овдовел, он может быть пострижен в монашество. Овдовевший или разведенный священнослужитель не имеет права вступить в новый брак и при этом сохранить священный сан: в случае вступления во второй брак он должен быть извержен из сана.

В Православной Церкви семейных священников иногда называют «белым духовенством», в отличие от «черного», монашеского духовенства. Священник в Русской Церкви может иметь сан протоиерея. Настоятель патриаршего собора традиционно носит титул протопресвитера. Возведение в сан протопресвитера осуществляется патриархом Московским и всея Руси, в сан протоиерея — епархиальным архиереем по письменному благословию патриарха.

Помимо священников и диаконов на приходах Русской Православной Церкви трудятся представители низшего клира — иподиаконы и чтецы. Иподиаконами называются лица, прислуживающие за архиерейским богослужением, чтецами — лица, которым поручено читать за богослужением все священные тексты, кроме Евангелия.

Членами прихода, или прихожанами, являются лица православного исповедания, сохраняющие живую связь со своим при-

ходом. Каждый прихожанин призывается участвовать в богослужении, регулярно исповедоваться и причащаться, соблюдать каноны и церковные предписания, совершать дела веры, стремиться к религиозно-нравственному совершенствованию и содействовать благосостоянию прихода. Прихожане заботятся о материальном содержании причта и храма.

Органами приходского управления, помимо настоятеля, являются также приходское собрание, приходской совет и ревизионная комиссия. Приходское собрание возглавляется настоятелем и включает других священнослужителей и прихожан, регулярно участвующих в литургической жизни прихода. Приходской совет состоит из председателя, его помощника и казначея, а ревизионная комиссия — из председателя и двух членов. Состав приходского совета избирается из числа членов приходского собрания.

Приходы епархии могут быть объединены в благочиния во главе с благочинными, назначаемыми епархиальным архиереем. Благочинный осуществляет контроль за деятельностью приходов, имеет координирующие функции, в необходимых случаях созывает духовенство на братские совещания.

Монастыри и монашество

Монахом в Русской Православной Церкви называется человек, добровольно отрекшийся от мира и давший обет безбрачия. Монашество разделяется на три чина: рясофорных монахов, получивших право на ношение рясы и клобука, но еще не произнесших монашеские обеты; мантийных монахов, давших обеты послушания, целомудрия и нестяжания; схимонахов, постриженных в великую схиму и связанных обетом полного отречения от мира и отказа от общения с миром.

Большинство монахов и монахинь проживает в монастырях, хотя некоторые, по благословению священноначалия, могут нести послушание на приходах. Монастырем, согласно Уставу Русской Православной Церкви, называется церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из православных христиан, добровольно избравших монашеский образ жизни для духовного

и нравственного совершенствования и совместного исповедания православной веры. Решение вопроса об открытии монастырей принадлежит патриарху и Священному Синоду по представлению епархиального архиерея.

Некоторые наиболее крупные монастыри носят унаследованный от византийского церковного обихода титул лавры: к числу таковых относятся Троице-Сергиева лавра под Москвой, Киево-Печерская лавра в Киеве, Почаевская лавра. Некоторые монастыри называются пустынями — в частности Оптина пустынь, расположенная в Калужской области. В древности пустынями назывались монастыри, находившиеся в отдалении от населенных пунктов и руководствовавшиеся пустынножительным уставом. Однако в наше время термин пустынь употребляется лишь в качестве исторического названия некоторых общежительных монастырей.

Во главе мужского монастыря стоит настоятель в сане архимандрита, игумена или иеромонаха. Женские монастыри возглавляются игумениями или монахинями, имеющими право ношения наперсного креста.

В большинстве монастырей, помимо настоятеля (наместника), имеются также благочинный, эконом, казначей и духовник. Благочинным монастыря называется монах, в обязанности которого входит наблюдение за правильным совершением богослужения. Эконом отвечает за монастырское хозяйство, казначей — за финансы. Духовником именуется старший священнослужитель, отвечающий за духовное руководство братией. В древних монастырях служение настоятеля и духовника не разделялось, однако в современной практике Русской Православной Церкви эти служения, как правило, разделены и исполняются разными лицами. Духовниками женских монастырей являются лица мужского пола в священном сане (не обязательно из числа монашествующих).

Духовные учебные заведения

Духовными учебными заведениями Русской Православной Церкви являются высшие и средние специальные учебные заведения, готовящие священно- и церковнослужителей, богословов

и церковных работников. Духовные учебные заведения состоят под наблюдением патриарха Московского и всея Руси, осуществляемым через Учебный комитет. Канонически духовные учебные заведения входят в юрисдикцию того архиерея, в епархии которого они находятся. Духовные учебные заведения учреждаются решением Священного Синода по представлению епархиального архиерея.

Согласно Уставу Русской Православной Церкви, богословское образование является непременным условием для рукоположения в священный сан. На практике, однако, не все священнослужители являются выпускниками духовных школ. Во времена государственного атеизма количество священнических вакансий значительно превышало количество мест в духовных академиях и семинариях, поэтому в священный сан нередко рукополагались лица без богословского образования. Некоторые священники уже после рукоположения обучались в семинарии по системе заочного образования.

Церковный суд

Церковный суд является древним церковным установлением, направленным на исправление пороков в среде высшего, среднего и низшего церковного клира, а также устранение разного рода канонических аномалий. Церковному суду подлежат клирики, совершившие дисциплинарные или канонические проступки, то есть нарушившие нормы христианской нравственности или церковные каноны. В Русской Православной Церкви судопроизводство осуществляется церковными судами трех инстанций: епархиальными судами, имеющими юрисдикцию в пределах своих епархий; общецерковным судом, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви; судом Архиерейского Собора, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви.

VII. Православие на современном этапе

Русская Православная Церковь в XX веке

Русская революция не была явлением случайным — она стала результатом более чем двухсотлетнего политического и духовного развития России. Реформы Петра I, которые потрясли основы многовекового жизненного уклада русского человека и лишили Церковь канонического возглавления, были отправной точкой этого пути. Следующей вехой на пути к революции стало правление просвещенных императриц XVIII века, с систематической последовательностью наносивших удары по Церкви, заимствовавших и внедрявших в массы западные мировоззренческие стандарты, вольтерьянство и вольнодумство. Постепенный отход интеллигенции от Церкви в XIX веке, увлечение образованных классов нигилизмом и атеизмом под влиянием немецкого материализма и его отечественных адептов — Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Герцена, деятельность Л. Толстого по подрыву традиционного Православия — все это неумолимо влекло Россию в пропасть. К началу XX века силы «удерживающего», каковым для России на протяжении веков было традиционное Православие, оказались подорванными, а затем рухнуло и самодержавие.

Когда **25 октября 1917 года к власти в России пришли большевики**, Русская Православная Церковь находилась в зените славы и могущества. Спустя десять дней после октябрьской революции в Русской Православной Церкви было восстановлено патриаршество. Однако уже в первом своем послании к пастве новоизбранный патриарх Тихон характеризовал переживаемые дни как «многоскорбные и многотрудные», когда «затемнились в совести народной христианские начала строительства государственного и общественного, ослабела и самая вера, неистовствует безбожный дух мира сего».

Борьба с религией была частью идейной программы новой большевистской власти. Патологическая ненависть к религии характеризовала всех большевиков, в первую очередь двух главных

вождей революции — В. И. Ленина и Л. Д. Троцкого. В первый же день после захвата власти, 26 октября 1917 года, большевики издали *«Декрет о земле»*, объявлявший о национализации всех церковных и монастырских земель «со всем их живым и мертвым инвентарем». 16–18 декабря последовали декреты, лишавшие юридической силы церковный брак. 23 января 1918 года был опубликован декрет Совнаркома *«Об отделении церкви от государства и школы от церкви»*, в соответствии с которым религиозные организации лишались права собственности и прав юридического лица, запрещалось религиозное воспитание и преподавание религии в школах.

Сразу же после победы октябрьской революции начались **жесткие гонения на Церковь**, аресты и убийства священнослужителей приобрели массовый характер. **В 1918 году были умерщвлены несколько архипастырей, несколько сотен священнослужителей, многие миряне. 17 июля в Екатеринбурге был убит император Николай II вместе с семьей** — императрицей Александрой, наследником-цесаревичем Алексием, дочерьми Ольгой, Татьяной, Марией и Анастасией.

Казни священнослужителей совершались с изощренной жестокостью: их закапывали в землю живьем, обливали на морозе холодной водой до полного обледенения, варили в кипятке, распинали, засекали до смерти плетью, зарубали топором. Многих священнослужителей перед смертью пытали, многие были казнены вместе с семьями или на глазах у жен и детей. Церкви и монастыри подвергались разгрому и разграблению, иконы — поруганию и сожжению.

В 1918 году, когда начались казни архиереев, а некоторые епископы уехали за границу, Церковь начала приводить в исполнение решение Поместного Собора об увеличении епископских кафедр. В 1918 году было рукоположено 4 новых епископа, в 1919-м — 14, в 1920-м — 30, в 1921-м — 39. Состав епископата, таким образом, был значительно обновлен. Однако уже в 1922 году около половины епископата было отправлено в ссылку.

Помимо гонений со стороны безбожной власти удары по Церкви наносили многочисленные внутренние нестроения и расколы.

К 1922 году оформился «**обновленческий раскол**», который поначалу возглавили епископ Антонин (Грановский), петроградские священники Александр Введенский и Владимир Красницкий, несколько московских священников. Обновленцами их называли в народе потому, что они ратовали за всестороннее обновление церковной жизни, отмену многовековых традиций, введение женатого епископата и целый ряд других новшеств. Но главным в программе обновленцев было свержение законной церковной иерархии во главе с патриархом Тихоном. Для этой цели они вошли в альянс с ГПУ.

Заручившись поддержкой властей, обновленцы 12 мая 1922 года потребовали от патриарха Тихона отречения от престола. Патриарх согласился и направил на имя председателя ВЦИК письмо о передаче полномочий митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому). Однако власти воспрепятствовали приезду митрополита Агафангела в Москву. 29 мая в Москве состоялось учредительное собрание «**Живой церкви**», постановившее ввести женатый епископат, разрешить второбрачие духовенства и отменить отлучение от Церкви Л. Н. Толстого. В июне обновленческое ВЦУ признали архиепископы Владимирский Сергей (Страгородский), Нижегородский Евдоким (Мещерский) и Костромской Серафим (Мещеряков). К июлю 1922 года из 73 правящих архиереев Русской Церкви большинство уже подчинилось ВЦУ. Только 36 правящих архиереев остались верны патриарху.

В период между летом 1922 и летом 1923 года власть в Церкви фактически находилась в руках обновленцев. 2 мая в храме Христа Спасителя обновленцы провели *лжесобор*, в котором участвовало 476 делегатов, в том числе 62 архиерея. Лжесобор постановил лишить патриарха Тихона сана и монашества, отменить восстановление патриаршества. Введенский был объявлен «архиепископом Крутицким», Красницкий — «протопресвитером Русской Церкви», а Антонин — «митрополитом Московским и всея России». Однако вскоре после окончания Собора Красницкий и Антонин вышли из обновленческого ВЦС (Высшего церковного совета).

Помимо обновленческого раскола заботой патриарха было *разделение, возникшее в среде русского эмигрантского духовенства*.

После революции 1917 года часть иерархов Русской Православной Церкви оказалась за пределами отечества. В 1920 году в Константинополе группа архиереев, эвакуированных вместе с военным и гражданским населением из России, созвала заграничный Собор и образовала Высшее Церковное Управление за границей. Главой новоучрежденного управления был избран митрополит Антоний (Храповицкий). В 1921 году управление переехало в Сремские Карловцы (Югославия), где был созван I Всезарубежный Собор. Советское правительство оказывало давление на патриарха Тихона, требуя от него осудить действия зарубежных архиереев. В 1922 году патриарх издал распоряжение о закрытии Высшего Церковного Управления за границей. В августе 1922 года управление было распущено, однако вместо него был создан временный Архиерейский Синод Русской Заграничной Церкви. Выступления зарубежных архиереев в защиту Русской Церкви лишь отягощали ее и без того ужасающее положение на родине.

9 декабря 1924 года на патриарха было совершено покушение, после этого его здоровье стало ухудшаться. Он составил завещание, в котором в случае своей кончины передавал власть в Церкви митрополиту Казанскому Кириллу (Смирнову), в случае невозможности для него приступить к обязанностям — митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому), а в случае, если и ему будет возбранено исполнение обязанностей, — *митрополиту Крутицкому Петру (Полянскому)*. 7 апреля патриарх скончался.

12 апреля 1925 года, в день погребения патриарха Тихона, в Москве состоялось совещание из 58 архиереев, на котором ввиду отсутствия митрополитов Кирилла и Агафангела, находившихся в ссылке, местоблюстителем патриаршего престола был избран митрополит Петр. В недолгий период своего пребывания на свободе **митрополит Петр в качестве местоблюстителя продолжил избранную патриархом Тихоном линию лояльности советской власти и решительного противодействия расколу**. Однако гонения на Церковь все ужесточались.

В 1925 году был создан «Союз безбожников» во главе с Е. Ярославским (в 1929 году переименованный в «Союз воинствующих

безбожников»): через год в этом союзе насчитывалось уже 87 тысяч членов. В декабре 1925 года, чувствуя приближение ареста, митрополит Петр составил две записки: в одной он передавал обязанности местоблюстителя (в порядке очередности) митрополитам Кириллу, Агафангелу, Новгородскому Арсению и Нижегородскому Сергию, а в другой — митрополиту Сергию, 10 декабря митрополит Петр был арестован, а **14 декабря митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский) приступил к обязанностям заместителя патриаршего местоблюстителя.**

Канонический хаос, последовавший за кончиной патриарха Тихона и арестом митрополита Петра, а также действия ГПУ, направленные на дальнейший раскол Церкви, привели к тому, что в Русской Церкви вскоре образовалось несколько претендентов на роль местоблюстителя. Митрополит Сергей отверг их притязания, вступил в переписку с находившимся в тюрьме митрополитом Петром и заручился его поддержкой. Однако в конце 1926 года и он был арестован и отстранен от управления Церковью. К тому времени многие архиереи томились в лагерях и тюрьмах по всей России. Более 20 архиереев находились в бывшем Соловецком монастыре, превращенном в *«Соловецкий лагерь особого назначения»*.

30 марта 1927 года митрополит Сергей был освобожден из заключения. 7 мая он обратился в НКВД с ходатайством о легализации церковного управления. В качестве условия такой легализации ставилось заявление, в котором Сергей должен был высказаться в поддержку советской власти, осудить контрреволюцию и эмигрантское духовенство. 29 июля митрополит Сергей и сформированный им Временный Патриарший Синод издали *«Декларацию»*, содержащую благодарность советскому правительству за *«внимание к духовным нуждам православного населения»*, призыв *«не на словах, а на деле»* доказать лояльность советской власти и осуждение *«противосоветских выступлений»* некоторых зарубежных архиереев. *«Мы хотим быть православными и в то же время признавать Советский Союз нашей гражданской Родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи»*, — говорилось в *«Декларации»*.

Издание этого документа вызвало в церковной среде смятение, и значительная часть епископата отказалась его признать. Сложилась партия «непоминающих» — тех архиереев и клириков, которые отказывались помянуть митрополита Сергия за богослужением. Заграничный Синод выразил свое несогласие с «Декларацией» и постановил: «Заграничная часть Русской Православной Церкви должна прекратить административные сношения с Московской Церковной властью ввиду невозможности нормальных сношений с нею и ввиду порабощения ее безбожной советской властью». В мае 1928 года указом митрополита Сергия и Временного Синода Заграничный Синод и Собор были объявлены упраздненными и все их действия отмененными. В 1934 году Заграничный Синод во главе с **митрополитом Антонием (Храповицким)** был вторично осужден с запрещением в священнослужении всех его членов впредь до суда или раскаяния. Однако Зарубежная Церковь, вопреки прещениям со стороны митрополита Сергия и его Синода, продолжала существовать и развиваться.

Издание «Декларации» не приостановило гонения на Церковь. Наоборот, в 1928–1931 годах они развернулись с новой силой. На 1 января 1928 года на территории РСФСР находилось 28 560 приходов Русской Православной Церкви, а вместе с приходами обновленцев и других раскольников число приходов приближалось к 39 тысячам (то есть 2/3 от дореволюционного количества). В течение 1928 года закрыли 354 церкви, а в 1929-м — 1119, из которых 322 были уничтожены. В Москве из 500 храмов к январю 1930 года оставалось только 224, а через два года — лишь 87. В 1931 году был взорван храм Христа Спасителя. По всей стране боролись с колокольным звоном, срывали и разбивали колокола. Продолжалось уничтожение икон и осквернение святынь.

Осенью 1936 года в Московскую Патриархию **поступило сообщение о кончине митрополита Петра**. В связи с этим Патриархия издала акт о переходе прав и обязанностей местоблюстителя патриаршего престола к митрополиту Сергию, которому еще в 1934 году было присвоено звание блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского. Однако на самом деле митрополит Петр был еще жив, хотя и находился в тяжелом физическом со-

стоянии. **Он был расстрелян 10 октября 1937 года** по приговору тройки НКВД по Челябинской области.

В 1937 году, в разгар сталинских репрессий, состоялась всесоюзная перепись населения, по результатам которой население страны составило 162 миллиона человек. В 1934 году в стране насчитывалось 168 миллионов человек, и предполагалось, что к 1937 году численность населения будет равняться 170–172 миллионам. Разница в 10 миллионов между ожидавшимися и реальными цифрами была прямым следствием коллективизации, раскулачивания, бегства крестьян из деревни, голода 1933 года, а также массовых репрессий, приведших к гибели миллионов людей и вызвавших демографическую катастрофу. Ознакомившись с данными переписи, Сталин обвинил ее устроителей в «недоучете», они были репрессированы, а результаты переписи засекречены. В 1939 году была произведена новая перепись, которая дала искомый результат: 170 миллионов. Негодование коммунистических властей результатами переписи 1937 года было вызвано не только «недоучетом» населения, но и тем фактом, что в графе «религия» 55,3 миллиона человек, то есть **56,7%** лиц от 16 лет и старше, назвали себя верующими (лица моложе 16 лет не заполняли эту графу). Таким образом, несмотря на массовые гонения на духовенство и верующих, закрытие и разрушение храмов и монастырей, несмотря на угрозу расстрела или репрессий, висевшую над любым человеком, открыто исповедовавшим веру в Бога, и над его семьей, **более половины взрослого населения страны в 1937 году заявило о своей религиозности.**

В результате беспрецедентных по своим масштабам гонений 1930-х годов **Церковь в СССР была почти полностью разгромлена.** К 1939 году на всей территории страны оставалось лишь **около 100 действующих храмов, ни одного монастыря, ни одного церковного учебного заведения и лишь четыре правящих архиерея:** митрополит Московский Сергей, митрополит Ленинградский Алексей (Симанский), архиепископ Петергофский Николай (Ярушевич), управлявший Новгородской и Псковской епархиями, и архиепископ Дмитровский Сергей (Воскресенский). Еще несколько архиереев служили настоятелями храмов.

На Украине оставалось лишь 3% от дореволюционного числа храмов.

Положение Церкви стало меняться перед началом Второй мировой войны. В 1939 году в результате пакта Молотова–Риббентропа к СССР были присоединены Западная Украина и Западная Белоруссия, а в 1940 году — Бессарабия, Северная Буковина и Прибалтика. В результате резко возросло число приходов Русской Православной Церкви. **К началу Великой Отечественной войны она имела 3021 храм и 88 монастырей.**

Когда 22 июня 1941 года гитлеровские войска напали на Советский Союз, митрополит Сергей выступил с обращением к народу. **Патриотическая позиция Церкви не осталась незамеченной, и уже в 1942 году гонения на Церковь значительно ослабли.** По ходатайству митрополита Сергея некоторые архиереи были возвращены из ссылки и назначены на кафедры. Состоялись хиротонии новых архиереев. Однако переломным моментом в судьбе Церкви стала **встреча И. В. Сталина** с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем), состоявшаяся **4 сентября 1943 года** по инициативе диктатора. В ходе встречи был поставлен целый ряд вопросов: о необходимости созыва Архиерейского Собора для избрания патриарха и Синода, об открытии духовных учебных заведений, об издании церковного журнала, об освобождении архиереев, находившихся в заключении и ссылке (последний вопрос поставил митрополит Алексей). На все вопросы Сталин дал положительный ответ. Московской Патриархии был предоставлен особняк в Чистом переулке, где она располагается и поныне.

Спустя четыре дня после этой встречи, 8 сентября, в Москве состоялся Архиерейский Собор, в котором приняли участие 19 архиереев. Собор избрал митрополита Сергея патриархом и образовал при нем Священный Синод из трех постоянных и трех временных членов. Интронизация новоизбранного патриарха состоялась в Богоявленском соборе 12 сентября. 8 октября был образован Совет по делам Русской Православной Церкви при Совнаркоме СССР под председательством Г. Г. Карпова. Этому

органу советское правительство поручило осуществлять контакт с Церковью и контроль над ней.

Период с сентября 1943 года вплоть до начала «хрущевских гонений» в конце 1950-х годов был для Русской Православной Церкви временем частичного восстановления того, что было разрушено и уничтожено в годы сталинского террора. Государство сохраняло свой атеистический характер, и Церковь оставалась в значительной степени вне общественной жизни. Однако открытые гонения были временно прекращены. Многие православные приходы возобновили свою деятельность на оккупированных немцами территориях, но после того как Красная Армия изгоняла оттуда немцев, эти приходы уже не закрывались.

4 мая 1944 года умер Святейший Патриарх Сергей, местоблюстителем патриаршего престола стал **митрополит Алексий (Симанский).** К осени 1944 года на архиерейских кафедрах было уже около 50 архиереев. 21–23 ноября в здании Патриархии в Чистом переулке состоялся Архиерейский Собор с участием 50 архиереев, а 31 января в московском храме Воскресения Христова в Сокольниках открылся Поместный Собор в составе 46 архиереев, 87 клириков и 38 мирян. Поместный Собор избрал патриархом митрополита Алексия и принял *«Положение об управлении Русской Православной Церкви».* На Соборе присутствовали патриархи Александрийский Христофор, Антиохийский Александр III, Грузинский Каллистрат, представители Константинопольской, Иерусалимской, Румынской и Сербской Православных Церквей. 4 февраля 1945 года в Богоявленском соборе в Москве состоялась интронизация патриарха Алексия.

В 1946 году Русская Православная Церковь расширилась за счет **присоединения украинских греко-католиков к Православной Церкви.** Решение о воссоединении было принято 8–9 марта 1946 года на Львовском Соборе, в котором приняло участие 204 греко-католических священника и 12 мирян. В результате воссоединения более 3 тысяч униатских церквей стали православными. Так были, по сути, **ликвидированы последствия Брестской унии, тяготевшей над Украиной на протяжении четырех с половиной столетий.** Однако процесс воссоединения проходил при активной

поддержке государственной власти, которая после Львовского Собора сняла с регистрации греко-католические приходы, не вошедшие в состав Русской Православной Церкви, и подвергла жестоким репрессиям униатское духовенство. В этих репрессиях не было вины Русской Православной Церкви, которая сама только начинала возрождаться из пепла. По словам протоиерея Владислава Цыпина, «сама подвергшаяся несравненно более страшным ударам в 20–30-х годах, Русская Православная Церковь ни о какой помощи со стороны НКВД в святом деле воссоединения униатов с Матерью-Церковью не ходатайствовала. И то обстоятельство, что это воссоединение соответствовало видам государственной политики, не могло и не должно было удерживать Православную Церковь от того, чтобы принять возвращающихся в свою спасительную ограду».

В послевоенные годы продолжался численный рост Русской Православной Церкви: на 1 января 1949 года епископат насчитывал 73 архиерея, число действующих храмов достигло 14 477, монастырей — 75, действовали 2 духовные академии и 8 семинарий.

После смерти Сталина 5 марта 1953 года на свободу были выпущены многие узники совести, в том числе священнослужители. Однако уже в 1958 году началась новая кампания против Церкви, инициированная Н. С. Хрущевым, пообещавшим за двадцать лет построить коммунизм, а в 1980 году показать по телевизору «последнего попа». В соответствии с новой установкой на искоренение религии возобновилось массовое закрытие храмов и монастырей, была значительно усилена антирелигиозная пропаганда. В период между 1961 и 1964 годами 1234 человека были осуждены по религиозным мотивам и приговорены к тюремному заключению или ссылке. К началу 1966 года у Русской Православной Церкви осталось 7523 храма, 16 монастырей, 2 духовных академии и 3 семинарии. Число клириков по сравнению с 1948 годом сократилось вдвое. При этом храмы распределялись по территории страны неравномерно: в областях, не входивших в состав СССР до 1939 года, их было значительно больше, чем в других местах. В некоторых городах с населением в несколько сот тысяч человек могли действовать лишь один или два храма.

В хрущевские годы, когда был взят курс на бескровное уничтожение Церкви, когда Церковь подвергалась атаке атеизма, теперь уже не «воинствующего», как в 1930-е годы, а «научного», подкрепленного свидетельствами ренегатов и отступников, историческую роль в деле сохранения Церкви сыграл **митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (1929–1978)**. В 18-летнем возрасте став монахом, он уже в 33 года возглавил одну из крупнейших епархий — Ленинградскую. Будучи постоянным членом Синода и председателем Отдела внешних церковных сношений, митрополит Никодим при престарелом патриархе Алексии I в значительной степени определял внутреннюю и внешнюю политику Церкви. В начале 1960-х годов в епископате происходила смена поколений: многие архиереи старого поставления уходили в мир иной, и надо было искать им замену, а власти препятствовали рукоположению в епископский сан молодых образованных клириков. Митрополит Никодим сумел переломить эту ситуацию и добиться разрешения на рукоположение молодых епископов, мотивируя это тем, что они необходимы для международной, миротворческой и экуменической деятельности Церкви. Дабы предотвратить закрытие Ленинградской духовной академии, митрополит создал в ней факультет иностранных студентов, а для предотвращения надругательства над священнослужителями во время пасхального крестного хода (что было обычным делом) стал приглашать на пасхальные богослужения иностранные делегации. В расширении международных и экуменических контактов митрополит видел одно из средств для защиты Церкви от травли, организованной богоборческой властью. При этом на словах митрополит был предельно лоялен властям и в своих многочисленных интервью зарубежным средствам массовой информации отрицал гонения на Церковь: это была плата за возможность работать над постепенным омоложением церковного клира. Митрополит Никодим был сторонником сближения с Католической Церковью, за что многие его критиковали. Но его выдающийся вклад в дело защиты Православной Церкви от посягательств властей признавали даже его недоброжелатели.

После отставки Хрущева и прихода к власти в 1967 году Л. И. Брежнева положение Церкви мало изменилось. Численный

состав Русской Православной Церкви в течение 20 последующих лет менялся лишь незначительно: в 1988 году Церковь имела 6893 прихода, 22 монастыря, 2 духовных академии и 3 семинарии (это на 630 приходов меньше и на 6 монастырей больше, чем в 1966 году). Правда, **давление на Церковь было несколько ослаблено, однако вплоть до конца 1980-х годов Церковь оставалась социальным изгоем**: невозможно было открыто исповедовать христианство и при этом занимать хоть сколько-нибудь значимое положение в обществе. Количество храмов, священнослужителей, студентов духовных школ и насельников монастырей жестко регламентировалось, а миссионерская, просветительская и благотворительная деятельность была запрещена. Вся деятельность Церкви по-прежнему находилась под строжайшим контролем светской власти, которая осуществляла его через уполномоченных Совета по делам религий, а также через разветвленный аппарат КГБ. Некоторые священнослужители, особенно высшего ранга, привлекались к сотрудничеству с КГБ, однако это сотрудничество в абсолютном большинстве случаев носило вынужденный и формальный характер (например, архиерей был обязан информировать «органы» — напрямую или через уполномоченного — о текущих делах епархии, получать разрешение на рукоположение тех или иных лиц). Таковы были условия, на которых Церковь могла легально существовать в Советском Союзе, и ради сохранения Церкви священнослужители шли на сотрудничество с безбожной властью.

Русское рассеяние в XX веке

Говоря о Русской Православной Церкви в новейший период, необходимо коснуться той ее части, которая после революции 1917 года оказалась за пределами родины. **Русская эмиграция в 1920–1930-е годы разделилась на три церковные юрисдикции.**

Наиболее многочисленную группу составили **архиереи, вошедшие в Синод под управлением митрополита Антония (Храповицкого)**: они разорвали общение с Московским Патриархатом еще при жизни патриарха Тихона и стали называться *Русской*

Православной Церковью за границей, сокращенно — Зарубежной Церковью. От своих идейных противников они получили наименование «**Карловацкого раскола**» (по месту пребывания Синода в сербском городе Сремские Карловцы).

Другую группу возглавил **митрополит Евлогий (Георгиевский)**, отделившийся от Карловацкого Синода и вошедший в юрисдикцию Константинопольского Патриархата.

Третью группу составили **архиереи и клирики, сохранившие верность Московскому Патриархату**: эта группа была поначалу самой малочисленной, однако после окончания Второй мировой войны она начала расти.

Между тремя юрисдикциями существовал жесткий антагонизм. Наиболее непримиримую позицию по отношению к Московскому Патриархату занимала Зарубежная Церковь, которая резко критиковала Патриархат за сотрудничество с безбожным режимом. Русский экзархат в юрисдикции Константинопольского Патриархата хотя и имел канонический статус, не вступал в евхаристическое общение с Московским Патриархатом. Диалог Московского Патриархата с русским экзархатом Константинопольского Патриархата начался лишь в середине 1990-х годов, а с Зарубежной Церковью он активизировался и принес плоды в начале XXI века.

На протяжении второй и третьей четверти XX века в среде русской эмиграции активно развивалась богословская мысль, в то время как в России в результате закрытия всех духовных учебных заведений ее развитие было практически прекращено. Крупным богословским центром стал **Свято-Сергиевский институт в Париже**, в котором преподавали ведущие богословы русского зарубежья. В институте и около него сформировался ученый кружок, получивший название «**парижской школы**» **русского богословия**. Живя на чужбине, представители этой школы продолжили традиции русского богословия на новой почве, в новых условиях. Встреча с Западом оказалась для них плодотворной: она мобилизовала их силы на осмысление собственной духовной традиции, которую надо было не только защитить от нападков, но и представить Западу на понятном для него языке. Во многом именно бла-

годаря трудам богословов русского зарубежья западный мир узнал о Православии, о котором до того знал лишь понаслышке.

В богословии «парижской школы» можно выделить *четыре наиболее заметных направления*, каждое из которых характеризовалось своей сферой интересов и своими богословскими, философскими, историческими и культурологическими установками.

Первое направление, связанное с именами **протоиерея Георгия Флоровского (1893–1979)**, **архиепископа Василия (Кривошеина; 1900–1985)**, **В. Н. Лосского (1903–1958)**, **архимандрита Киприана (Керна; 1909–1960)** и **протопресвитера Иоанна Мейендорфа (1926–1992)**, служило делу «*патристического возрождения*». Поставив во главу угла лозунг «*вперед — к отцам*», оно обратилось к изучению наследия восточных отцов и открыло миру сокровища византийской духовной и богословской традиции, в частности творения преподобного Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламы.

Второе направление готовило почву для «*литургического возрождения*» в Православной Церкви: оно связано с именами выдающихся литургистов **протопресвитеров Николая Афанасьева (1893–1966)** и **Александра Шмемана (1921–1983)**. Главной работой Афанасьева является книга «Церковь Духа Святого», в которой заложены основы так называемой «евхаристической экклесиологии», получившей дальнейшее развитие у Шмемана и греческого богослова митрополита Иоанна (Зизиуласа). В книгах Шмемана «Евхаристия», «Великий пост», «За жизнь мира», «Водой и Духом», а также в его многочисленных статьях и проповедях развивается евхаристическая экклесиология и раскрывается богатство литургического предания Православной Церкви.

Третье направление характеризовалось *интересом к осмыслению русской истории, литературы, культуры, духовности*: к нему можно отнести **протоиерея Сергея Четверикова (1867–1947)**, **А. В. Карташева (1875–1960)**, **Г. П. Федотова (1886–1951)**, **К. В. Мочульского (1892–1948)**, **И. М. Концевича (1893–1965)**, **Н. А. Зернова (1898–1980)**. Протоиерей Сергей Четвериков (с 1942 года — схииеромонах Ново-Валаамского монастыря Сергей) был автором многочисленных трудов, посвященных русской святости и совре-

менной церковной жизни. Карташев, последний обер-прокурор Синода и министр исповеданий при Временном правительстве, в эмиграции сосредоточился на изучении истории Церкви. Федотов, в прошлом марксист, а затем специалист по западному Средневековью, в эмиграции сосредоточился главным образом на русской церковной истории. Мочульский был философом и литературоведом, автором исследований о Гоголе, Достоевском, Соловьеве, поэтах «серебряного века». Перу Зернова принадлежат многочисленные труды по истории Православия, Русской Церкви и русской эмиграции.

Наконец, четвертое направление развивало *традиции русской религиозно-философской мысли*: его представителями были **Н. А. Бердяев** (о котором говорилось выше в связи с русским религиозным ренессансом), **Н. О. Лосский (1870–1965)**, **Б. П. Вышеславцев (1877–1954)**, **А. П. Карсавин (1882–1952)**, **И. А. Ильин (1882–1954)**, **протоиерей Василий Зеньковский (1881–1962)**. Н. Лосский был философом-персоналистом, создателем философии интуитивизма, борцом против позитивизма в философии и науке. Вышеславцев обращался к проблеме иррационального, разрабатывал проблемы этики пола, критиковал теории Фрейда и Юнга с позиций христианской этики. Карсавин, крупный философ, культуролог и историк-медиевист, разрабатывал философские вопросы с позиций христианского персонализма и теории всеединства. Перу Ильина, видного философа и правоведа, принадлежат книги «Религиозный смысл философии», «О сопротивлении злу силою» (против учения Л. Толстого о непротивлении злу), «Путь духовного обновления», «О сущности правосознания». Зеньковский интересовался различными аспектами философии и психологии (в частности, детской и юношеской психологии). К этому же направлению «парижской школы» примыкали **Л. И. Шестов (1866–1938)** и **С. Л. Франк (1907–1950)**.

Крупнейшей фигурой «русского Парижа» был **протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944)**, принадлежавший сразу к нескольким направлениям: его труды охватывают широкий спектр богословских, философских и церковно-исторических вопросов. В книге «Православие» Булгаков предпринял попытку систематизации

церковного учения. Книга включает очерки о Церкви, Предании, церковной иерархии, вероучении, таинствах, почитании Богоматери и святых, богослужении и иконописании, мистике и этике, об отношении Православия к государству и хозяйству, об апокалиптике и эсхатологии, о Православии и инославии.

В 1950-е годы «парижская школа» была частично перенесена в Америку, куда из Франции переехали один за другим протоиереи Георгий Флоровский, Александр Шмеман и Иоанн Мейендорф. Все трое последовательно занимали пост декана Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, которая благодаря их руководству превратилась в ведущий центр православного богословия на Североамериканском континенте.

К «парижской школе» примыкает, хотя и существенно выходит за ее рамки, **архимандрит Софроний (Сахаров; 1896–1993)**, автор книги «Старец Силуан», посвященной выдающемуся афонскому подвижнику XX века преподобному Силуану Афонскому.

Особняком среди деятелей русской эмиграции XX века стоит **митрополит Сурожский Антоний (Блум)**, который приобрел широкую известность своими проповедями, беседами и радиопередачами, посвященными главным образом вопросам христианской нравственности.

Возрождение Русской Православной Церкви

Существенные изменения в жизни Русской Православной Церкви начались **в 1985 году** с приходом к власти в СССР М. С. Горбачева и началом политики «гласности» и «перестройки». Впервые после многих десятилетий **Церковь начала выходить из вынужденной изоляции**, ее руководители стали появляться на общественных трибунах. Празднование **1000-летия Крещения Руси, состоявшееся в 1988 году** и задуманное изначально как узко-церковное мероприятие, вылилось во всенародное торжество, свидетельствовавшее о жизнеспособности Православной Церкви, не сломленной гонениями, о ее высоком авторитете в глазах народа. **В конце 1980-х и начале 1990-х годов миллионы людей на всем пространстве бывшего Советского Союза пришли к православной вере.**

Важной вехой в жизни Русской Православной Церкви стал **2009 год**. 5 декабря 2008 года скончался Святейший Патриарх Алексий II, возглавлявший Церковь в течение 18 лет. В январе 2009 года состоялся Поместный Собор Русской Православной Церкви, в котором участвовало свыше 700 делегатов. Кандидатами на патриарший престол были Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (он получил 97 голосов), управляющий делами Московской Патриархии митрополит Калужский и Боровский Климент (32 голоса), Патриарший Экзарх всея Беларуси митрополит Минский и Слуцкий Филарет (16 голосов). **На патриаршество был избран митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев)**, один из наиболее опытных и авторитетных иерархов, долгие годы возглавлявший Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата.

В течение всех лет первосвятительского служения Патриарха Кирилла наблюдается **стремительное развитие церковной жизни**, по приведенным на Архиерейском Соборе 2 февраля 2016 года в докладе Патриарха данным в настоящее время имеется 34 764 храма или иного вида помещения, где совершается Божественная литургия.

Также Святейший Владыка отметил значительный рост числа священнослужителей. В настоящее время духовенство Русской Православной Церкви включает 35 171 пресвитера, то есть на 4741 больше, чем в 2013 году, и на 7955 больше, чем в 2009 году. Своё служение несут 4816 диаконов — на 1051 больше, чем три года назад, и на 1362 больше, чем в 2009 году.

Отмечается и рост числа монастырей — в настоящее время действуют 455 мужских и 471 женская обитель, что больше, чем в 2013 году, на 26 мужских монастырей и на 29 — женских, и больше, чем в 2009 году, на 60 мужских монастырей и на 62 — женских.

В странах дальнего зарубежья действуют 891 приход и 56 монастырей Московского Патриархата, включая приходы и монастыри Русской Зарубежной Церкви.

Согласно статистическим данным, около 70% россиян считают себя принадлежащими к Русской Православной Церкви. Боль-

шинство верующих Украины, Белоруссии и Молдавии принадлежит к Московскому Патриархату. В странах Балтии (Эстония, Латвия, Литва) и государствах Средней Азии (Казахстан, Узбекистан, Киргизия, Таджикистан, Туркменистан) членами Русской Православной Церкви является большинство православных верующих.

С конца 1980-х годов государство начало возвращать Церкви храмы, которые Церковь должна была восстанавливать за свой счет или за счет добровольных пожертвований верующих: никаких регулярных субсидий от государства Церковь не получала. Знаковым событием в жизни Церкви стало **восстановление в 1995–2000 годах храма Христа Спасителя в Москве**. Расширение Русской Православной Церкви коснулось не только стран постсоветского пространства, но и дальнего зарубежья, где в период с 1988 года количество приходов выросло многократно. В связи с наплывом русскоязычных эмигрантов из стран бывшего Советского Союза потребовалось открытие новых приходов в Германии, Франции, Италии, Великобритании, странах Скандинавии, в Латинской и Южной Америке, Австралии, странах Юго-Восточной Азии.

Важнейшей задачей Патриарха и Священного Синода стало сохранение единства Церкви перед лицом расколов и нестроений. Еще в конце 1980-х годов серьезно осложнилась ситуация на Западной Украине, где началось возрождение униатской Церкви, запрещенной Сталиным в 1946 году. Осенью 1989 года оформился первый раскол внутри Православной Церкви на Украине, где была сформирована УАПЦ («Украинская автокефальная православная церковь») во главе с «митрополитом», а затем и «патриархом» Мстиславом (Скрыпником): эту группу нередко называют «автокефалистами». В 1992 году Православную Церковь на Украине потряс еще один раскол, возникший в результате действий митрополита Киевского и Галицкого Филарета (Денисенко). До этого времени он возглавлял Киевскую митрополию Московского Патриархата, однако на Архиерейском Соборе, состоявшемся в Москве в апреле 1992 года, под давлением украинских архиереев он дал клятву уйти в отставку. Вернувшись на Украину, Филарет изменил

клятве и приступил к созданию раскольничьей структуры, которую он назвал УПЦ-КП («Украинская православная церковь — Киевский патриархат»). В «Киевском патриархате» Филарет сначала занимал должность «заместителя патриарха», а в 1995 году, после загадочной смерти «патриарха» Владимира (Романюка), Филарет присвоил себе титул «патриарха Киевского и всея Руси-Украины». Московским Патриархатом Филарет был сначала запрещен в служении, затем лишен сана и, наконец, анафематствован (отлучен от Церкви).

В течение 2000-х годов в Москве состоялось несколько Архиерейских Соборов, на которых основное внимание уделялось различным аспектам возрождения церковной жизни на постсоветском пространстве и преодолению расколов и нестроений.

Значительной вехой на историческом пути Русской Православной Церкви стал **Юбилейный Архиерейский Собор 2000 года**, по масштабу своих деяний сопоставимый с Поместным Собором 1917–1918 годов. Главным деянием Собора было **причисление к лику святых всех новомучеников и исповедников Российских**, то есть всех, кто в XX столетии стал жертвами репрессий со стороны советской власти и отдал жизнь за веру. Еще одним важным деянием Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года стало принятие **«Основных принципов отношения Русской Православной Церкви к инославию»**. На Юбилейном Архиерейском Соборе был также принят развернутый документ под названием **«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»**. Уникальность этого документа обусловлена тем, что он затрагивает почти все проблемы, с которыми сталкивается Православная Церковь на современном этапе.

Несмотря на то, что многие проблемы, стоявшие перед Церковью в России в конце XX — начале XXI века, были успешно решены, целый ряд проблем еще остается нерешенным. Православная Церковь ныне обладает правом беспрепятственно осуществлять благотворительную деятельность. Однако масштабы церковной благотворительности несопоставимы с масштабами социальных бедствий, требующих участия Церкви. Другой комплекс проблем связан с просветительской деятельностью, которой Православная

Церковь в России занимается, однако опять же не в том масштабе, в каком могла бы. Миссионерская и катехизаторская деятельность приходов по-прежнему, как в советский период, замыкается почти исключительно в стенах храмов или церковно-приходских школ, в то время как существует множество других возможностей для убедительного свидетельства о православной вере и православной культуре. Деятельность сект и так называемых «новых религиозных движений» бросает вызов Православной Церкви и другим традиционным религиям, отторгая от них потенциальную паству. По некоторым данным, в России действует до 5000 сект, самая крупная из которых — свидетели Иеговы, насчитывающая 150 тысяч последователей. Достаточно многочисленны группы сайентологов, неопятидесятников, мунитов. Многие секты относятся к числу деструктивных, оказывая разрушительное влияние на психику своих адептов. Растет число сатанистских сект, толкающих людей на чудовищные преступления. В Русской Православной Церкви создаются центры по реабилитации жертв деструктивных сект и по борьбе с сектантством.

Древние Восточные Патриархаты на современном этапе

XX век стал эпохой великих политических потрясений и великого переселения народов, изменившего этнический и религиозный состав всех пяти континентов. Революционные события, произошедшие в 1910-х годах в ряде государств Европы, а также Первая мировая война и распад империй — Российской, Германской, Османской и Австро-Венгерской — привели к крупным геополитическим сдвигам, в результате которых структура мирового Православия претерпела существенные изменения.

В XX веке значительно изменилась география **Константинопольского Патриархата**, который на протяжении нескольких веков был ограничен пределами Османской империи. Мощным ударом по Константинопольскому Патриархату стала «*малоазийская катастрофа*» 1922 года, когда греческие войска потерпели поражение в войне против Турции и турки вырезали часть двух-

миллионного греческого населения Малой Азии. В последующие годы бегство греков из Турции продолжалось, и к началу 1990-х годов греческое население Стамбула составляло не более 3 тысяч человек. Часть беженцев из Малой Азии обосновалась в Греции, однако другая часть осела в различных странах Европы, а также в Америке и Австралии. Сформировалась крупная греческая диаспора, которая признает своим духовным лидером Константинопольского патриарха. В соответствии с многовековой традицией в юрисдикцию Константинопольского Патриархата входят все монастыри Афона, в том числе русский, сербский и болгарский.

Древний **Александрийский Патриархат**, переживший девять веков арабского владычества (640–1517) и почти три века османского владычества (1517–1798), к началу XX века насчитывал около 100 тысяч верующих греческого, арабского и сирийского происхождения. После того как в 1926 году бывший патриарх Константинопольский Мелетий (Метаксакис) стал патриархом Александрийским, Патриархат развернул обширную миссионерскую деятельность среди коренного африканского населения. В результате этой деятельности, продолжающейся по сей день, число верующих Александрийского Патриархата к концу XX века превысило 1 миллион и продолжает расти. В Египте Александрийский Патриархат сосуществует с намного превышающей его по численности Коптской Церковью. Паства Патриархата многонациональна: помимо греков, арабов и сирийцев она включает в себя представителей коренного населения африканских стран.

Антиохийский Патриархат, переживший владычество арабов, турок-сельджуков, мамлюков и на протяжении четырех столетий (1516–1918) входивший в Османскую империю, к началу XX века включал около 350 тысяч верующих на территории Сирии и Ливана. По Лозаннскому договору 1923 года часть территории, входившей в юрисдикцию Антиохийского Патриархата, оказалась в составе Турции, и православных арабов вместе с греками депортировали с этих территорий. В результате массовой миграции в Европе, Америке и Австралии сложилась значительная по численности арабская православная диаспора, входящая в юрисдикцию Антиохийского Патриархата. К концу XX века паства Анти-

охийского Патриархата оставляла около 500 тысяч человек на территории Сирии и около 300 тысяч в Ливане, однако это лишь около половины общей численности верующих Патриархата, разбросанных по всему миру.

Численность верующих **Иерусалимского Патриархата** в течение XX века не претерпела драматических изменений и в настоящее время оценивается приблизительно в 150 тысяч человек. Большинство паствы Патриархата составляют православные арабы, проживающие в Израиле, Палестине и Иордании, однако в церковном управлении преобладают греки. В состав Иерусалимского Патриархата на правах автономной Церкви входит Синайская архиепископия, включающая в себя братство монастыря Святой Екатерины на Синае (Египет).

Православие в Европе

Судьбы Православных Церквей в Европе складывались по-разному в зависимости от политического развития тех стран, на территории которых они находились. В XX веке тяжелые удары по Православию наносили коммунистические и атеистические режимы, существовавшие в Европе вплоть до 1990-х годов.

Грузинская Православная Церковь — одна из древнейших Православных Церквей. В IV веке она находилась в зависимости от Антиохийского престола, но уже в V веке стала автокефальной. Предстоятели Грузинской Церкви с V века именовались католикосами, а с XI — католикосами-патриархами. В 1811 году Грузинская Церковь вошла в состав Русской Православной Церкви на правах экзархата. Присоединение Грузинской Церкви к Русской было следствием вхождения Грузии в состав Российской империи. Автокефалия Грузинской Церкви была восстановлена в 1917 году, однако провозглашение автокефалии и избрание католикоса не было признано Русской Православной Церковью, в результате чего молитвенное и каноническое общение между Церквями Грузии и России было нарушено. В 1943 году Русская Церковь признала автокефалию Грузинской Церкви. Константинополь признал ее лишь в 1990 году.

После вхождения Грузии в состав СССР в 1921 году Грузинская Церковь оказалась в том же положении, что и Русская. И большевистские репрессии против религии, и сталинский террор, и хрущевские гонения в полной мере ударили по Грузинской Церкви. Если в 1917 году в Грузии действовало 2455 храмов, то в 1980-х годах их оставалось меньше ста.

Некоторое оживление в жизни Церкви наступило после избрания в 1977 году патриарха Илии II, вокруг которого сплотилась верующая интеллигенция и молодежь. Однако лишь после распада Советского Союза и обретения Грузией независимости началось полномасштабное возрождение церковной жизни. В независимой Грузии Церковь приобрела государственный статус, что отражено в Конституционном соглашении, подписанном патриархом и президентом в 2002 году.

Сербская Православная Церковь имеет автокефальный статус с 1219 года и статус Патриархата с 1346 года. После завоевания турками Сербии в XV веке Сербский Патриархат с центром в Пече был упразднен, и Сербская Церковь подчинилась Охридскому архиепископу. После окончания Первой мировой войны, когда в Белграде образовалось Королевство сербов, хорватов, словенцев, была восстановлена автокефалия Сербской Православной Церкви. Сербская Православная Церковь подверглась суровым испытаниям в годы Второй мировой войны. Особенно тяжелая ситуация сложилась в Хорватии, где фашистский режим лидера усташей А. Павелича при попустительстве местной Католической Церкви осуществил геноцид более половины православного населения. Новые бедствия принес Сербской Православной Церкви распад Югославии и последовавшие за ним военные действия в 1990-х годах в Хорватии, Боснии и Герцеговине. Вновь сербское население подвергалось преследованиям, православные монастыри, кладбища и храмы осквернялись и разрушались. В Косово и Метохии в 1999 году началось систематическое уничтожение древних православных храмов, и большинство сербского населения вынуждено было покинуть эти территории. В то же время в Сербии 1990-е годы ознаменовались религиозным возрождением и восстановлением церковной жизни. Число верующих Сербской Пра-

вославной Церкви составляет около 8 миллионов. Епархии и приходы Сербской Церкви существуют за пределами бывшей Югославии, в том числе в странах Западной Европы, в Америке и Австралии.

Румынская Православная Церковь объединяет верующих, проживающих на территории нескольких областей — Молдавии, Валахии, Трансильвании, Буковины, Бессарабии. В течение веков эти земли входили в сферу политических интересов Османской, Российской и Австро-Венгерской империй. После Первой мировой войны в 1925 году предстоятель Румынской Церкви был возведен в достоинство патриарха. Во второй половине XX века, в отличие от других Православных Церквей Восточной Европы, Румынская Церковь не подверглась массовым репрессиям со стороны коммунистического режима. Наблюдался стабильный рост числа верующих, духовенства и церковных учреждений. С 1948 по 1986 год в Румынии было построено 454 храма.

После падения диктатуры Н. Чаушеску в 1989 году патриарх Румынский Феоктист был обвинен в сотрудничестве со свергнутым режимом и в январе 1990 года ушел в отставку. Однако в апреле того же года Синод Румынской Церкви просил патриарха Феоктиста вернуться к исполнению обязанностей. При новой власти рост и укрепление Румынской Церкви продолжились. К началу XXI века это вторая по величине (после Русской) Православная Церковь: число ее членов составляет около 20 миллионов, Церковь разделена на 30 епархий, из которых 5 находятся за пределами Румынии, в том числе в Западной Европе, Америке и Австралии.

Болгарская Православная Церковь ведет свою историю с IX века, когда благодаря деятельности византийских миссионеров в Болгарии возникает архиепископия в юрисдикции Константинопольского Патриархата. В 919 году на Соборе в Преславе архиепископия провозглашает себя автокефальным Патриархатом с центром в Доростоле. Впоследствии центр Патриархии перемещается в Триадицу (современная София), затем Преспу и, наконец, Охрид.

В годы правления коммунистического режима Болгарская Церковь подвергалась притеснениям, многие храмы были закры-

ты, монастыри опустели. В 1957 году Болгарская Церковь была преобразована в Патриархат. Константинопольский Патриархат поначалу отказался признать законность Патриархата в Болгарии и лишь в 1961 году по настойчивому ходатайству Русской Православной Церкви признал патриаршее достоинство предстоятеля Болгарской Церкви.

После падения коммунистического режима в Болгарской Церкви начались нестроения, вызванные тем, что новая власть, грубо вмешавшись во внутренние дела Церкви, в 1992 году низложила патриарха Максима. Некоторые архиереи поддержали это решение, другие оставались верны патриарху. Был образован альтернативный Синод во главе с митрополитом Неврокопским Пименом. Правительство признало этот Синод в качестве легитимной церковной власти. На начало XXI века Болгарская Церковь имела 14 митрополий, около 3800 храмов, более 1300 священнослужителей, более 160 монастырей, 2 богословских факультета, 1 кафедру богословия, 2 духовные семинарии. Существуют также епархии и приходы Болгарской Церкви за пределами Болгарии.

Кипрская Православная Церковь имеет автокефальный статус с V века: ее самостоятельность была подтверждена 8-м правилом III Вселенского Собора (451 г.) и 39-м правилом Пято-Шестого Вселенского Собора (691 г.).

В XX веке **Элладская Церковь** была одной из самых динамично развивающихся Православных Церквей. В 1992 году она имела 80 епархий, 7742 прихода, 8670 клириков, более 3000 монашествующих. Основными центрами духовного образования являются богословские факультеты Афинского и Салоникского университетов, действует 28 духовных школ разного уровня. Православное население Греции составляет около 10 миллионов человек. Элладская Церковь не имеет епархий или приходов за пределами Греции, поскольку признает юрисдикцию Константинопольского Патриархата над греческой диаспорой.

Албанская Православная Церковь ведет происхождение от тех епархий на территории нынешней Албании, которые в XI веке вошли в Охридскую архиепископию. В 1912 году Албания стала независимым государством, а в 1922 году была провозглашена

автокефалия Албанской Церкви. В январе 1946 года к власти в Албании пришла коммунистическая партия во главе с Э. Ходжей (1908–1985). Началось систематическое преследование верующих, принявшее массовый характер. В 1967 году Албания стала первым в мире государством, официально запретившим отправлению любых религиозных культов. После этого все священнослужители были казнены, брошены в тюрьмы или отправлены в ссылку, сотни храмов и большинство монастырей были разрушены. Православная Церковь в Албании прекратила легальное существование, ее структура управления была уничтожена. В 1973 году в тюрьме скончался архиепископ Тиранский и всей Албании Дамиан.

В 1991 году, после падения коммунистического режима, началось возрождение Албанской Церкви. Поскольку к этому времени в живых не осталось ни одного епископа-албанца, предстоятелем Церкви был избран иерарх Элладской Православной Церкви Архиепископ Анастасий (Яннулатос). В течение 1992–2002 годов было рукоположено несколько епископов, в том числе этнических албанцев, и 114 священников, было построено 74 новых храма, восстановлено из руин 65 храмов и 5 монастырей, отреставрировано 130 храмов.

Польская Православная Церковь получила автокефалию от Константинопольского Патриархата в 1924 году. Большинство православного населения Польши проживает на северо-востоке страны — на территориях, граничащих с Белоруссией. В период между 1925 и 1939 годами Православная Церковь на территории Польши подвергалась гонениям со стороны Католической Церкви, которую поддерживало правительство маршала Пилсудского. 8 сентября 1925 года между Ватиканом и Польшей был подписан конкордат, признавший римское католичество господствующим исповеданием. В 1939 году Православная Церковь в Польше имела более 4 миллионов верующих, 2500 церквей и часовен, около 3000 клириков, 17 монастырей и скитов, несколько духовных учебных заведений. Однако после Второй мировой войны территория Польши уменьшилась, часть земель отошла к Литве и Украине. В результате этого численный состав Польской Церкви существенно сократился. Число православных верующих в Польше,

по данным разных источников, составляет от 600 тысяч до 1 миллиона.

Православная Церковь Чешских Земель и Словакии получила автокефалию в 1951 году. История Православия в Чехии и Словакии восходит к IX веку, когда святыми братьями Кириллом и Мефодием была основана Моравско-Паннонская архиепископия. Впоследствии преобладающей религией на этих землях стало католичество. В 1923 году Константинополь образовал на территории Чехословакии Пражскую архиепископию, а в 1924 году часть православных верующих во главе с епископом Гораздом объединились в епархию Сербской Церкви. Вплоть до окончания Второй мировой войны в Чехословакии существовали также приходы Русской Зарубежной Церкви. В 1946 году все православные приходы на территории Чехословакии были объединены в Экзархат Московского Патриархата, а в 1951 году Экзархат был преобразован в автокефальную Чехословацкую Православную Церковь. Свое современное наименование Церковь получила в связи с разделением Чехословакии 1 января 1993 года на два государства. В настоящее время Православная Церковь Чешских Земель и Словакии включает в себя 4 епархии, 166 приходов, 184 храма, 2 богословских факультета. Из 74 тысяч православных верующих около двух третей проживают на территории Словакии.

Финляндская автономная Православная Церковь получила автономию от Константинопольского Патриархата в 1923 году; ранее православные приходы Финляндии входили в состав Русской Православной Церкви. Число православных верующих Финляндии составляет около 50 тысяч, то есть около 1% населения страны, однако Православная Церковь наряду с Лютеранской имеет государственный статус.

В XX веке в связи с несколькими волнами эмиграции из России, Турции, Кипра и стран Ближнего Востока в Западной Европе образовалась многочисленная православная диаспора. Точные статистические данные о количестве православных верующих в Западной Европе отсутствуют, однако предполагается, что их совокупная численность составляет не менее 2 миллионов. При этом около 1 миллиона православных проживает в Германии,

по несколько сот тысяч — в Великобритании, Франции и Италии. Особенностью канонического устройства Православных Церквей в Западной Европе (за исключением Греции и Кипра) является то, что в одной и той же стране может существовать несколько параллельных православных юрисдикций, каждая из которых возглавляется иерархом одной из Поместных Православных Церквей. Так, например, на территории Франции существуют епархии Константинопольского, Антиохийского, Московского, Сербского, Румынского и Болгарского Патриархатов.

Православие в Америке, Австралии и Азии

Православие в Америке разделено на несколько юрисдикций, из которых наиболее многочисленными являются три: **архиепископия Северной Америки в юрисдикции Константинопольского Патриархата, автокефальная Православная Церковь в Америке и Американская митрополия Антиохийского Патриархата.**

Православие было принесено в Америку в XVIII веке, когда Аляска входила в состав Российской империи. Первая православная епископская кафедра в Америке была учреждена Святейшим Синодом Российской Церкви в 1840 году, однако правящий архиерей этой епархии — святитель Иннокентий (Вениаминов) — пребывал в Новоархангельске. В 1872 году, через 5 лет после продажи Аляски Америке, кафедра русского епископа была перенесена в Сан-Франциско.

В 1922 году Константинопольский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) заявил претензии на церковную юрисдикцию над всей православной диаспорой, и в Америке была создана архиепископия Константинопольского Патриархата. Антиохийские христиане, ранее входившие в состав русской митрополии, были выделены в Североамериканскую митрополию Антиохийского Патриархата. Что же касается русской митрополии, то она в 1924 году объявила о своей временной автономии и вышла из подчинения Московскому Патриархату, не войдя в юрисдикцию какой-либо другой Церкви. Переговоры о воссоединении между Русской митрополией и Московским Патриархатом были возобновлены

в 1969 году. В 1970 году Московский Патриархат даровал своей бывшей митрополии автокефалию.

Предполагалось, что к новосозданной автокефальной Церкви, получившей название Православная Церковь в Америке, примкнут и православные других юрисдикций. Этого, однако, не произошло, и Православие в Америке осталось разделенным на несколько юрисдикций. Автокефалию Православной Церкви в Америке не признали Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская и Элладская Церкви.

В настоящее время происходит **постепенный процесс консолидации православных на американском континенте**. Успешно функционирует Постоянная конференция канонических православных епископов Америки. Происходит сближение между Православной Церковью в Америке и митрополией Антиохийского Патриархата. В данный момент наиболее решительным противником такого развития событий выступает Константинопольский Патриархат, заинтересованный в сохранении своей церковной юрисдикции в Америке.

В Японию Православие было принесено миссионерами из России. В 1861 году в Японию в качестве настоятеля русской посольской церкви прибыл иеромонах Николай (Касаткин). Его трудами была учреждена Японская миссия Русской Православной Церкви. В 1880 году он был рукоположен во епископа и стал первым православным архиереем на японской земле. Преемник святителя Николая митрополит Сергей (Тихомиров) сохранял верность Московскому Патриархату вплоть до своей кончины в 1945 году. Однако враждебные отношения и военное противостояние между Россией и Японией подорвали Японскую Церковь. В послевоенный период общение между Московским Патриархатом и Японской Церковью было прервано. Оно было восстановлено в 1970 году, когда Японская Церковь вошла в Московский Патриархат на правах автономной Церкви. В настоящее время Японская автономная Православная Церковь включает 3 епархии, около 150 приходов и около 30 тысяч верующих. Большинство этих верующих являются прямыми потомками тех японцев, которые обратились в Православие благодаря деятельности святителя Николая Японского.

Православие в Китае имеет более чем трехвековую историю. Еще в XVII веке Китай посещали православные миссионеры из России. В 1717 году была учреждена Русская духовная миссия в Пекине. С 1896 по 1931 год начальником миссии был архимандрит, впоследствии митрополит Иннокентий (Фигуровский). В 1905 году в ходе восстания «ихэтуаней» миссия была полностью разгромлена, несколько православных храмов уничтожено, 222 православных китайца замучены до смерти. Тем не менее к 1918 году Православие приняли около 10 тысяч китайцев. После октябрьской революции 1917 года волны русских эмигрантов докатились до Китая, где образовалась русская диаспора численностью в полмиллиона человек. Русские построили на территории Китая более 100 храмов. После революции 1949 года начался массовый исход русских из Китая: многие уехали в Австралию, другие в Северную или Южную Америку. В 1957 году Китайская Православная Церковь получила автономный статус от Русской Православной Церкви. Однако в ходе «культурной революции» 1960-х годов Православная Церковь в Китае была разгромлена, храмы разрушены, кладбища осквернены, иконы уничтожены. Многие православные китайцы стали мучениками за Христа. До настоящего времени, несмотря на просьбы верующих, в Китае нет ни одного постоянно действующего православного священника.

Положение Православной Церкви в **Латинской и Южной Америке, Австралии и Новой Зеландии** во многом напоминает ситуацию в Северной Америке и Западной Европе. В этих регионах **имеются епархии и приходы разных юрисдикций, в том числе Константинопольского, Антиохийского, Московского и Сербского Патриархатов.**

В последние десятилетия православные приходы начали возникать в Юго-Восточной Азии, в том числе в Гонконге, на Филиппинах, в Индонезии, Сингапуре, Таиланде, Южной Корее, Северной Корее, Монголии, Вьетнаме.

Православная Церковь в начале третьего тысячелетия

Главным итогом многовекового бытия Православной Церкви является то, что, несмотря на жесточайшие гонения, она не утратила свою веру, свое литургическое Предание, отразившееся в ее храмовой архитектуре, иконописании, церковном пении, во всем строе ее богослужения. Православную Церковь подвергали гонениям и притеснениям на протяжении многих веков — и арабы, и крестоносцы, и монголы, и турки, и атеисты. Но Церковь — ценой крови многочисленных исповедников и мучеников — выстояла, сохранила свою веру и свое единство.

В начале XXI века Православная Церковь является одной из наиболее динамично развивающихся религиозных конфессий мира. Растет число православных верующих в России, Украине, Белоруссии, Молдавии, Румынии, Сербии, Албании и других странах, где ранее господствовал атеизм, восстанавливаются и строятся новые храмы, увеличивается количество монастырей, открываются новые духовные школы. В отличие от многих христианских общин Запада Православная Церковь не испытывает кризис «призваний»: тысячи молодых людей принимают священный сан и вступают на стезю служения Церкви. Православные храмы наполняются людьми всех возрастов, в том числе детьми и молодежью.

Православная Церковь бережно хранит ту «веру апостольскую, веру отеческую, веру православную», которую проповедовали отцы и учителя Церкви. Сегодня немногие в западном так называемом «постхристианском» мире знают имена и читают сочинения Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника, Исаака Сирина, Григория Паламы: эти имена известны в лучшем случае ученым мужам — профессорам и академикам, которые изучают творения святых отцов как памятники прошлого, как музейные экспонаты. А православные христиане читают произведения этих отцов, для них эти произведения — свидетельство веры, которая обновляет и оживотворяет сердца людей сегодня точно так же, как десять или пятнадцать веков назад.

В обителях Святой горы Афон и во множестве других православных монастырей по всему миру продолжают подвизаться иноки, посвятившие себя Богу. Среди них много молодых людей, «взыскавших жития постнического» и оставивших мир для молитвы и аскетического трудничества.

В странах Запада присутствие Православной Церкви имеет миссионерское измерение. Православная Церковь не занимается прозелитизмом в ущерб другим христианским конфессиям, не разрабатывает стратегию по массовому обращению западных христиан в Православие. Миссия Православия заключается не просто в том, чтобы переводить в Православие, а прежде всего в том, чтобы свидетельствовать о Боге, об истине, о Предании Древней Неразделенной Церкви, которое в Православии сохранилось с максимальной полнотой. Многие инославные христиане, приходя на православное богослужение, поражаются его красотой, величием, глубиной, продолжительностью. Сам внешний вид и внутреннее убранство православного храма уже выполняют миссию свидетельства о горнем мире: кресты и золотые купола, иконы и фрески — все это напоминает современному западному человеку о том духовном измерении, которое многими утрачено.

В начале XXI века продолжает активно развиваться православная богословская наука. Один из наиболее известных на Западе современных богословов — англичанин **митрополит Каллист (Уэр)**, блестящий популяризатор и компилятор святоотеческого наследия, систематизатор основных идей восточной патристики, выдающийся знаток византийской традиции. Крупным богословом, чьи труды широко известны на Западе, является **митрополит Иоанн (Зизиулас)**, автор нескольких фундаментальных трудов по истории ранней Церкви. Среди западных православных патрологов следует упомянуть **Жан-Клода Ларше** и **священника Иоанна Бера**, декана Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. В Румынии развивается богословская традиция, сформированная под влиянием крупнейшего румынского богослова XX века **протоиерея Думитру Станилоаэ**. Значительный вклад в развитие православного богословия вносит предстоятель Албанской Православной Церкви **Архиепископ Анастасий (Яннулатос)**.

В начале XXI века Православие остается живой духовной традицией, не подающей никаких признаков ослабления, старения или вымирания. Православная Церковь живет полноценной духовной жизнью, помогая миллионам людей по всему земному шару обрести смысл бытия, спасая их от безысходности и тоски, открывая им врата жизни вечной и путь в Царствие Небесное.

12 февраля 2016 года произошло историческое событие в жизни христианской церкви: **встреча на Кубе Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и Папы Римского Франциска**. Главной темой встречи было положение на Ближнем Востоке. И Папа, и Патриарх много внимания уделили положению христиан, которые на Ближнем Востоке, в некоторых странах Северной и Центральной Африки подвергаются не просто гонениям — они подвергаются геноциду. Встреча продолжалась в общей сложности два часа и завершилась подписанием совместного заявления.

Очень важно, чтобы православные и католики слышали друг друга, чтобы в современной ситуации, когда верующие Православной и Католической Церквей стоят перед одними и теми же вызовами, они научились действовать не как соперники, а как союзники. В Совместном заявлении об этом прямо сказано: мы не соперники, а братья. И именно из этого понимания должны исходить сегодня верующие двух Церквей.

VIII. Инославие

Христианский мир, к сожалению, остается разделенным в течение как минимум тысячи лет. Самым давним и глубоким разделением был «великий раскол» Древней Церкви на восточную и западную ее половины, свершившийся в середине XI века. В результате появилось восточное христианство, или Православие, и западное христианство, получившее название католичества.

Католическая Церковь является самым многочисленным (около 1,2 млрд) и организованным христианским исповеданием, к которому принадлежит большинство христиан всего мира. Римско-Католическая Церковь сохранила, хотя и не без искажений,

основы веры и жизни церковной, ее догматического и сакраментального бытия, что позволяет считать ее Церковью и признавать ее таинства. Преимущественное влияние католичество исторически сохраняет в Западной, Юго-Восточной и Центральной Европе. В Северной Америке Римско-Католическая Церковь утвердилась преимущественно во франкоязычной Канаде и в среде ирландских эмигрантов США. Традиционно католичество остается преобладающей религией в Центральной и Южной Америке, а также имеет распространение в Центральной Африке и некоторых странах Юго-Восточной Азии.

Уклонения от веры и жизни Древней Церкви привели католичество к глубокому внутреннему кризису. Его результатом стала Реформация начала XVI столетия и появление протестантизма, остающегося вторым по значению христианским исповеданием (около 800 млн). В результате значительных догматических преобразований в протестантизме были разрушены основы сакраментального бытия, которые сохраняло католичество, поэтому, с православной точки зрения ни одно из протестантских исповеданий не может считаться Церковью, равно не может считаться подлинным ни одно из протестантских таинств. Протестантизм вскоре разделился, и каждое из его направлений отражает исторические и богословские особенности развития Реформации в странах Европы. Исторически протестантизм утвердился в Центральной, Западной и Северной Европе, затем стал господствующим исповеданием в Северной Америке, распространился в южной половине Африканского континента и ряде стран Юго-Восточной Азии.

В своем церковном отношении к западному христианству православное богословие неизменно утверждает, что полноценным церковным бытием обладает Вселенская Православная Церковь, которую образует семья Поместных Православных Церквей, сохранивших неповрежденно чистоту догматического сознания и сакраментальной жизни.

С другой стороны, очевидно, что Православная Церковь также признает некое присутствие спасающего действия Божия не только в ограде церковной, но и вне ее. «Православная Церковь свиде-

тельствует, <...> что свет благодати, имеющий источником своим Церковь, неизреченно <...> простирается и за видимые ее пределы»¹. Однако хотя это спасающее действие благодати совершается вне видимых границ Церкви, но оно имеет ее своим источником, и спасение вне Церкви невозможно без Церкви.

Наиболее болезненным и не лишенным противоречий остается в этой связи вопрос об отношении Православия к Римско-Католической Церкви. Вероучительные заблуждения римо-католичества очевидны, причем некоторые из них затрагивают догматические основы веры. Возникает закономерный вопрос: сохраняет ли полноценно церковную природу исповедание, вера которого неполноценна? Исчерпывающий ответ на этот вопрос дать чрезвычайно сложно, но, тем не менее, Православная Церковь продолжает верить, что ложные воззрения Римско-Католической Церкви не исказили окончательно ее церковную природу, в отличие от протестантских исповеданий.

Католичество

Краткая история католичества

Католическая Церковь в эпоху Средневековья

Самостоятельная история католичества начинается с **1054 года**, когда произошло формальное отделение Западной Церкви от Вселенской. Основной причиной раскола было геополитическое противостояние Византийской империи и Священной Римской империи, но в реалиях того времени, когда церковная жизнь была неотделима от светской, политическое противостояние неизбежно отразилось на судьбах Церкви.

Раскол с Востоком совпал по времени с **широкой внутренней реформой Западной Церкви**, основной целью которой было освобождение от феодального влияния, породившего многочисленные нестроения в церковной жизни. **Духовным стержнем реформы**

¹ Козлов М., прот. Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. С. 32.

было монашеское Ключийское движение. Продолжением этой борьбы стал спор об инвеституре, положивший в конце XI века начало противостоянию римских пап и германских императоров. Спор шел о праве светской власти контролировать назначение на высшие церковные должности; фактически речь шла о том, кому принадлежит высшая власть в христианской цивилизации, для со-зидания которой объединяли силы Католическая Церковь и народы Западной Европы. Единство Церкви и цивилизации на практике приводило к тому, что церковное служение включало в себя значительные светские элементы, а государственное служение становилось сакрализированным, наполненным религиозным смыслом. Противоборство продолжалось до 1122 года, когда был заключен так называемый Вормсский конкордат, разграничивавший светское и духовное и положивший начало распаду единства Церкви и цивилизации, их грядущей автономии.

Но в XII столетии это единство еще оставалось движущей силой европейской истории и вдохновило целую эпоху крестовых походов. Крестоносное движение было явлением прежде всего религиозным, это была миссия меча, попытка насильственного распространения христианства, а также борьба за освобождение христианских святынь Палестины от поругания мусульманами и защита восточных христиан от мусульманской угрозы. Кроме того, существовали объективные социально-политические реалии, такие как перенаселенность Западной Европы, стремление к захвату новых земель и др., значительно способствовавшие крестовым походам. В конце XI века был освобожден Иерусалим, в Палестине и Малой Азии были созданы христианские государства. Церковная жизнь на отвоеванных территориях часто перестраивалась в соответствии с католическими порядками, что вызывало сопротивление христиан Востока, издавна проживавших на этих землях. Последующие походы были менее удачными, в начале XIII столетия Четвертый крестовый поход привел к захвату и разграблению столицы восточного христианства — Константинополя. Зверства крестоносцев осудил глава Католической Церкви, но сложившаяся ситуация была использована для утверждения церковной власти Запада, и православные были изгнаны из Кон-

стантинополя. В середине XIII века с этой же целью оружие крестоносцев было обращено против православной Руси, но было остановлено победами святого Александра Невского.

Внутренняя консолидация Западной Европы сделала к началу XIII века реальным тот синтез церковного и светского, к которому Запад стремился уже несколько столетий. Настало время католической теократии, казалось, весь христианский мир объединился под властью наместников Бога на Земле — Римских понтификов, которые в эту эпоху обладают не только духовной, но и очень значительной светской властью. Впечатляющим свидетельством этого единства стал IV Латеранский Собор, созванный в начале XIII столетия, на который собрались представители не только католического клира, но и европейских элит. Но это видимое единство не было безусловным, и во второй половине XIII столетия власть Церкви над миром на Западе начинает ослабевать.

Христианское умозрение и духовная жизнь католичества в первые столетия II тысячелетия бурно развиваются, это эпоха расцвета **схоластики**, богословского метода, основанного на рациональном познании христианской веры. Развиваются богословские школы, появляется целая плеяда великих богословов-схоластов: Ансельм Кентерберийский, Альберт Великий, Бонавентура, Дунс Скотт и, конечно, Фома Аквинский, создавший всеобъемлющее вероизложение, подобного которому на Западе после блаженного Августина не было.

Развитие христианского сознания и использование средств рационального познания в богословском методе стимулировало научное развитие. Под покровительством Католической Церкви **в начале XIII века возникают первые университеты**, в которых преподавали великие богословы, ученые и философы того времени. Классическая западная философия обязана своим существованием схоластическому богословию, которое сохранило и творчески развило античную философскую традицию.

Духовное развитие католичества в XI–XIII столетиях было в значительной мере развитием монашеским. Возникают монашеские ордена, крупные объединения монастырей под руководством единого главы и единого устава. Как правило, каждый орден

имел свое направление деятельности: научное, миссионерское и т. д. В начале XIII века появляются так называемые нищенствующие ордена: **францисканцы** и **доминиканцы**. Возникновение такого рода монашества было естественной **реакцией церковно-го сознания на угрозу обмирщения Церкви**, которая была особенно реальной в XII–XIII столетиях, в эпоху слияния Церкви и мира. Католическая Церковь чрезмерно отягощала себя мирскими попечениями и утрачивала свое религиозное призвание, многие требовали ее возвращения к простоте и праведности апостольского времени, ставших основой жизни нищенствующих орденов.

Обмирщение Церкви нередко приводило к возникновению ересей, которыми так богато католическое Средневековье. Их религиозная идеология могла быть очень разной, но чаще всего их объединяло отторжение обмирщенной Церкви и стремление возродить утраченный религиозный идеал. Католическая Церковь жестоко преследовала еретиков, для борьбы с ними в первой половине XIII века создается инквизиция — организация религиозного дознания и преследования, существование которой до сих пор остается историческим позором католичества. Дознание вели католические монахи и священники без соблюдения норм судопроизводства, разрешалось применение пыток, смертные приговоры часто завершались сожжением обвиняемых.

Вторая половина XIII века знаменует собой ослабление католического всемогущества. Крестоносное движение приходит в упадок, завоевания на Ближнем Востоке к концу XIII века переходят в руки мусульман. Восточные христиане возвращают себе церковную и политическую независимость, католики вынуждены покинуть Константинополь.

Главную угрозу католической теократии представляло развитие национальных государств Западной Европы, суверенитет которых существенно ограничивала власть Церкви. К середине XIII века папству удалось одержать победу в вековом противостоянии с германскими императорами, но на смену германскому влиянию приходит французское, которое папство в изменившихся исторических условиях было уже не в силах преодолеть. Пик противо-

стояния пришелся на начало XIV века; после того как папа был захвачен войсками французского короля, его преемники вынуждены были переехать в Авиньон, где под французским контролем и оставались до конца столетия.

Авиньонское папство являет собой не лучшую страницу католической истории. Оторванное от своих исторических корней, оно попадает в полную зависимость от Франции и не воспринимается в качестве общеевропейского духовного центра, вызывая все большее отторжение как в самой Церкви, так и со стороны других государств Европы. Чрезмерная роскошь папского двора в Авиньоне вела к росту церковных налогов и финансовых злоупотреблений, что также вызывало законное недовольство. Все это, накладываясь на политическое противостояние в эпоху Столетней войны, привело к внутреннему расколу Католической Церкви в конце XIV — начале XV века. После ряда попыток вернуться в Рим папство раскалывается на два противостоящих друг другу центра власти: **римский** и **авиньонский**.

Преодоление раскола стало возможным лишь в опоре на сопротивление ему в самой Церкви, которое привело к созыву **в начале XV столетия Констанцкого Собора**, ставшего торжеством так называемого соборного движения за обновление церковной жизни. В значительной мере это движение также отражало стремление европейских государств к церковной самостоятельности. К сожалению, через несколько десятилетий оно угасло, и в конце XV столетия наступает эпоха так называемого **ренессансного папства**, обмирщенного и деморализованного. Церковь активно участвует в культурной жизни, которая все более замещает ее религиозное служение. Неудовлетворенность состоянием Церкви все чаще прорывается наружу в так называемых предреформационных течениях. Некоторые из них, например гуситское, были настолько мощными, что папство так и не смогло подавить их. Схоластическое богословие перестает удовлетворять насущным религиозным запросам, как реакция на его рационализм бурное развитие получает мистика. В XIV столетии особенно прославилась **немецкая мистическая традиция**, выдающимся представителем которой был **Майстер Экхарт**. Но самые тяжелые последствия для като-

лической веры имела **дехристианизация общественного сознания и культуры**, которая проявила себя в Возрождении. **Флорентийский Собор**, созданный в середине XV века для соединения с православным Востоком, вместо объединения лишь закрепил разделение.

Внутренний кризис католичества: Реформация и Контрреформация

Закономерным итогом внутреннего кризиса католичества стала **Реформация**, разразившаяся в начале XVI столетия. Ее основной причиной была накопившаяся неудовлетворенность христианского сознания Западной Европы образом жизни и веры средневековой Католической Церкви. Угроза распространения протестантизма побуждает католичество к внутреннему обновлению, которого тщетно добивались многие еще в XV столетии. В середине XVI века созывается **Триденский Собор**, на котором вероучение Католической Церкви было очищено от вопиющих искажений, хотя одновременно многие средневековые религиозные представления были надолго закреплены, а основная цель Собора — примирение с протестантами — так и не была достигнута. Ряд принципиальных богословских проблем так и не получил на Соборе разрешения, что в дальнейшем привело к ожесточенным спорам, например янсенистским и галликанским. Основной движущей силой обновления стали новые монашеские и полумонашеские движения, которые оживляют духовную жизнь, развивают духовное просвещение. В первой половине XVI столетия возникает **орден иезуитов**, ему принадлежит особая роль не только в сопротивлении протестантизму — Контрреформации, но и в дальнейшей католической истории, в которой иезуиты снискали печальную известность своими политическими интригами.

Историческая удача католичества состояла в том, что в **сопротивлении Реформации оно опиралось на поддержку Испании, достигшей в XVI столетии наивысшего могущества**. Однако покровительство Испании грозило перерасти в зависимость от нее, и папство пытается найти противовес в лице Франции, которая все более возвращает себе былое влияние на судьбы Церкви.

Политическое и культурное влияние Франции зримо способствовало развитию церковной жизни, но, с другой стороны, возродило стремление к национальной церковности, угрожавшее единству Католической Церкви.

С середины XVI столетия **Контрреформация** развивалась по всем направлениям и достигла значительных успехов. Была предотвращена угроза распространения протестантизма в Южной и отчасти Центральной Европе, остались католическими значительные территории Южной Германии и ряд стран Восточной Европы. Попытка нанести поражение Реформации на ее родине — в Германии — закончилась Тридцатилетней войной, которая из-за отсутствия единства в католическом лагере не принесла ему победы и лишь закрепила конфессиональное деление страны. Усталость Европы от религиозных конфликтов значительно способствовала расцерковлению и грядущей дехристианизации.

В эту же эпоху Католическая Церковь предпринимает значительные миссионерские усилия, благодаря которым были обращены ко Христу большинство народов Южной Америки, причем именно католичество неизменно отстаивало религиозное и человеческое достоинство индейцев, фактически спасая их от уничтожения. Католическая миссия также достигает успехов в Юго-Восточной Азии, хотя в ряде стран этого региона новообращенные христиане подвергаются преследованиям.

Католическая Церковь в XVIII–XIX веках

В XVIII столетии уже не только католический, но весь христианский мир сталкивается с абсолютно новой и критической для себя реальностью — **утверждением и распространением атеизма, возвращенного Просвещением**. Мир, окружающий христианство, перестает быть христианским, он уже не только не стремится к единству с Церковью, но пытается уничтожить ее. Восходящая еще к Возрождению утрата культурой своего христианского содержания становится реальностью, и лучшие силы католического XVIII века сосредоточены на сопротивлении этому процессу.

К сожалению, внутреннее состояние католичества в эту эпоху нередко давало обильный материал для критики, во многих об-

ластях церковной жизни был очевиден явный упадок и обмирщение, повсеместной становится религиозная апатия. С другой стороны, усиливаются разномыслия в самой Католической Церкви. Мощную церковно-общественную поддержку получает утверждавший полную религиозную пассивность квиетизм и опиравшийся на идею предопределения янсенизм. Серьезную угрозу папскому единовластию представляет *галликанизм*, стремившийся в союзе с французским государством к возрождению национальной церковности и соборности.

Хотя союзы с государственной властью содействуют видимому укреплению официальной католической церковности во многих странах, но ее неприятие общественным сознанием усиливается и зримо прорывается в годы **Французской революции**. Она обрушила на Церковь гонения, совершенно отличавшиеся от всего пережитого прежде, их целью было не замещение одной формы христианства другой, а его уничтожение. В ходе атеистических репрессий были убиты десятки тысяч священнослужителей и простых католиков, храмы и монастыри разрушались или превращались в «храмы разума».

Отрезвление, наступившее после наполеоновских войн, ведет к реставрации пошатнувшихся устоев, и среди них — Католической Церкви. Сменившая рационализм Просвещения новая общественная идеология — романтизм с его культом чувства — находит много общего в чувстве религиозном и объективно способствует его возрождению. Церковная жизнь в первой половине XIX века оживляется, к ней вновь пробуждается общественный интерес, в рядах защитников католической веры много талантливых и искренних деятелей культуры. Оздоровлению значительно способствовал рост церковной активности мирян, которая будет неуклонно нарастать в дальнейшем.

Несмотря на то, что влияние Французской революции было в значительной степени преодолено, она открыла путь секуляризации, которая в XIX веке проводится основными государствами Европы. Это, с одной стороны, ослабляет угрозу обмирщения Католической Церкви, но с другой — лишает ее значительной части государственной поддержки. Возникает настоятельная не-

обходимость заново определить положение Церкви во все более секулярном мире, результатом чего явилась серия конкордатов, заключенных Католической Церковью с европейскими государствами в XIX столетии.

К сожалению, с меньшим вниманием католичество отнеслось к социальным проблемам, которые приобретают все большую остроту и оборачиваются серией революций, в них Церковь традиционно обычно поддерживает правящие классы и часто становится мишенью социального недовольства. Лишь к концу XIX века Католическая Церковь осознает действительные масштабы социального кризиса и со значительным опозданием обращается к его разрешению.

Утрата католичеством своего традиционного влияния побуждает к внутренней консолидации, для достижения которой в 1870 году был созван **Первый Ватиканский Собор**. Несмотря на оппозицию ряда участников, на нем были приняты важнейшие догматические решения, в их числе и *догмат папской непогрешимости*, призванные объединить католический мир в его все еще средневековом самоощущении. Объективно способствуя этой цели, решения I Ватиканского Собора критически отдалили католичество от православного и протестантского мира и вызвали значительное неприятие общественного сознания Европы.

Неевропейское католичество в XIX веке представлено прежде всего Латинской Америкой. Несколько столетий миссионерского и просветительского труда приносят свои плоды, даже после обретения независимости латиноамериканскими государствами Католическая Церковь осталась непоколебленной. Значительные католические общины существуют в США и Канаде, миссионерские усилия продолжаются в Юго-Восточной Азии, католичество усиливается в Индии, проникает в Китай и Японию, распространяется в Австралии и очень значительно — в Африке.

Католическая Церковь в XX веке

Вскоре после окончания Первого Ватиканского Собора, ставшего символом средневековой неизменности католичества, в его развитии начинается новая эпоха. В конце XIX столетия **Католи-**

ческая Церковь обращается к решению социального вопроса и предлагает христианский путь преодоления социально-экономической несправедливости.

В годы Первой мировой войны католики сражались по обе стороны фронта, и все призывы Церкви к миру не были услышаны, а в межвоенный период весь христианский мир столкнулся с новой атеистической агрессией в России, намного превосходившей ужасы Французской революции. Осуждая воинствующий атеизм, Католическая Церковь продолжает развивать свое социальное служение и богословский диалог с современной наукой и культурой, возникает *неотомистское богословие*, давшее целую плеяду блестящих мыслителей, развиваются новые богословские направления, например «*новое богословие*» (*nouvelle theologie*). В своей социальной миссии католичество опирается на мощные движения мирян, которые охватывают в своей деятельности все новые области церковного служения. Миссия в странах третьего мира приносит новые плоды, причем значительную часть духовенства в них составляет местное население.

В годы Второй мировой войны католичеству предстояло сделать весьма сложный выбор, ибо его отношение к Советскому Союзу было омрачено ужасами государственного атеизма. Неприятие коммунизма отчасти объясняет официальный нейтралитет Католической Церкви в борьбе против фашизма, и даже участие многих католиков, например униатов, в войне на его стороне.

Стремительные изменения, охватившие мир после Второй мировой войны, сделали неизбежным отказ от средневекового мироощущения, которым проникнуты решения Первого Ватиканского Собора. Для сближения Церкви с современной жизнью в 1961 году был созван **Второй Ватиканский Собор**, положивший начало эпохальным изменениям в развитии католичества. Значение его не только в богословских решениях, но прежде всего в изменении самого отношения к миру. **На смену защитному консерватизму**, который оставался неизменным как минимум со времен Французской революции, **пришла готовность принять мир даже в его нехристианском облики и помогать ему вне зависимости от его готовности вернуться в лоно Церкви.**

Собор был восторженно встречен многими как в католическом мире, так и вне его, улучшились отношения Католической Церкви с Православием, развивалось ее участие в экуменическом движении. Однако уже в ближайшие годы после Второго Ватиканского Собора нарастающий нравственный либерализм и безрелигиозность современной цивилизации вновь поставили вопрос о возможности нелицемерного католического сотрудничества с ней. Например, «богословие освобождения» открыло не только возможность единения христианского и социального идеала, но и опасность такого единения для традиционного христианства.

Крушение Берлинской стены, к сожалению, имело не только позитивное влияние для православно-католических отношений и осложнило их угрозой западной церковной экспансии на Восток. В настоящее время Католическая Церковь продолжает терять влияние, и значительная часть традиционно католических стран находится на грани дехристианизации, но католичество остается оплотом христианской традиции в большинстве стран Запада и третьего мира.

Основы католического вероучения

Спор о природе и благодати

В богословском становлении западного христианства одним из важнейших событий стал спор о природе и благодати, развернувшийся в V–VI столетиях в Римской Церкви. Богословские проблемы этого спора зримо проявились в последующем развитии как католичества, так и протестантизма, и оказали значительное влияние не только на церковную, но и на светскую историю Запада.

Этот спор связан с именем выдающегося отца Западной Церкви — **блаженного Августина**, противником которого выступил **монах Пелагий**. *Пелагианская ересь* породила принципиальные разногласия во взглядах на первородный грех и природу человека, на действие в ней Божественной благодати и пути спасения человека. Ее преодоление способствовало, с одной стороны, развитию православной антропологии, с другой — привело к закреплению

и дальнейшему противоборству в западном богословии односторонних представлений о соотношении воли Божией и человеческой свободы.

Пелагианство развилось как реакция на расслабление все более обмирщавшейся Церкви, которая после обретения государственно-го признания наполнилась людьми не только слабой веры, но и низкой жизни, оправдывавшими свое греховное поведение слабостью человеческой природы, поврежденной первородным грехом.

В обличение тех, кто под предлогом немощи человеческой природы уклонялся от всякого усилия к нравственному совершенству, Пелагий возражал, что человек имеет полную свободу и возможность жить без греха, по его выражению, «мы имеем свободный произвол, равно готовый грешить и не грешить». В этих словах изложены две основных идеи пелагианства: *свобода человека от действия первородного греха* и, соответственно, *его способность совершать спасение своими силами, без необходимого содействия Бога*. По учению пелагиан, первородный не был грехом природным, он не изменил природы человека и ныне человек рождается таким же, каким он был до грехопадения, ставшего не заражением природы человека злом, а просто пагубным примером, которому человек последовал. Теперь же, имея учение и добрый пример Христов, человек может и должен беспрепятственно стремиться к добродетели.

Исходя из самодостаточности этого стремления, пелагиане отрицали необходимое участие благодати Божией в совершении человеком своего спасения. Она представлялась им не в качестве особой спасающей силы Божией, но как средоточие всего доброго, что Он вложил изначально в природу человека. Благодать, понимаемая таким образом, лишь содействовала спасению, которое человек совершал своими силами. Из этого вытекало представление об отстраненности Бога, Его деистической непричастности спасению человека, свобода человеческой воли вытесняла действие Божие в мире, фактически пелагианство отвергало саму необходимость искупления.

Решительным противником такого волевого понимания христианства выступил блаженный Августин, богослов, оказавший

беспримерное влияние на развитие Католической Церкви, а затем и на ее противников в лице деятелей Реформации. Критика пелагианства, однако, способствовала развитию в учении блаженного Августина обратных крайностей, которые впоследствии оказались губительными для церковной истории Запада. Взгляды блаженного Августина покоятся на трех китах: учении о наследственности первородного греха, учении о спасении только благодатью и, как следствие, учении о предопределении.

До грехопадения человеческая природа была потенциально безгрешной, человек мог не грешить — *posse non peccare*. В грехопадении же начало греха заменило собой святую волю Божию в душе Адама, таким образом, первородный грех был грехом природным, изменением человеческой природы, которую наследовали все потомки Адама. В своем зараженном грехом состоянии человек есть раб греха, он не может не грешить — *non posse non peccare*. Падший человек не в состоянии даже желать добра, как писал об этом сам блаженный Августин, «как из одного и того же корня не может произрастать дерево доброе и злое, так равно добро и зло вырастают из совершенно различных корней, из злой по природе человеческой воли рождается лишь неисправимое зло, а добро — исключительно от Бога».

Итак, если человек абсолютно бессилён стремиться ко спасению, следовательно, оно совершается одним только Богом, Который вселяет в душу человека единоспасающую благодать помимо всякой воли человека. Первоначально блаженный Августин признавал некоторое участие человека в спасении, так как от него самого зависит — принять благодать Бога и уверовать в Него или отвергнуть ее. Но впоследствии блаженный Августин пришел к выводу о том, что человек настолько поработен грехом, что не способен к такой высшей добродетели как вера. Вера не может предшествовать благодати, она возникает только вследствие ее действия, благодать дается не потому, что человек верит, а для того, чтобы он верил.

Исходя из такого представления о человеке блаженный Августин постепенно склонился к *идее предопределения*, которая стала одним из основных пороков его учения и соблазном для будущих

отцов Реформации. Человек не в силах избрать для себя путь спасения, следовательно, этот выбор всецело принадлежит Богу, который одним подает благодать, а других лишает этого дара и обрекает на гибель, становясь невольным виновником зла.

Результатом ожесточенных богословских споров стало осуждение Пелагия в начале V века Карфагенскими Соборами, которое подтвердил в 431 году III Вселенский Собор. Но и учение о предопределении Церковь решительно отвергла, и православный взгляд изложил в чеканной формулировке святой Иоанн Дамаскин: «Бог все предвидит, но не все предопределяет». Отрицая пелагианское учение о спасении человека силами своей свободной воли, Православная Церковь в то же время признает за человеком достаточно свободы для стремления к добру, что отвергал блаженный Августин. Восточное богословие представляло в данном случае средний путь, равноудаленный от крайностей, которые впоследствии получили разрушительное развитие на Западе. Человек имеет право и способность избрать добро, благодать же дает этому избранию возможность реализоваться.

Августиновская идея предопределения вызвала ответное сопротивление на Западе в виде полупелагианского движения, представители которого попытались смягчить его взгляды. Один из его вождей, святой Иоанн Кассиан, допуская общую греховность человеческой природы, утверждал в человеке возможность стремиться к добру. Полупелагиане считали, что «грешник — это больной человек, но не мертвый», человек может содействовать или противиться благодати, соответственно «Бог помогает тем, кто помогает себе». В 529 году Собор в Оранже определил учение о благодати, частично направленное против полупелагиан. Благодать есть единственное начало добра в человеке, но заслужить ее своим усилием, без помощи Святого Духа невозможно. Также было отвергнуто и предопределение ко злу.

Проблематика спора о природе и благодати вновь проявила себя в западном богословии в IX столетии, когда монах Готшалк не побоялся дать взглядам блаженного Августина логическое завершение и развил учение о двойном предопределении — праведных ко спасению, а грешных к осуждению.

В эпоху Средневековья спор о природе и благодати оказал значительное влияние на учение **Фомы Аквинского** и других представителей схоластики, в частности, на **Дунса Скота**. Он также отразился в полемике двух основных богословских орденов того времени: доминиканцев и францисканцев, первые строго следовали учению блаженного Августина, вторые склонялись к полупелагианским воззрениям, которые к тому времени серьезно проникли в жизнь и учение Римско-Католической Церкви.

Пелагианское влияние проявилось прежде всего в католическом учении о спасении, которое совершается человеком через совершение добрых дел. Кроме того, **пелагианство стало идеологическим предтечей гуманизма с его отрицанием первородного греха и культом естественного человека**. Напротив, взгляды блаженного Августина послужили питательной почвой для отцов Реформации, в особенно резких формах они проявились в кальвинизме.

Католическое учение о верховной церковной власти епископа Рима

Самое очевидное отличие церковного устройства Римско-Католической Церкви от Древней Церкви и восточного Православия состоит в том, что она признает над собой **верховную власть епископа Рима — Римского папы**, что остается «характерным и решающим догматом Рима, который отчетливо и определенно разделяет Рим от православного вероучения»¹.

Видимым главой Церкви во время своего земного служения был Сам Христос, Который и теперь невидимо возглавляет Свою Церковь. Но чтобы она не оставалась после Его вознесения на небо без видимого главенства, Он поставил на земле Своего заместителя, викария апостола Петра, которому вручил полноту Своей власти над всеми верующими. Как гласит об этом «Свод канонического права» 1917 года, «Римский первосвященник, преемник в примате блаженного Петра не только имеет первенство чести, но высшую

¹ Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. Париж, 1948. С. 42–43.

и полную власть юрисдикции над всей Церковью, как в вопросах, касающихся веры и нравственности, так и в тех, которые касаются дисциплины и управления Церкви, разветвленной по всему миру».

В основе такого представления о роли Римских епископов лежит преемство первенства, которое они наследуют от апостола Петра. В свою очередь, апостол Петр становится обладателем верховной власти над своими собратями-апостолами и всей Церковью в результате своеобразного истолкования ряда евангельских отрывков, прежде всего: обетования основать Церковь на камне — Петре, и дать ему ключи от Царствия Небесного (Мф. 16, 18–19); особого обращения Спасителя к Петру после Тайной Вечери (Лк. 22, 31–32); знаменитого троекратного испытания Спасителем любви Петровой в 21-й главе Евангелия от Иоанна (Ин. 21, 15–17).

В отношении обетования Спасителя основать Церковь на камне-Петре общее святоотеческое мнение относит это обетование не лично к Петру, но к Самому Спасителю, Который именуется в Священном Писании «краеугольным камнем, на котором все здание ... возрастает в святой храм в Господе» (Еф. 2, 20–21; 1 Кор. 3, 11; 1 Пет. 2, 4–6). Именно так понимал смысл этого обетования великий отец Западной Церкви — блаженный Августин, который писал: «Церковь строится на Том, Кого Петр исповедал, говоря “Ты еси Христос, Сын Бога Живаго”». У него же мы встречаем другое распространенное святоотеческое толкование, согласно которому «камнем», лежащим в основании Церкви, является вера, исповеданная Петром: «На этом исповедании, как на камне, построена Церковь». Совершенно определенно святые отцы указывают, что власть ключей передана не одному Петру, а всему чину апостольскому, как об этом пишет другой великий отец Западной Церкви — блаженный Иероним: «На Петре основана Церковь <...> но в другом месте это говорится и о всех апостолах, что она на них построена и все они получили ключи Царствия Небесного». Святоотеческие толкования двух других отрывков также не подтверждают римскую точку зрения об особых властных преимуществах апостола Петра.

В качестве свидетельства Святого Писания против учения о верховной власти Римских епископов мы можем сослаться

на многочисленные осуждения властолюбия, в частности, на прямой запрет Спасителя добиваться власти над братьями: *«Вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними <...> Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою»* (Мк. 10, 42–45).

Римско-католическое богословие учит, что епископ Рима исполняет свое первенствующее служение в Церкви от начала ее бытия, поэтому закономерным будет вопрос: как же относилась к западному пониманию единоначалия Римского епископа неразделенная Церковь, признавалось ли оно догматически необходимым признаком церковной жизни?

Естественно, что церковно-историческая наука православного Востока и католического Запада приходят к совершенно противоположным выводам в этом вопросе. Православное богословие считает, что верховная власть Римского епископа есть явление историческое, а не евангельское, догматическое. Оно не существовало от времен апостольских, а развилось в пределах Западной Церкви постепенно, как результат определенных исторических обстоятельств.

Ничего не говорится о власти Римского епископа и в «Правилах святых апостолов», в которых излагаются древнейшие основы устройства церковного бытия. Знаменательно и то, что и тексты древних литургий никак не указывают, что Римский епископ — глава Церкви.

В равной степени не дают основания судить о верховной власти епископа Рима и правила Вселенских Соборов. 6-е правило I Вселенского Собора, 28-е правило IV и 36-е правило VI Вселенского Собора фактически ограничивают церковные права епископа Рима. В частности, 28-е правило VI Вселенского Собора уравнивает их с правами Константинопольского патриарха *«...престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества, поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и <...> епископы предоставили равные преимущества <...> престолу нового Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быти градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом в церковных делах, будет возвеличен подобно тому и будет вторым по нем»*.

Итак, по смыслу соборных постановлений можно сделать вывод о том, что преимущества Римской кафедры действительно признавались в Древней Церкви. Однако, во-первых, основания для этого чисто исторические, а не догматические, «поелику то был царствующий град», во-вторых, само содержание этих преимуществ аналогично тем церковным правам, которые получает Константинополь. **Православное же понимание прав Константинопольской кафедры сводится к первенству чести, но никогда не распространяется до первенства власти,** и попытки такого рода всегда отвергались еще Древней Церковью. Стремление превратить первое во второе и послужило одной из причин Великого раскола.

Хотя католическая историческая наука часто утверждает, что Вселенские Соборы должны были получать одобрение Рима, но их независимость подтверждается всей церковной историей. Например, епископ Рима не принимал участия в созыве Вселенских Соборов, решение об этом чаще всего принимали византийские императоры. Несмотря на почетное первенство Римского епископа, его легаты далеко не всегда председательствовали на Вселенских Соборах, иногда они вообще отсутствовали, причем сами папы считали такое положение вещей вполне естественным. Догматические определения Римских епископов становились правилом веры не сами по себе, но только после их рассмотрения и утверждения Собором. Наоборот, соборные определения не нуждались в папском утверждении, они основывались на согласии отцов Собора и последующей рецепции всей Церковью.

Объяснение того, как именно понимала Древняя Церковь положение Римского епископа, мы можем также найти в святоотеческих творениях. Большая часть святых отцов вообще не выделяет епископа Рима из общего числа древних патриархов. В некоторых святоотеческих творениях, например святого Василия Великого, святого Иоанна Златоуста, мы видим указания на апостольское первенство Петра, которые, тем не менее, никогда не перерастают в догматическое обоснование его власти над Церковью. И, наконец, некоторые западные святые отцы, например святой Киприан Карфагенский и блаженный Августин, более

определенно говорят о властных преимуществах Римского епископа как основания Церкви, из восточных в этом отношении более всего известен святой Феодор Студит. В целом же, по свидетельству «Окружного послания» 1895 года, «обращаясь к отцам и Вселенским Соборам Церкви первых девяти веков, мы удостоверяемся, что никогда епископ римский не считался высшим начальником и непогрешимым главою Церкви».

Возвышению Рима на самом Западе способствовал целый ряд исторических обстоятельств, и их рассмотрение для нас важно как доказательство того, что оно изначально было явлением историческим, а не догматическим, евангельски необходимым.

В возвышении Рима сказался тот непреложный факт, что **он был и остается единственной апостольской кафедрой всего Запада**, тогда как на Востоке таких кафедр было несколько. Поэтому то церковно-историческое влияние, которое Антиохия имела в Малой Азии, а Александрия в Египте, Рим имел для всей Западной империи. Единственная апостольская кафедра на Западе получила авторитет неизмеримо больший, чем на Востоке, где их было много, вместо нескольких равноправных центров церковной жизни возвысился один. Если Восточная Церковь включала в себя несколько Патриархатов, то Западная постепенно превратилась в единый Римский Патриархат, что в немалой степени способствовало консолидации церковной власти, развитию того самого церковного единоначалия, которое Рим впоследствии попробует утвердить над всей Вселенской Церковью.

Безусловную роль в возвышении в утверждении римского единоначалия в Западной Церкви сыграло то, что в течение первых столетий нашей эры Рим оставался столицей империи, и как «град царя и синклита» он получил естественное значение церковно-административного центра. Антиохия, Александрия или Иерусалим были апостольскими кафедрами, но не были столицами. Лишь Рим сочетал в себе и то, и другое.

Как ни странно, но утрата Римом статуса столицы после возвышения Константинополя, а затем варварских завоеваний также способствовала усилению его церковного влияния. Фактическое перемещение центра политической жизни на Восток объективно

возвышало оставшегося в Риме епископа, делало его единственным наследником всего имперского прошлого «столицы мира». Власть покинула Рим, но имперское самосознание сохранилось, и замещением этой утерянной власти стал папа. В эпоху крушения казавшихся вечными устоев единственным символом неизменности оставался епископ Рима, он был представителем единственного значимого института, который достойно пережил всеобщее разрушение, доказал свою Богозданность и вновь утвердил себя в качестве единственного наследника былого имперского величия.

Следует также сказать, что отношения Церкви и государства, утвердившиеся на Западе, существенно отличали ее от положения Церкви Восточной. Объективное ослабление светской власти в Риме в середине I тысячелетия закономерно привело к усилению власти церковной, которая стала распространять свое влияние и на мирские дела. Как писал об этом Е. Н. Трубецкой, «уходя из сферы влияния императора, христианский Рим становится Римом папским». Причем если на Востоке была единая империя, но несколько Патриархатов, то на Западе после варварских завоеваний ситуация была противоположной — единая Церковь и несколько государств, что также объективно усиливало ее влияние. В этом было существенное отличие церковно-государственного положения Римского епископа по сравнению с положением его восточных собратьев, независимость которых неизбежно ограничивалась близостью светской власти. На Востоке слишком часто государство подавляло Церковь. В Риме не было постоянной и сильной государственной власти, поэтому Церковь стала не только независимой от нее, но со временем, наоборот, попыталась подчинить государство своему влиянию.

Эти же исторические причины усиливали влияние Рима в церковных делах Востока, который часто был не в силах сопротивляться светскому давлению, особенно в решении церковно-государственных проблем, которыми становились все догматические разногласия. В условиях, когда императоры становились на сторону ереси, восточным епископам оставалось только взывать к авторитету своего более независимого западного собрата и, в из-

вестной мере, признавать его влияние. Закономерно, что во время правления еретических императоров Восток чаще всего обращается в Рим за помощью.

Нужно сказать, что отстраненность Запада от догматических противоречий Востока пагубно сказалась на его экклезиологическом развитии, если на Востоке выработался образ разрешения этих противоречий решениями Вселенских Соборов, то на Западе он так и не утвердился. Соборы не вошли в церковную жизнь Запада как ее неотъемлемая часть, как это было на Востоке. На Западе Соборы были более местно-совещательными, чем Вселенскими, характерно, что они часто именуется синодами, и этот *вакуум церковного авторитета* было легче заполнить папе.

Часто Запад воспринимают как нечто изначально единое и монолитное в своей верности Римскому престолу, и это считается доказательством евангельского происхождения папской власти, которой в христианской древности якобы равно подчинялись на Востоке и на Западе. Но нельзя забывать о том, что на самом Западе властные притязания Рима наталкивалось на достаточно серьезное и обоснованное сопротивление, и подспудное неприятие церковного абсолютизма не прекращалось практически никогда. Нередко сама церковная жизнь требовала соборного сопротивления папскому примату, как, например, в XV столетии, когда разложение церковной жизни могло быть преодолено только силой соборного разума. Окончательное утверждение единовластия Римского первосвященника произошло только после Реформации, характерно, что после Тридентского Собора середины XVI века Соборов Римско-Католической Церкви не было более трехсот лет. Многие из тех, кто не желал смириться с духовным диктатом папства, примкнули к реформационным движениям, и утвердить полновластие папы среди оставшихся было значительно легче.

Было бы непростительным упрощением объяснять происхождение католического абсолютизма только историческими причинами. Патриарх Сергей (Страгородский) совершенно справедливо указывал на «глубокий психологический смысл» идеи папства, он писал, что «необходимо сначала образоваться потребности в пап-

стве, и только в ответе на эту потребность епископы Рима и могли выразить притязания на абсолютный авторитет и всеобщее поклонение».

С точки зрения Римско-Католической Церкви, папская власть обеспечивает единство Вселенской Церкви, каковой она себя считает. Это единство осуществляется через общее подчинение единому главе, которое является необходимым условием принадлежности к Церкви и свидетельством о нем. Таким образом, церковное единство осознается католичеством иерархически, тогда как Православная Церковь полагает его основу в sacramentalной общности всех верных, прежде всего в Евхаристии как таинстве церковного единства.

Следует заметить, что в современной католической экклесиологии представление об иерархическом вероисповедном сообществе сменяется представлением о сообществе sacramentalном, идея главенства сменяется идеей общего участия в таинстве.

В нашем столетии эти изменения с особой силой выразила в 1943 году энциклика Пия XII «*Mystici corporis*», в последующие десятилетия они получили преимущественное развитие и оказали самое серьезное влияние на итоговые документы II Ватиканского Собора, особенно на догматическую конституцию «О Церкви» («*Lumen Gentium*»). В изложении основ экклесиологии в первой главе конституции, которая называется «Таинство Церкви», помимо типичных католических воззрений на роль апостола Петра и его наместника на земле православный взгляд сразу привлекает сам образ Церкви как таинства.

Глобальные изменения современности заметно отразились на отношении Католической Церкви к своему видимому главе. Ослабление прежнего полумистического отношения к папе засвидетельствовал не только II Ватиканский Собор. Современный «Катехизис Католической Церкви» отводит папе весьма скромное место. Ему посвящена лишь небольшая глава, само название которой говорит о явной смене акцентов, — «Коллегия епископов и глава ее — Папа».

Догмат вероучительной непогрешимости Римского первосвященника

Догмат о папской непогрешимости стал «камнем преткновения и притчей во языцех» современного католичества. Хотя он был провозглашен сравнительно недавно, на I Ватиканском Соборе 1870 года, но, наверное, ни одно из заблуждений Римско-Католической Церкви, за исключением, может быть, инквизиции, не породило большего соблазна в христианском мире.

Нужно признать, что **в той или иной форме представление о непогрешимости Римского епископа существовало в Западной Церкви еще в древности** и всегда было предметом особой заботы выдающихся представителей папства. Во всяком случае, за 15 лет до I Ватиканского Собора А. Хомяков имел основания писать, что «в убеждениях истинных католиков и на практике Западной Церкви папы были непогрешимы еще в средние века». Таким образом, **заслуга I Ватиканского Собора лишь в том, что он формально ограничил папскую непогрешимость вопросами вероучения и нравственности.**

Решающее значение в утверждении идеи непогрешимого папы сыграл Великий раскол, после которого возникла настоятельная необходимость вероучительной консолидации Западного Патриархата, утратившего связь с объединяющим соборным началом Древней Церкви. Собственные Соборы Западной Церкви всегда несли опасность для папского единовластия, поэтому нужен был новый хранитель единоверия, независимый от Собора, и таковым постепенно становится Римский понтифик.

С другой стороны, христианскому сознанию Запада пришлось столкнуться с болезненными надломами в своем духовном развитии: инквизиция, Реформация, а затем Просвещение и антицерковные революции — все это раз за разом подтачивало веру в саму способность осознанного духовного выбора и обостряло желание освободиться от него. Поэтому принятый в конце XIX столетия догмат папской непогрешимости стал во многом догматической реакцией на атеистическую секуляризацию, и его целью было обеспечение внутренней консолидации католического мира перед лицом этой угрозы.

Было бы несправедливо утверждать, что церковный разум Римско-Католической Церкви безропотно согласился с этим угашением духа соборности. Созыву I Ватиканского Собора предшествовала упорная борьба представителей так называемого ультрамонтанского движения, которое стремилось к утверждению абсолютной догматической власти пап, со сторонниками преобразований в духе ограниченной догматической монархии. Принятие догмата о папской непогрешимости столкнулось с серьезной оппозицией на самом Ватиканском Соборе, и значительная часть отцов Собора покинула его в знак протеста. После окончания Собора часть представителей оппозиции объединились в старокатолическое движение, для того чтобы возродить бытие Западной Церкви в том виде, в котором оно существовало до Великого раскола. С движением старокатоликов, вернее, с их попытками воссоединения с Православной Церковью для основания Поместной Православной Церкви Запада были связаны самые серьезные надежды православного богословия в XIX столетии, которым, к сожалению, не суждено было сбыться.

В своем законченном виде учение о непогрешимости Римского первосвященника, принятое на I Ватиканском Соборе в 1870 году, гласит: «твердо держась предания, дошедшего до нас от начала Христовой веры, мы <...> учим и объявляем, как богооткровенное учение, что когда римский первосвященник говорит *ex cathedra*, т. е. когда, исполняя свое служение, как пастырь и учитель всех христиан, он в силу своей высшей апостольской власти определяет учение о вере и нравственности, которое должна содержать вся Церковь, он через Божественную помощь, обещанную ему в лице блаженного Петра, обладает тою непогрешимостью, которой Божественный Спаситель благоволил наделить свою Церковь, для определения учения относительно веры и нравственности, и что поэтому такие определения римского первосвященника сами по себе, а не по согласию Церкви, неизменны».

По сути своей этот догмат является лишь вероучительным расширением верховной церковной власти, которой наделен епископ Рима. По выражению Л. Карсавина, догмат папской непогрешимости был «логическим выводом ... из самой природы като-

лической идеи. Раз существует видимо истинная церковь и в ней истинное учение и орган, хранящий его, необходимо, чтобы решения и мнения этого органа были непогрешимы, иначе истинное учение Церкви неведомо, а истинная Церковь невидима».

Существование непогрешимого понтифика избавляет человека от тяжкого бремени свободы, о котором Ф. Достоевский писал, что «нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается». Именно это бегство от необходимости постоянно совершать свой духовный выбор и страшиться ответственности за него породило в религиозном сознании западного христианства идею папы — человека, который делает этот выбор за всех. «Рим сказал свое слово, дело окончено» — в этой древней истине католичества воплотилось желание миллионов людей знать, что существует некто, кто ближе к Богу, чем они, и лучше знает Его волю, а поэтому сможет избавить их от необходимости самим познавать волю Божию и мучительной неуверенности в том, что они сделали это правильно.

Православное богословие понимает непогрешимость Церкви как ее способность сохранять неизменно Христово учение, которое даровано всем людям на все времена. В православном миропонимании непогрешимость основана на непреложном свойстве Церкви — ее святости. Для того чтобы хранить богооткровенную истину, недостаточно умозрительного знания о ней, необходимо знание внутреннее, претворенное в истинной жизни, ибо правое знание о Боге возможно только в праведной жизни в Нем. Этот неотъемлемый дар святости принадлежит всей Церкви в ее полноте Тела Христова, Которое предполагает равновеликую ответственность всех Его составляющих в сохранении истины, которой Оно живет. По словам «Окружного послания» 1848 года, «у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ».

Зависимость истины, принадлежащей только всей Церкви, от института — места и лица — немыслима в православном веросознании, ибо, как гласит «Окружное послание Восточных Патри-

архов»: «Святые отцы <...> научают нас, чтобы мы не по престолу судили о православии, но о самом престоле и сидящем на престоле — по божественным Писаниям, по соборным уставам и определениям и по вере, всем проповеданной, т. е. по православию непрерывного учения Церкви».

Непогрешимость Римского первосвященника не произвольна и вступает в действие только при соблюдении ряда условий. Во-первых, Римский первосвященник имеет право непогрешимого учительства не как частное лицо, а только когда он исполняет «свое служение, как пастырь и учитель всех христиан», то есть действует *ex cathedra*. Затем, область непогрешимости ограничена «учением о вере и нравственности».

При всей видимой стройности этих условий нельзя не заметить их крайнюю неопределенность, недопустимую при различении Божественной истины от частных определений. По сути, большинство папских определений так или иначе связаны с вопросами веры или нравственности, в любой энциклике папа выступает как пастырь Вселенской Церкви и опирается на свой апостольский авторитет. Означает ли это, что все папские энциклики обладают «тою непогрешимостью, которую Божественный Спаситель благоволит наделить свою Церковь»?

Нетрудно убедиться, что такая возможность заставляет каждого католика относиться к любым словам первосвященника Рима как к потенциальной истине, она сообщает относительную непогрешимость большинству суждений правящего папы. Право непогрешимого учительства, вполне возможно, было даровано Римскому епископу не для того, чтобы он пользовался им, а для того, чтобы его паства знала, что он им может воспользоваться, смысл догмата состоит не в абсолютной непогрешимости отдельных высказываний папы, а в относительной непогрешимости всего, что он говорит и делает.

В этой связи нельзя не заметить, что Римские первосвященники весьма предусмотрительно почти никогда не пользовались правом вероопределения *ex cathedra*, оставляя своим преемникам свободу будущих истолкований и, если необходимо, опровержений.

То, что основной целью догмата о непогрешимости епископа Рима в делах веры и нравственности было и остается стремление к потенциальной непогрешимости любых его суждений, косвенно подтверждает расширительное развитие, которое эта потенциальная составляющая папской непогрешимости получила в современности. В догматическом постановлении «О Церкви» верующим предписывается подчинение не только официальным вероучительным определениям папы, но и тому, что говорится не *ex cathedra*: «Это религиозное подчинение воли и разума должно особенно проявляться в отношении аутентичного учительства Римского первосвященника, даже когда он не говорит “*ex cathedra*”; следовательно, его верховное учительство должно приниматься с благоговением, суждение, им высказанное, приниматься чисто-сердечно согласно выраженной им мысли и воле, или в частом повторении одного и того же учения, или же в самой форме выступления».

Дальнейшее развитие этого психологического механизма мы можем наблюдать в новом «*Катехизисе Католической Церкви*». В нем уже явственно говорится о том, что использование дара непогрешимости «может облекаться в различные проявления», ибо: «Божественная помощь дана <...> преемникам апостолов, учащим в общении с преемником Петра, и, особым образом, епископу Римскому, когда, не претендуя на безошибочное определение и не вынося “окончательного решения”, они предлагают <...> поучение, которое приводит к лучшему разумению Откровения в вопросах веры и нравственности. Верующие должны дать “религиозное согласие своего духа” такому обычному поучению; это согласие отличается от согласия веры, но в то же время продолжает его»¹.

История изобилует примерами заблуждений и даже еретических суждений Римских епископов, наиболее очевидными примерами которых являются полуарианское исповедание папы Либерия в IV веке, монофелитство папы Гонория в VII веке и др.

¹ Катехизис Католической Церкви. М., 1996. С. 217.

Католическое учение об Откровении

В современной католической традиции существуют три источника веры: **Священное Писание**, **Священное Предание** и так называемое **учительство Церкви** (*magisterium Ecclesiae*).

Первые два составляют так называемую сокровищницу, или залог веры (*depositum fidei*). Долгое время в католическом богословии существовала так называемая проблема «двух источников», то есть представление о том, что Писание и Предание являют собой два различных и самостоятельных источника вероучительной истины, каждый из которых сохраняет ее лишь частично. Такое представление было ответом на учение Реформации о догматической самодостаточности Священного Писания, в опровержение которого утверждалась необходимость существования двух источников Откровения, каждый из которых в отдельности не обладает достаточной полнотой. II Ватиканский Собор попытался преодолеть это раздвоение залога веры, определив, что «Священное Предание и Священное Писание тесно и взаимно между собою связаны, проистекая из одного и того же Божественного источника, сливаются каким-то образом воедино». «Обязанность подлинно толковать написанное или переданное Слово Божие была вверена одному живому учительству Церкви», которое «не превышает Слова Божия, а служит ему». Эта оговорка также имеет существенное значение, так как после Тридентского Собора в католичестве утвердилось представление о том, что учительство Церкви превосходит по своему значению залог веры, который является для этого учительства лишь материалом.

Эти три источника вероучительной истины: Священное Писание, Предание и учительство Церкви «по премудрому совету Божию так между собою связаны <...>, что одно не без другого, а все вместе, каждое своим способом, под действием единого Духа Святого, действительно способствуют спасению душ» (2 Вт. 178), то есть ни один из источников веры не может существовать вне связи с другими.

Значительные различия существуют и в восприятии самого Откровения на Западе и Востоке. **В средневековом католичестве под Откровением обычно понималась сумма исторических**

и догматических фактов, необходимых человечеству для спасения, в таком понимании Бог являет не Себя, а знание о Себе. Соответственно, сама религиозная вера — это процесс усвоения этих фактов людьми, человеческого согласия с волей Бога, в котором самому Богу оставалась роль пассивного наблюдателя. Для православного Востока Откровение — это прежде всего таинство, не просто историко-догматическая информация, а сакраментально актуализирующее ее действие в нас Бога, открывающего миру в таинствах Себя, а не отчужденное знание о Себе. Сама же религиозная вера — это синергически-сакраментальное деяние Бога и человека, в котором каждая из сторон принимает активное участие. **Заслуга II Ватиканского Собора состоит в том, что он смог возродить идею Откровения как таинства** в котором «было благоугодно Богу <...> явить Самого Себя».

Самым значительным отличием римско-католического учения об Откровении, которое решительно противоречит его православному пониманию, является представление о том, что границы Священного Предания могут расширяться. В данном случае имеется в виду идея догматического развития, которая в веросознании самой Католической Церкви отчетливо проявилась лишь с середины XIX века. Она прямо связана с появлением таких догматических представлений, которые не принадлежали безусловно древнему наследию неразделенной Церкви, например, учения о непорочном зачатии Богородицы или о непогрешимом учительстве Римского епископа. Для того чтобы оправдать появление таких догматических представлений, и понадобилась идея догматического развития.

Заслуга последовательного изложения учения о развитии догматов принадлежит **кардиналу Джону Ньюмену**, который в середине XIX столетия перешел в католичество из англиканства. Не исключено, что в своих догматических выводах он находился под влиянием диалектики Гегеля с ее идеей саморазвития абсолютно-го духа, которая в богословии преломляется как развитие догматического сознания Церкви. Более радикальные критики догматического развития считают, что оно было спровоцировано либеральным протестантским богословием XIX века с его пред-

ставлением о том, что христианское вероучение непрерывно развивалось под влиянием религиозно-философских представлений языческого мира. В России горячим сторонником идеи догматического развития как единственного пути к соединению Церквей был В. Соловьев.

Принцип догматического развития Церкви в традиционном католическом понимании не предполагает возможности появления новых догматов, доселе неведомых церковному сознанию. Римско-Католическая Церковь, как и Церковь Православная, считает, что вся полнота догматической истины изначально дарована ей Спасителем и любое учение должно изначально содержаться в сокровищнице веры. Суть догматического развития заключается не в изменении содержания самого Откровения, а в историческом проявлении полноты этого содержания, в степени доступности этого содержания сознанию верных. Возможность догматического развития заключается в том, что некие истины веры могут до известного времени сохраняться в сознании Церкви невыраженно, имплицитно. Таким образом, в догматическом развитии не появляется новое догматическое знание, но проявляется в церковном сознании то, что было до времени волею Божией сокрыто. Как гласит догматическая конституция II Ватиканского Собора «О Божественном Откровении», «Предание от апостолов развивается в Церкви содействием Духа Святаго».

Учение о догматическом развитии Церкви требует ответа на два основных вопроса:

Во-первых, можно ли допустить, чтобы некая часть догматического сознания Церкви пребывала недоступной познанию верных, возможно ли, чтобы некие богооткровенные истины сохраняясь в сознании Церкви, до времени исключались из ее свидетельств, то есть имеем ли мы право признать свидетельство Церкви исторически ущербным?

Во-вторых, как Церковь определяет подлинность вновь проявленной вероучительной истины?

Ответ на первый вопрос содержит «Окружное послание» (1848 г.), которое гласит: «принимаящий новое учение признает как бы несовершенную преподанную ему православную веру.

Но она, будучи уже вполне раскрыта и запечатлена, не допускает ни убавления, ни прибавления...» Священное Писание и Предание ничего не говорит о том, что некая часть догматической истины должна пребывать утаенной. Свидетельство Церкви всегда полноценно и неизменно, оно допускает новые формулировки, но оно не знает нового содержания. Отцы Вселенских Соборов излагали веру, всегда и во всей полноте известную Церкви, они хранили, по определению 1-го правила VI Вселенского Собора, «неприкосновенну нововведениям и изменениям веру, преданную <...> от самовидцев и служителей Слова, богоизбранных апостолов». Об этом же писал святой Викентий Леринский: «Не могу надивиться такому безумству некоторых людей <...>, что не довольствуются однажды преданным и издревле принятым правилом веры, но каждый день ищут нового <...>. Как будто это не небесное учение, которому достаточно однажды быть открыту, но как будто это земное учреждение, которое не иначе может усовершаться, как только беспрестанным исправлением, вернее же сказать опровержением».

Догматическое развитие в православном смысле возможно лишь в нашем понимании учения Церкви, в мере нашей открытости Богу, но не в Его открытости нам, изменения возможны лишь в степени нашего постижения свидетельства Церкви, но не в его содержании, по блестящему определению Альберта Великого, «верные возрастают в вере, но вера не возрастает в верных».

В ответе на второй вопрос мы возвращаемся к учительству Церкви (*magistrum Ecclesiae*) и разделению Церкви на учащую и научаемую. Хотя сокровищница веры вверена всей Церкви, но «обязанность подлинно толковать написанное или устно переданное Слово Божие была вверена только живому учительству Церкви, <...> это <...> поручено епископам в единстве с преемником Петра, епископом Римским»¹. **В католическом понимании Церковь участвует в хранении веры пассивно, активное участие принадлежит лишь Церкви учащей, возглавляемой Римским понтификом.**

¹ Катехизис Католической Церкви. М., 1996. С. 23.

Применение принципа догматического развития в церковной жизни оказало самое пагубное влияние на взаимоотношения восточного и западного христианства, оно дополнило уже существующие догматические расхождения новыми, более того, оно несет прямую угрозу не только возможным попыткам единения Востока и Запада, но и самой догматической полноценности Западной Церкви, ибо власть изменения церковного учения фактически сосредоточена в руках одного человека, независимого от согласия церковного сознания. **Особая опасность догматического развития состоит в том, что оно легализует не отдельные изменения веры, но изменяемость веры.**

Католическое учение о первородном грехе и спасении добрыми делами

Особенности католического богословия в учении о первородном грехе исходят прежде всего из **своеобразного взгляда на природу человека** как таковую, когда она находилась, по выражению схоластиков, в «состоянии чистой естественности». Это естественное состояние было изначально религиозно противоречивым, ибо душа человека устремлялась к Творцу, но вступала в столкновение с низменными побуждениями плоти.

Врожденная двойственность природы первых людей преодолевалась Богом с помощью так называемой **«благодати первозданной праведности»**. Ее воздействие было призвано удерживать духовную и телесную природу прародителей в напряженном равновесии, сдерживая ее изначальную религиозную противоречивость. Таким образом, райское совершенство человеческой природы не было ее естественным состоянием, оно обеспечивалось отчужденным действием Бога, ибо совершенная благодать Божия не может стать частью его полугреховной природы. Она искусственно имплантируется в душу человека, не преобразая ее, а лишь сдерживая врожденное противоборство плоти и духа.

Грехопадение лишило природу человека этого укрепляющего воздействия Божественной благодати, и она возвратилась в свое естественное состояние, подверженное борению духа и плоти. Благодать, пребывавшая чуждой природе человека, была изъята

из нее, в этом состоянии человек несет бремя гнева Божия за ее утрату, но само оно является совершенно естественным для его изначально безблагодатной природы.

Важнейшим следствием такого взгляда на сущность грехопадения, которое повлияло на все веросознание католичества, стало **искаженное представление об отношении Бога к миру и человеку**. В католическом понимании не только человек изменяет свое отношение к Богу после первородного греха, но и Бог изменяет Свое отношение к Своему творению. Человек остается в состоянии «чистой естественности» и лишается благодатной милости Бога, Который удаляется от Своего творения, отделяет Себя от него.

Православие никогда не решалось видеть в Боге вражду к человеку. По словам святого Иоанна Златоуста: «Не Бог враждует против нас, но мы — против него. Бог никогда не враждует». Не Бог отдаляется от человека, но человек уходит по стопам блудного сына на страну далече, не Бог полагает вражду между Собою и родом человеческим, а человек отвергает неизменную любовь Божию. По словам патриарха Сергия, «грех удаляет человека от Бога, а не Бога — от человека»¹.

Православный взгляд на природу первородного греха отличается тем, что человек мыслится изначально совершенным творением Божиим, чуждым всякого греха и разделения духа и тела, пребывавших в гармонии и общении с Творцом. Первородный грех лишил человека не только возможности такого общения, но исказил первобытное совершенство человеческой природы, омрачил образ Божий в ней. После падения человеческая природа находится в противоестественном состоянии, она приобрела склонность ко греху, прежде чуждому, стала подвержена смерти, возникло раздвоение устремлений души и тела.

Католический взгляд на личное спасение человека с необходимостью исходит из тех взаимоотношений Бога человека, которые установились после грехопадения, в котором Бог изменил Свое отношение к человеку, отдалил Себя от него и лишил

¹ *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. СПб., 1910. С. 157.

содействия Своей благодати. Этот искаженный образ гневающегося Бога вызывал в душе человека страх вместо желания уподобиться Ему, человек пытался смягчить гнев Божий, умиловить Его непреложную справедливость удовлетворением за грехи, ибо, по словам Ансельма Кентерберийского, «любой грех с необходимостью требует или удовлетворения, или какого-либо наказания». Должное удовлетворение Богу, однако, не в силах человеческих, только страдания и смерть Христа достойно искупают грех человека, хотя человек должен деятельно участвовать в собственном спасении своими добрыми делами.

Истоки учения об удовлетворении Божией справедливости добрыми делами лежат в правовых представлениях античного Рима, которые были усвоены западным христианством, а также в том взгляде на собственное участие человека в совершении своего спасения, который высказал в V веке Пелагий. Затем оно получило развитие в трудах схоластов и было подтверждено Тридентским Собором. Впоследствии его влияние также сказалось на развитии русской богословской науки.

Веросознанию Православия чужда сама мысль о правосудии Божиим, которое не может простить ни одного греха без соответствующего удовлетворения и превращается в некую фатальную и независимую от Бога силу. Православное понимание спасения исходит из идеи Бога, который превосходит в своем добре человеческие понятия о неизбежном воздаянии и не требует удовлетворения за грех. Источником наказания за содеянные прегрешения является не неумолимое правосудие Бога, а действие греха, следствие губительного соприкосновения со злом, которому человек подвергает себя в греховном отпадении от Бога.

Понимание спасения как удовлетворения делами добра за грехи искажает взаимоотношения Бога и человека, ибо оно исходит из стремления к взаимной выгоде. Бог и человек вступают в своего рода сделку, лишённую нравственного отношения друг к другу: человек приносит Богу свои добрые дела, чтобы избавиться себя от Его гнева, а Бог удовлетворяет ими Свою справедливость. «Бог, по католическому учению, ищет не святости, как общего устройства души, а именно обнаружений этой святости вовне;

оправдывают человека именно дела»¹. Такой род отношений Бога и человека неизбежно обесценивает духовное, нравственное содержание добра, творимого человеком в уплату за грех, оно приобретает характер самонаказания, становится родом жертвоприношения, которое духовно не изменяет человека.

Религиозная и нравственная ущербность такого понимания спасения заключается в том, что изменяется смысл той перемены в отношениях Бога и человека, которая называется спасением. В католическом мирозерцании цель спасительного удовлетворения справедливости Бога состоит в том, чтобы сменить Его гнев на милость, изменить Его отношение к человеку, вернуть то расположение, которого Он лишил человека после грехопадения. Как писал об этом патриарх Сергей, «спасение <...> как перемена гнева Божия на милость, <...> действие, совершающееся только в Божественном сознании и не касающееся души человека»². Соответственно, изменение отношения человека к Богу неизбежно мыслится второстепенным, хотя именно в этом подлинный смысл спасения с православной точки зрения, ибо не Бог должен переменить Свое отношение к человеку, удовлетворившись предложенными добрыми делами, а человек должен изменить свое отношение к Богу, Который никогда не изменяет своей любви.

Разумеется, речь идет не об отрицании необходимости нравственного совершенства личности в католическом учении о спасении, скорее, можно говорить лишь об изменении приоритетов в спасении, которое мыслится в первую очередь как смягчение Божия гнева через удовлетворение Его справедливости и уже во вторую — как внутреннее перерождение самого человека.

Следствием спасения, понимаемого как удовлетворение справедливости Бога добрыми делами, является **римско-католическое учение о чистилище, сверхдолжных заслугах и индульгенциях**.

Не все люди успевают в своей земной жизни принести полное удовлетворение правосудию Божию, поэтому те из них, чья совесть

¹ Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. СПб., 1910. С. 43.

² Там же. С. 141.

не отягощена смертными грехами, после смерти попадают в некое подобие ада, называемое чистилищем, дабы там страданиями возместить недостающую часть долга.

Возможность спасения человека после смерти никогда не отвергалась еще в Древней Церкви, хотя отчасти она связывалась с апокатастасисом и отрицанием вечности ада. Собственно о чистилище упоминал святой Киприан Карфагенский, хотя и не вполне обоснованно, явно об этом свидетельствовали блаженный Августин и святой Григорий Великий. После Великого раскола этот вопрос часто оказывался в центре полемики при попытках восстановления церковного единства, учение о чистилище было догматизировано Ферраро-Флорентийским Собором и подтверждено Тридентским.

Основной соблазн учения о чистилище состоит в том, что Богу нужны страдания человека, которыми Он насыщает Свою неумолимую справедливость. Православное понимание спасения исходит из идеи Бога, Который не хочет страданий человека, но жаждет обращения грешника.

Часто чистилище сравнивают с идеей небесных мытарств, которая имеет распространение в православной агиологической традиции, но между ними существует принципиальное отличие. Мытарства есть род посмертного суда, они выявляют, но не изменяют загробную участь человека, как это происходит в чистилище, мытарства не имеют того значения удовлетворения правде Божией, какое имеет чистилище.

Учение о чистилище повлекло за собой идею сокровищницы сверхдолжных заслуг и индульгенций. Как живущие на земле, так и пребывающие в чистилище могут по решению церковной власти воспользоваться заслугами тех, кто с преизбытком удовлетворил правосудию Божию. Заслуги Христовы, а также заслуги Богоматери и святых образуют особую сокровищницу сверхдолжных заслуг, из которой папа — владыка над тремя царствами: небесным, земным и чистилищем — может раздавать так называемые индульгенции или освобождения от чистилищных страданий. Это представление было исторически связано с крестовыми походами, участники которых освобождались от наказаний за свои грехи,

но впоследствии оно распространилось по всему католическому Западу и стало предметом самых кошунственных злоупотреблений.

Участие Церкви и праведников в посмертном спасении грешников вполне признается православным веросознанием, но это участие совершается через таинства Церкви, что ярко выражено в тексте литургии, и взаимные молитвы Церкви земной и небесной. Но это участие никогда не имело значения удовлетворения правосудию Божию, а изменение посмертной участи человека никогда не становилось правом церковной власти, которым она могла торговать.

При всей видимой логической стройности схоластического учения о спасении оно оказало разрушительное воздействие на церковное сознание и жизнь средневекового католичества и послужило прямым поводом к возникновению Реформации с ее учением о спасении только верой.

Католическое учение об исхождении Святого Духа (Filioque)

Учение Римско-Католической Церкви об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и Сына остается одним из основных догматических расхождений, которое до сих пор препятствует любому возможному единению Православия и католичества. Самым неприемлемым для Востока всегда являлось произвольное изменение Западом вселенского Символа веры, в который был вставлен термин *Filioque*, описывающий исхождение Святого Духа от Отца и Сына и часто используемый для обозначения этого догматического представления.

Это богословское представление возникло еще в I тысячелетии и исходит из своеобразного толкования ряда евангельских отрывков, в которых можно усмотреть указания на исхождение Святого Духа от Отца и Сына. Например, в Евангелии от Иоанна Спаситель говорит: *«Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит»* (Ин. 15, 26). И в Его словах усматривается доказательство исхождения от Него Святого Духа, Которого Иисус обещает послать от Себя. Очень часто используется следующий евангельский отрывок: *«Сказав*

это, [Иисус] дунул, и говорит им: примите Духа Святаго» (Ин. 20, 22). Подобным же образом изъясняются слова апостола Павла в Послании к галатам «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего» (Гал. 4, 6) и ряд других отрывков.

Следует учитывать, что библейское свидетельство о Третьем Лице Святой Троицы не отличается такой же полнотой и определенностью, как ветхозаветное учение о Боге-Отце и новозаветное учение о Боге-Сыне. Почти все, известное нам о Святом Духе, содержится в прощальной беседе Господа с учениками на Тайной Вечери в изложении Евангелия от Иоанна. Парадоксальным образом мы больше знаем о благодатном участии Святаго Духа в жизни мира, чем о его Троическом бытии. Принципиальная ограниченность земных представлений в описании Троических отношений, о которой писал святой Григорий Богослов: «Объясни <...> мне нерожденность Отца, тогда и я отважусь естествословить о рождении Сына и об исхождении Духа», более всего коснулась бытия Святаго Духа.

Значительное развитие учение о Третьей Ипостаси Святой Троицы получило на II Вселенском Соборе, отцы которого вместо краткой никейской формулы «веруем и во Святаго Духа» дали развернутое определение «и в Духа Святаго, Господа Животворящего, Иже от Отца исходящего». Оно не дает оснований для разномыслий, впоследствии утвердившихся в западном богословии в учении об исхождении Святаго Духа «и от Сына».

Блаженный Августин учил о Святом Духе как «о самом общении Отца и Сына и, <...> той самой божественности, под которой разумеется ... взаимная любовь между собою Того и Другого». Он же впервые авторитетно заявил об исхождении Святаго Духа «и от Сына» в толковании эпизода из Евангелия от Иоанна (Ин. 20, 22). В дальнейшем мнения об участии Сына в изведении Святаго Духа можно встретить у папы святого Льва Великого, Проспера Аквитанского, Павлина Ноланского, папы Гормизда и Исидора Севильского.

Впервые *Filioque* получило церковное признание в Испании, на Толедском Соборе 589 года, причем скорее по практическим, чем догматическим соображениям. На этом Соборе Православие

приняли вестготы-ариане, и для того чтобы догматически восполнить арианское умаление ипостасного достоинства Сына Ему, было усвоено участие в изведении Третьего Лица Святой Троицы, которое должно было утвердить в глазах ариан равное достоинство Сына и Отца. Первая попытка добиться общего признания Filioque Западной Церковью произошла на Аахенском Соборе 809 года. Однако папа Лев III отказался принять это нововведение именно потому, что изменение Символа веры было запрещено Вселенскими Соборами, в частности 7-м правилом III Вселенского Собора.

На Свято-Софийском Соборе 879–880 годов был подтвержден запрет изменять Никео-Цареградский Символ веры, и Западная Церковь в лице легатов папы Иоанна VIII подтвердила это фактическое осуждение Filioque. В это же время на Востоке появляется первое критическое богословское рассмотрение западного понимания исхождения Святого Духа в труде знаменитого Константинопольского патриарха **святого Фотия «Тайноводство о исхождении Духа Святого»**.

Однако решения Свято-Софийского Собора лишь на время приостановили догматизацию этого учения. В 1014 году папа Бенедикт VIII включил Filioque в западный Символ веры и ускорил этим назревавший Великий раскол. Как частное богословское мнение Запада оно было известно Востоку в течение нескольких столетий, но «многие западные отцы Древней Церкви, проповедавшие Filioque, жили и умирали в общении с Восточной Церковью, которая равно чтит их память. Патриарх Фотий, боровшийся с этим учением, тем не менее имел общении с Западной Церковью»¹. Неприятие Востока, как и на Свято-Софийском Соборе 879–880 годов, вызвало не столько западное понимание исхождения Святого Духа, а попытку его утверждения в качестве общеобязательной догматической истины.

После Великого раскола учение об исхождении Святого Духа неизменно оказывалось в центре любой полемики или унии Востока и Запада. Окончательное утверждение в Римско-Католиче-

¹ Филарет (Вахромеев), архиеп. О филиокве. (К дискуссии со Старокатолической Церковью). Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 72.

ской Церкви оно приобрело как раз на объединительных Соборах: Лионском (1274 г.) и Ферраро-Флорентийском (1438–1445 гг.). Обоснованию этого догматического мнения посвящали свои труды выдающиеся схоласты, прежде всего Фома Аквинский. На Востоке тема *Filioque* получила основательную богословскую разработку, в частности, в трудах Константинопольского патриарха Григория Кипрского и святителя Григория Паламы.

Осуждение католического учения об исхождении Святого Духа было подтверждено «Окружным посланием восточных патриархов» 1848 года, где прямо говорится о том, что «учение <...> об исхождении Святого Духа есть и именуется ересью, а умствующие так еретиками, по определению святейшего Дамаса, папы Римского, который говорил так “кто об Отце и Сыне мыслит право, а о Духе Святом неправо, тот еретик”».

В конце XIX — начале XX века значительное участие в изучении проблемы *Filioque* принимали русские православные богословы. Обостренный интерес к ней был вызван попытками воссоединения с Православной Церковью старокатолического движения, вероисповедание которого унаследовало римско-католическое учение об исхождении Святого Духа. В русской богословской науке сложилось два основных мнения о подлинной природе этого учения.

Одно из них представлено, в частности, **В. В. Болотовым** в его знаменитых *тезисах о Filioque*. Вместе с рядом других богословов он считал, что учение о *Filioque* можно признать западным богословским мнением, имеющим право на существование.

Другая точка зрения, которой придерживался ряд современников В. В. Болотова, а затем, в частности, **В. Н. Лосский**, отстаивала глубокую догматическую разницу между православным и католическим пониманием исхождения Святого Духа, усматривая в нем причину различного понимания бытия Святой Троицы.

Принимая во внимание трудности богословского осмысления образа Троического бытия Святого Духа, православное вероисповедание не может согласиться с произвольным изменением Западом вселенского Символа веры, которое послужило одной из причин Великого раскола.

Мариальные догматы Римско-Католической Церкви

Догматизация специфически западных воззрений относительно Девы Марии, получивших достоинство вероучительной истины сравнительно недавно, стала **видимым проявлением идеи догматического развития Церкви** и еще более отделила католический мир от наследия неразделенной Церкви. Истоки католической мариологии связаны с благоговейным почитанием Пресвятой Богородицы в Древней Церкви. Однако достаточно рано начинает проявлять себя и типично западное восприятие ее служения, ставшее почвой для двух мариальных догматов: **о непорочном зачатии Девы Марии** и **о ее телесном вознесении на небо**.

Учение о непорочном зачатии Богородицы не является богословской аналогией непорочного зачатия Христа и исходит из вполне объяснимого стремления оградить Бога, ставшего плотью, от всякой скверны греха. Чтобы «стать “совершенным человеком”, Божественное Слово нуждалось в совершенной природе, не зараженной грехом»¹, для этого необходимо избавить от него ту, что дала Ему плоть. Кроме того, само Богоматеринское пребывание Девы Марии в непосредственной близости к Богу является естественным основанием ее особой чистоты, исполненности благодатью, по определению Фомы Аквинского, «чем ближе нечто находится к первопричине, тем более оно причастно ее действию. И из всего творения Мария ... пребывает в наибольшей близости ко Христу — источнику благодати. <...> Соответственно, она становится причастной наивысшей мере благодати».

В декабре 1854 года по желанию клира и паствы Римско-Католической Церкви Пий IX буллой «*Ineffabilis Deus*» утвердил **догмат о непорочном зачатии Девы Марии**, определявшей, что «Дева Мария была с самого первого момента своего зачатия, особой благодатью ... Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа <...>, сохранена не запятнанной никаким пятном первородного греха»². В отличие от всех людей, которые искуплением Христовым могут

¹ Лосский В.Н. Догматическое богословие. Богословские труды. № 14. С. 121.

² Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.). СПб., 2002. С. 228.

освободиться от первородного греха, присущего их природе, Мария была изначально свободна от заражения им. Такое состояние Богоматери есть следствие особого действия Бога, Который возвращает ее природе благодать, утраченную прародителями в грехопадении, и этим освобождает Марию от первородного греха.

Празднование непорочного зачатия Девы Марии распространяется на Западе в XI–XII столетиях. В течение всего Средневековья это учение оставалось предметом ожесточенных богословских споров, причем среди его противников мы находим многих видных богословов и понтификов. На протяжении нескольких столетий оно опиралось на **поддержку францисканского ордена** и оставалось в центре его полемики с богословами доминиканского ордена, выступавшими против, как они считали, обожествления Марии. Окончательное утверждение этого учения состоялось **при поддержке ордена иезуитов**, который после утраты францисканцами своего влияния наиболее последовательно отстаивал безгрешность Марии. Это решение, осужденное «Окружным посланием» Константинопольской Церкви 1895 года, стало догматической прелюдией к принятию догмата о непогрешимости Римских первосвященников, как очевидный пример того, что мнение, единолично, без Собора выраженное папой, совпадает с общим верованием Церкви. Кроме того, оно стало столь же очевидным проявлением в католической церковной жизни идеи догматического развития.

Завершением истории догмата непорочного зачатия стали **Лурдские явления Богородицы в 1858 году**, которые многими, хотя и бесосновательно, воспринимались как его чудесное подтверждение. Во время одного из этих явлений, которое произошло в праздник Благовещения, Пресвятая Дева назвала себя словами «Я есть непорочное зачатие». Хотя римско-католическое богословие традиционно связывает это явление с предшествовавшей догматизацией учения о непорочном зачатии Богородицы, то, что сказала Богородица в Лурде, никак не свидетельствует в его пользу. Слова «Я есть непорочное зачатие» по смыслу, очевидно, относятся к непорочному зачатию Ее Божественного Сына, отнести их к Ее собственному зачатию крайне сложно, «их прямое значение

остается ясным <...>: непорочное зачатие Сына Божия является высочайшей славой Пренепорочной Девы»¹.

Православная Церковь не может принять учение о Непорочном Зачатии не только потому, что отрицает право Римской Церкви на догматическое развитие, но и по целому ряду богословских причин.

Прежде всего оно не опирается на ясное свидетельство Священного Писания и не находит сколь-нибудь значительного подтверждения в Священном Предании. Оно столь же очевидно противоречит их общему свидетельству о том, что люди умирают по причине греховности, ибо «грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5, 12). Богоматерь же, как свидетельствует Предание, умерла, следовательно, она не могла быть безгрешной, лишенной начала смерти в своей природе.

Учение о непорочном зачатии Богородицы недопустимо умаляет свободу человеческого содействия Божественному промыслу. Древняя Церковь почитала Богородицу как олицетворение мессианских ожиданий ветхозаветного человечества, очистительного подвига святости, предварявшего Боговоплощение. Если же святость Марии была невольной, то она уже не выражает собой этот подвиг, спасающее действие Бога не опирается на готовность мира принять Его, по словам В. Лосского, мы рискуем «обесценить всю историю человечества до Христа, уничтожить само значение Ветхого Завета, который был <...> постепенным приуготовлением человечества к воплощению Слова».

Более того, если нарушено «духовное единство судьбы» Богородицы с людьми, то теряет общечеловеческое значение ее согласие на пришествие в мир Спасителя в ответе архангелу Гавриилу (Лк. 1, 38), в котором, по словам Фомы Аквинского, «согласие Девы ожидалось вместо согласия всей в целом человеческой природы». Происходит разрыв человеческой истории произвольным вмешательством Бога, пришедшего спасти нас вне нашей готовности и свободного согласия, ибо Богоматерь не принадлежит в полноте

¹ Лосский В.Н. Догматическое богословие. Богословские труды. № 14. С. 124.

бытия человечеству, от лица которого она дает согласие архангелу Гавриилу.

Догматическим продолжением учения о непорочном зачатии Богородицы является **догмат о ее телесном вознесении**. В ноябре 1950 года Пий XII по праву непогрешимого учительства **провозгласил в апостольской конституции «Munificentissimus Deus»**, что «Непорочная Матерь Божия <...> закончив путь Своей земной жизни, была взята с телом и душой в небесную славу»¹. Это важнейшее вероучительное решение, как и предыдущий мариальный догмат, было принято без Собора, на основе опроса епископов.

Логически оно прямо связано с предшествовавшим мариальным догматом. Если Приснодева была свободна от первородного греха, то, естественно, она осталась свободной и от его последствий — смерти и тления. Она являет собой преображенную природу грядущего человечества, как определяет «Катехизис Католической Церкви»: «Взятие Пресвятой Девы в небесную славу — это особое участие в Воскресении ее Сына и предвкушение воскресения остальных христиан»². Та благодать, которой Сын Человеческий освятил и избавил от первородного греха начало земного бытия своей Матери, в полноте своей проявилась и в его окончании, когда сила этой благодати охранила Богородицу от уз смерти.

Догмат о телесном вознесении Девы Марии еще менее, чем предыдущий, может быть подкреплён Священным Писанием. **Многие из отцов Древней Церкви свидетельствуют об особой кончине Богоматери**, что далеко не во всем совпадает со смыслом позднейшего западного догмата. Развитие его в раннем Средневековье было достаточно сдержанным, **лишь в XII–XIII веках идея телесного вознесения Девы Марии получает значительное распространение**. В середине XIX века она получает новое развитие, во многом под влиянием принятия первого мариального догмата на I Ватиканском Соборе около 200 епископов выступили в поддержку этого учения, которая стала преобладающей в опросе

¹ Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.). СПб., 2002. С. 233.

² Катехизис Католической Церкви. М., 1996. С. 230.

епископата, проведенном в 1946 году перед окончательной догматизацией.

Учение о телесном вознесении Девы Марии довольно скоро обнаружило свою *догматическую небезупречность*, что явно подтверждает порочность папской непогрешимости и принципа догматического развития. Сам текст апостольской конституции Пия XII не определяет ясно образ исхода Пресвятой Богородицы из земного бытия. Слова «закончив путь Своей земной жизни» позволяют с равным основанием допускать два различных толкования. С одной стороны, не исключается представление о том, что Дева Мария была совершенно избавлена от плена смерти, но это явно противоречит общему свидетельству Предания о смерти Богородицы. С другой стороны, преобладающее распространение в католическом мире получило представление о том, что Пресвятая Дева претерпела кратковременную смерть перед своим вознесением. Хотя этот взгляд не противоречит общецерковному преданию, но он порождает серьезную богословскую проблему, ибо смерть есть следствие и признак первородного греха, и единственный, кто умер, хотя «*в Нем нет греха*» (1 Ин. 3, 5), — это Спаситель, претерпевший смерть добровольно, поэтому Его смерть имеет искупительное значение. Если же Богородица претерпела смерть, будучи свободной от первородного греха, то ее смерть также была добровольной и поэтому приобретает некое соискупительное значение, подобное значению смерти Христовой, что явно противоречит вере неразделенной Вселенской Церкви.

Такое соискупительное истолкование кончины Пресвятой Богородицы приобретает особое значение в связи с тем, что в современном католичестве обнаруживает себя стремление к провозглашению третьего мариального догмата. Его возможное содержание состоит в признании **соискупительного служения Приснодевы Марии**, что может быть квалифицировано как очевидная сотериологическая ересь со всеми вытекающими отсюда последствиями. Православные богословы неоднократно призывали Католическую Церковь воздержаться от подобного шага, который может иметь самые трагические последствия для Римско-Католической Церкви и всего христианского мира.

Однако остается неразрешенным очевидное недоумение: в чем же существенное отличие православного почитания Успения Богоматери от католического учения о телесном вознесении Девы Марии? Почему то, что стало частью литургической жизни Православной Церкви, не может стать частью догматического сознания Церкви Католической?

Хотя православное почитание Успения Богоматери и католическое учение о ее телесном вознесении опираются на единые исторические корни, но их богословское содержание принципиально отличается. Православное почитание кончины земной жизни Богоматери не имеет тех вероучительных оснований, на которые опирается католический догмат, являющийся необходимым продолжением догмата непорочного зачатия Девы Марии. Соответственно, православное почитание Успения Пресвятой Богородицы не может иметь и тех критических последствий, которые проистекают из сугубо западного понимания ее кончины. В целом Православная Церковь и в древности, и в современности воздерживалась от попыток определения образа кончины Богородицы, поскольку он не засвидетельствован Преданием или Писанием и поэтому не может быть утвержден в качестве догмата.

С точки зрения православного богословия, несогласие вызывает не только само содержание этого учения, но и сам способ его догматизации. Как уже говорилось, провозглашая учение о взятии Девы Марии в небесную славу в ноябре 1950 года, папа Пий XII воспользовался догматическим правом вероучительной непогрешимости Римского первосвященника и претворил в жизнь известный принцип догматического развития Церкви, которого категорически не приемлет Православная Церковь. Для православного взгляда очевидно, что сама церковная история зримо подтверждает порочность этих догматических принципов, ибо их применение приводит к взаимоисключающим толкованиям кончины Богоматери.

Значительной составляющей католической мариологии является учение о посредническом служении Богородицы, которое не является догматом Римско-Католической Церкви, но имеет широкое распространение и опирается на идею соискупительного

служения Марии. Энциклика «*Mystici Corporis*» определяет, что Мария «теснейшим образом соединена со Своим Сыном, представила Его на Голгофе Вечному Отцу, принеся вдобавок во всеожжение Свои права и Свою любовь Матери <...> за всех сыновей Адама»¹. Дева Мария самым непосредственным образом участвовала в Боговоплощении, и, соответственно, она должна сопутствовать своему Сыну и в подвиге Искупления. Посредническое служение Богородицы продолжается и после искупительной смерти ее Сына, по словам энциклики Льва XIII «*Octobri mense*», «нельзя прийти к Вышнему Отцу иначе, как только через Сына <...> подобным образом к Сыну можно прийти только через Его Мать»².

В современном развитии католической мариологии наряду с возможностью появления третьего мариального догмата нужно отметить и разумную осторожность, которую проявили в этом вопросе отцы II Ватиканского Собора. Само учение о Марии было включено в общую догматическую конституцию «*O Церкви*» («*Lumen gentium*»), хотя в начале Собора планировалось принятие отдельного мариологического документа. Главу, посвященную Деве Марии, отличает догматическая сдержанность, хотя оба мариальных догмата и посредническое служение Девы Марии получили в ней соборное подтверждение. Продолжением этого сдержанного подхода в известной мере является и апостольское увещание Павла VI «*Marialis cultus*» (1974 г.). В заметном отличии от предшествующего обожествления Марии этот документ подчеркивает земное, человеческое измерение ее служения, которое становится символом женственности, материнства, столь необходимым современному миру. В новом «Катехизисе Католической Церкви» значительное внимание уделяется экклезиологическому служению Марии.

В новейшей истории Католической Церкви мариология остается одним из наиболее интенсивно развивающихся направлений догматики, учению о Божией Матери посвящены два из трех новых догматов. Действительно, в наследии Древней Церкви мы

¹ Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.). СПб., 2002. С. 231.

² Там же. С. 229.

видим гораздо большую сдержанность в молитвенных обращениях к Деве Марии, но уже в эпоху Средневековья они достигают в католическом мире таких излишеств, что потребовались ограничивающие постановления папского престола. Почитание Богородицы приобрело в Римско-Католической Церкви гипертрофированные формы, и Католическая Церковь своими решениями лишь уточняла и догматизировала то, что сочла истинным в народном благочестии.

Как ни парадоксально, но столь обостренное внимание к личности Богородицы проистекает из того глубинного искажения евангельского образа Спасителя, которому Он подвергся в средневековом религиозном сознании католичества. Страх перед бесконечно справедливым, но безжалостным Богом, восприятие Бога как Великого Инквизитора неизбежно порождали отторжение и чувство религиозного бессилия, которым проникнуто все сознание католического Средневековья. Человек боялся Бога и не верил, что Он может услышать его молитву, поэтому он искал кого-то, кто мог бы донести ее до Бога и заступиться за него. На этой почве возникает стремление обрести исполняющее Божественное начало, милосердное к человеку и приближающее его молитву к Богу. Воплощением этих исканий постепенно становится Дева Мария, ибо, по словам одного из средневековых авторов, «мы не можем обрести никого, кто был бы более исполнен заслуг, <...> чтобы умилостивить гнев Судии», в ней человеческое сознание видит заступницу более близкую себе, чем Ее Сын. Опасность такого замещающего почитания в том, что оно объективно ослабляет веру в Бога, ставшего человеком и пострадавшего за человека, обесценивает основные догматы христианства: Боговоплощения и Искупления. Господь перестает быть Сыном Человеческим, разделившим все тяготы земной жизни, Он отдаляется от человека и религиозное чувство католичества начинает искать более вечного замещения Ему.

Отторжение Марии Реформацией было неминуемым итогом католического понимания ее служения, которое в Средневековье переросло в замещение самого Христа. Почитание Богородицы в этом качестве противоречило основному постулату Реформа-

ции — единospасающей вере, исключавшей любых посредников между Богом и человеком.

Римско-католическое учение о Таинствах

Римская Церковь, как и Православная, сохранила все семь Таинств, но почти в каждом из них появились изменения, развившиеся, как правило, уже после Великого раскола.

Прежде всего исторически сложилось различное понимание самой *природы Таинств и их действия*, что изменяет соотношение объективного и субъективного начала в таинствах. Первое состоит в их правильном совершении законно поставленным священнослужителем, второе — во внутренней готовности к ним человека, объективная сторона служит условием для действительности таинств, субъективная — для их действенности. Действительность Таинства не зависит от личного достоинства того, кто совершает и воспринимает его, но его действенность прямо связана со степенью веры и нравственного состояния человека, приступающего к таинству. Отношение человека может даже изменить само действие Таинства, которое обращается во осуждение для недостойно приступающего к нему.

Однако постановление **Триденского Собора** гласит, что «благодать получается не по вере или заслугам лица действующего (совершающего таинство) или воспринимающего, но по существу самого таинства». Таким образом, в веросознании католичества действительность Таинства совпадает с его действенностью, для действия благодати Божией, преподаваемой в таинствах, достаточно непротивления ей со стороны того, кто приемлет таинство, и доброго намерения того, кто его совершает. Разумеется, в современном католичестве мы не встретим этого учения в чистом виде, но, как и многое другое, идея отчужденного действия благодати, культивировавшаяся столетиями, продолжает присутствовать если не в веросознании Католической Церкви, то в ее подсознании.

Обращаясь к конкретным отличиям в понимании и совершении таинств Католической Церкви, мы видим, что самые серьезные из них связаны с главным Таинством Церкви Христовой — *Евхаристией*.

Самое существенное отличие заключается в восприятии сакраментального изменения хлеба и вина Евхаристии в Тело и Кровь Христовы, которое получило в средневековом католичестве название *пресуществления*. Дерзновенное стремление человеческого разума понять, как хлеб и вино становятся Телом и Кровью Спасителя, породило многолетние богословские споры, итогом которых стала недопустимо схоластическая попытка дать ясное логическое понимание того, что происходит в Таинстве. По учению средневекового католичества, в пресуществленных Святых Дарах Тело и Кровь Христовы пребывает под внешними свойствами хлеба и вина, которые при этом лишаются своей природы. В этом евхаристическом монофизитстве Божественная природа посылает земную природу хлеба и вина, замещает ее собой.

Использование философских категорий неизбежно наложило на него печать человеческой ограниченности и привело к отступлению от святоотеческого восприятия тайны Евхаристии. Классическое святоотеческое богословие почитало Евхаристию тайной, не дерзая употреблять к ее изъяснению человеческие понятия. Не пытаясь рационально исследовать и осмыслить образ единения земного и небесного в таинстве Царства, святые отцы неизменно исповедовали, что в Евхаристии, как в лице Спасителя, сочетаются воедино две природы — земная и небесная. В этом единстве земное естество пребывает неуничижимым, оно не становится докетическим, Божественное бытие не поглощает земную природу, а соединяется с ней. Это христологическое в своей глубине понимание Евхаристии святой Иоанн Златоуст выражает словами о том, что хлеб в ней становится «уже свободен от наименования хлебом, но стал достоин имени Тела Господня, хотя натура хлеба в нем осталась». Святой Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» пишет: «Исаия увидел уголь, но уголь не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб общения не просто хлеб, но соединенный с Божеством <...> Поэтому то и другое вместе — не одно естество, но два».

Существенно отличается от православного и католическое понимание *смысла Евхаристической жертвы*. В западной традиции сравнительно рано, еще со времени Григория Великого,

литургические тексты приобрели жертвенный, просительный характер, в котором уже начинает проявляться средневековое католическое представление о Евхаристии как об умиловительном жертвоприношении во избежание грядущего наказания. Православное понимание евхаристической жертвы сосредоточено преимущественно на идее благодарения в воспоминании о содеянном ради нас искуплении.

Западная и восточная литургические традиции также различно мыслят о времени освящения Святых Даров и о смысле евхаристического призывания Святого Духа.

Учение о времени пресуществления Святых Даров возникло в XIV веке в схоластическом богословии, но окончательно утвердилось лишь в XV столетии. Тогда же оно стало предметом серьезных споров на Ферраро-Флорентийском Соборе и вызвало затем в греческом богословии целую волну полемики. Католическое богословие исходило из того, что более подобает верить освящению Святых Даров словами Господа «примите ядите...» и «пейте от нея вси...». Освятительная сила в Таинстве Евхаристии принадлежит только словам Христа, последующее призывание Святого Духа в православной литургии — «ниспосли Духа Твоего Святого на ны и на предлежащие Дары сия» — еще на Флорентийском Соборе католические богословы понимали лишь как молитву о тех, кто будет приступать ко Святым Тайнам.

Для восточной литургической традиции весьма важным представляется обращение собрания верных к Богу в молитве призывания Святого Духа, совершаемое в молитвенном предстоянии священника. Православный взгляд более выделяет это богочеловеческое соучастие в тайносовершении, когда священник от лица молящихся обращается ко Господу о соединении вышней благодати и земной молитвы в освящении Святых Даров: «И просим, и сально, но именно эта часть евхаристического канона, в которой явственно выражается молитвенное соучастие народа Божия в тайносовершении, оказалась лишней в западной литургической традиции. Средоточием Таинства стали Его слова, обращенные к верным, без явно выраженного их соучастия, которым отличается восточная литургия.

В употреблении в Евхаристии *опресноков* Римско-Католическая Церковь исходит из предположения о том, что Спаситель совершил Тайную Вечерю в первый день опресноков и, следовательно, не мог использовать квасной хлеб, но это предположение не находит достаточных оснований в Святом Писании и Предании церковном.

В **Таинстве Крещения** отличие католической традиции от православной наблюдается в крещальной формуле и в способе совершения этого Таинства. Вместо слов «Крещается раб Божий во имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святаго Духа, аминь», взятых из 49-го правила апостольских постановлений, католический священник произносит более отягощенную его личным участием формулировку: «Я крещая тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь». Общепринятой формой совершения крещения в Католической Церкви признано не погружение, а обливание, при этом теряется символизм Таинства, предполагающего переход из ветхой жизни в новую через образ смерти и обновления, которым является пребывание в воде.

Таинство миропомазания в католической традиции называется *конфирмацией* и совершается епископом через помазание миром и возложение рук по достижении крещенными совершеннолетия, обычно в 14 лет.

В **Таинстве священства** основное отличие Римской Церкви состоит в требовании обязательного безбрачия для всех священнослужителей. Нет нужды говорить о том, что безбрачие духовенства в Католической Церкви было и остается совершенно неоправданным нововведением, которое прямо противоречит Писанию и Преданию Церкви. Известно указание апостола Павла о единобрачии всего духовенства (1 Тим. 3, 2; 4, 12), целый ряд соборных постановлений утверждает право священнослужителей вступать в брак, более того, апостольские правила не разрешают священнослужителям оставлять семейную жизнь даже ради подвига благочестия. Печальнее всего, что истинной причиной введения celibата в Римской Церкви были отнюдь не чрезмерные аскетические устремления, а вполне практический расчет курии — достичь максимального контроля над духовенством, лишив его всех личных привязанностей.

Таинство Брака Католическая Церковь считает нерасторжимым, хотя в определенных случаях он может быть признан недействительным. Священник выступает более как свидетель совершения этого Таинства, что также не вполне согласуется с его природой.

В совершении **Таинства елеосвящения** отличие состоит в том, что, во-первых, освящение елея для него доверяется только епископу и, во-вторых, это Таинство совершается над умирающими для приготовления их к христианской кончине.

Протестантизм

Истоки и история Реформации

Два мощнейших кризиса лежали у истоков Реформации: кризис внутренний и кризис внешний. Внутренний кризис был нараставшим напряжением в средневековом католичестве, неудовлетворенностью многих верных и пастырей теми недостатками веры и жизни Католической Церкви, которые утвердились в результате ее отпадения от полноты бытия Древней Церкви. Кризис внешний проявлял себя в отношениях Церкви и мира, он отражал распад их средневекового единения, которое мир уже не желал, а Церковь не могла сохранить.

Этот двоякий кризис католичества привел к кризису всего христианского мироздания. Реформация, возникшая на почве западного христианства, привела к появлению и историческому утверждению совершенно новой для христианского мира реальности — **несакраментального христианства**. До этого времени практически все попытки создания христианства без Таинств, без сакраментальной опоры веры оказывались несостоятельными, теперь же оно утверждается и продолжает уже полтысячи лет оказывать свое влияние на христианство и окружающий мир.

Кризис средневекового католичества стал столь разрушительным также и потому, что он наложился на действие целого ряда внешних факторов, которые значительно усилили Реформу.

В этом ряду в первую очередь следует назвать *общественно-политические причины Реформации*, которая была и остается са-

мым значительным политическим событием в истории Европы. В ней, с одной стороны, проявился протест государственного и общественного сознания Европы против того наднационального господства, к которому стремилась средневековая Католическая Церковь, с другой — утрата Церковью той объединяющей общественной роли, которую она ранее исполняла.

В позднем Средневековье стремление к построению общеевропейского, протовсемирного государства, водительствоваемого Вселенской Церковью, уже явно обнаружило свою несостоятельность. Идея обособленного национального государства одержала верх над идеей вселенской наднациональной Церкви. К этому времени в Европе уже завершилось становление основных национальных культур, культурное и языковое единство Европы становится достоянием прошлого, становится все более востребованным национальное развитие церковной жизни, которое предлагала Реформация. Нередко церковный протест развивался одновременно с национально-освободительным, например, в Голландии против испанского владычества, в Скандинавии — против датского.

С утверждением идеи национальной государственности Католическая Церковь утратила свою связующую роль. В эпоху феодальной раздробленности именно Церковь объединяла разрозненные уделы Европы общностью веры и христианских ценностей. С утверждением национальных монархий связующее значение этой христианской общности заменялось общностью национально-государственной, которую уже стесняли остатки прежнего, общеевропейско-христианского единства.

Следует также отметить могущественное влияние *социально-экономических изменений*, совпавших с Реформацией и способствовавших ее развитию. Торгово-промышленное производство все более вытесняет традиционный сельскохозяйственный уклад жизни, все большее влияние получает буржуазия. Ее деньги и энергия способствовали поражению Католической Церкви, ставшей олицетворением иерархической религиозности. Последняя, в свою очередь, воспринималась как священный аналог сословной иерархии, которую буржуазия должна была разрушить, чтобы пробить себе путь наверх.

Реформация также стала *религиозной формой выражения социального недовольства*, которое с избытком накопилось в средневековой Европе. Католическая Церковь обладала огромными землевладениями, ее иерархи были также и полноправными светскими феодалами, церковные налоги становились все более обременительными, все это обращало социальный протест против самой Церкви. С другой стороны, господствующие классы видели в церковной революции удобный выход для накопившегося социального напряжения, а также возможность присвоения церковной собственности.

Реформация стала также проявлением протеста активно расцерковлявшейся культуры, которая уже достаточно отделилась от Церкви и явно тяготилась ее попытками сдержать это отдаление. Нарождающаяся светская культура, гуманизм идеологически поддерживали Реформацию против общего врага — религиозной идеологии Средневековья, которая заслоняла утраченный древний идеал. Хотя этот союз оказался чисто тактическим, поскольку вскоре протестантизм обратился против своего бывшего союзника, но в подготовке Реформации влияние гуманистических идей было весьма заметно.

Начавшись **в 1517 году**, Реформация достаточно быстро распространяется в Германии, опираясь на сторонников преобразований в самой Церкви, а также на широкую общественную и отчасти политическую поддержку. В 20–30-е годы XVI столетия оформляется конфессиональное деление Германии, католичество сохраняется на юго-западе, центр и северо-восток примыкают к Реформе. Во второй четверти этого столетия Реформация утверждает себя в Скандинавии, Прибалтике и на значительной части Чехии. Почти одновременно с германской Реформацией возникает швейцарская, ее отличает значительное богословское своеобразие, она утверждает себя в Нидерландах, на значительной части Швейцарии и Франции, отчасти в Венгрии. В 30-х годах XVI века Реформация распространяется на Британских островах, здесь она опирается на поддержку светской власти. Кроме классических ветвей Реформы активно проявляют себя ее радикальные направления, но в конечном счете они оказываются исторически недолговечными.

С середины XVI столетия начинается эпоха опустошительных *религиозных войн*, они начинаются в Германии, во второй половине столетия разворачиваются гугенотские войны во Франции. Война Испании с Англией, а также Нидерландская революция также были в значительной степени религиозными. Почти одновременно с окончанием гугенотских войн в начале XVII века начинается кровопролитная Тридцатилетняя война в Германии, завершившаяся Вестфальским миром 1648 года, фактически в Европе бушевала религиозная *Столетняя война*.

Возникают и распространяются новые ветви протестантизма, в третьей четверти XVI столетия в ходе Реформации в Шотландии утверждается пресвитерианство, в конце столетия от него откалывается конгрегационализм. В начале XVII века на почве английского протестантизма возникает баптизм, в XVIII веке английский протестантизм станет родоначальником методизма.

С начала XVII столетия начинается массовая эмиграция английских протестантов в Северную Америку, которую многие из них воспринимают как возможность построения идеального протестантского общества, при этом миссии среди индейцев и чернокожих рабов уделяется мало внимания.

Протестантизм в XVI–XIX веках

Растущее влияние атеизма представляет общую угрозу для всего западного христианства, как католического, так и протестантского, но сопротивление ему со стороны протестантизма значительно осложняла раздробленность веры Реформации, утвержденный ею богословский плюрализм дискредитировал монотеизм христианства, единую веру в Единого Бога.

Внутреннее состояние протестантизма обнаруживает этот плюрализм вполне очевидно. В лютеранстве на смену протестантской схоластике, пытавшейся повторить великие образцы католической схоластики, в конце XVII столетия приходит *пиетизм*, утверждавший приоритет личного благочестия и переживания опыта личного Богообщения. В англиканстве в это же время оформляется деление на «Высокую» церковь, стремившуюся сохранить церковную традицию, и более радикально-протестантскую «Низ-

кую» церковь, в первой половине XVIII века возникает движение **методистов**, во многом сходное с немецким пиетизмом.

Хотя протестантизм пострадал от гонений Французской революции не так сильно, как католичество, но они пробуждают стремления к объединению последователей Реформации, особенно усилившиеся в связи с ее юбилеем в начале XIX столетия.

Это столетие возвращает ведущую роль в богословском развитии немецкому протестантизму, который становится колыбелью либерального богословия, ставшего господствующей религиозно-общественной силой в европейском религиозно-общественном сознании. Тяготение к традиционному христианству выражает себя в **Оксфордском движении**, которое стало самым заметным явлением в англиканстве первой половины XIX века. Во второй половине столетия все большее внимание, особенно в немецком и английском протестантизме, привлекают социальные проблемы и христианская ответственность за их решение.

Неевропейский протестантизм представлен прежде всего Северной Америкой, где присутствуют три традиционных ветви Реформы. Война за независимость конца XVIII века привела к новым разделениям в американском протестантизме, в это же время христианство распространяется среди чернокожего населения США, особенных успехов добиваются баптисты. Протестантская миссия в колониальном мире достигает значительного распространения в Африке, Юго-Восточной Азии и Австралии, менее заметно протестантское влияние в Индии, Китае и Японии.

Протестантизм в XX веке

Первая мировая война стала для протестантизма крайне болезненным потрясением, ибо она ознаменовала **крах либерального богословия** и его уверенности в возможности христианского религиозного прогресса. Смену вех протестантского мирозерцания выразил **К. Барт**, стоявший у истоков **диалектического богословия**, утверждавшего несводимость Божественного к человеческой религиозности.

В годы нацизма эти на первый взгляд чисто богословские различия зримо проявили себя в исторической реальности, сторон-

ники диалектического богословия в большинстве своем выступили против нацизма, символом сопротивления ему в протестантском христианстве стала знаменитая «Барменская декларация» и подвиг «Исповеднической церкви». К сожалению, значительная часть сторонников либерального богословия склонилась к поддержке нацизма, выразившем себя в движении так называемых «немецких христиан».

Окончание Второй мировой войны ознаменовало новое **возрождение идей либерального богословия**, влияние которого приводит к отказу от традиционных богословских и нравственных постулатов в современном протестантизме. Усиленно развивается социальное служение протестантского мира, которое все более замещает его собственное религиозное призвание. Протестанты самым активным образом участвуют в экуменическом движении, в котором также наблюдается аналогичное замещение. Все большее распространение получают харизматические версии протестантского христианства.

В XX столетии весьма значительную роль в протестантском мире приобретает **североамериканский протестантизм**, который отличает крайнее разнообразие: от сугубого консерватизма до столь же сугубого либерализма, ведущего к утрате христианских религиозно-нравственных ценностей. Замещение собственно христианского социальным оказывает все большее влияние и на протестантов третьего мира, которые традиционно отличались заметным консерватизмом.

В настоящее время протестантизм в основном теряет влияние в своем историческом ареале распространения, что является закономерным итогом последовательного отречения от религиозно-нравственных ценностей христианства, которое все более нарастает в протестантском мире.

Основы протестантского вероучения

Богословские причины Реформации

Реформация продолжила трагическое разделение христианского мира и стала вторым по значению событием в истории

христианства после раскола единой Церкви на Восточную и Западную в середине XI столетия. Каждая из сторон этого нового раскола, естественно, по-своему определяет суть и значение Реформации. Для католиков это прежде всего церковная ересь, восстание против Церкви, подобное тем, что случались прежде. Для протестантов Реформация — наоборот, восстановление истинного христианства в его древней чистоте. Что же являет Реформация православному взгляду?

С точки зрения восточного христианства нельзя не признать, что, с одной стороны, Реформация была и остается явной ересью, с другой — у истоков ее стояло искреннее желание восстановить подлинное христианство, это было восстание христианской совести против утраты средневековым католичеством евангельских начал церковной жизни. К сожалению, это восстание пошло изначально по ложному пути, ибо в борьбе с католическим искажением христианства Реформация уничтожила его католическое содержание. Одному заблуждению она противопоставила другое, как писал об этом священномученик Иларион (Троицкий): «Протестантизм <...> не восстановил древнего христианства, а одно искажение христианства заменил другим, и была новая ложь горше первой»¹.

Было бы совершенно несправедливо сводить все причины Реформации к исторически накопившимся недостаткам в жизни Западной Церкви и нравственному упадку ее духовенства. Раскол западного христианства был закономерным историческим результатом ущербности его церковного бытия, которая развилась в отрыве от полноты Вселенской Церкви и выразилась в последовательном уклонении от подлинных основ евангельской веры и жизни. В этой связи нельзя не отметить, что, несмотря на все внешние потрясения последнего тысячелетия, Восточная Церковь ни разу не переживала такого внутреннего надлома и самоотторжения, как писал об этом А. Хомяков: «По какой причине протестантство, оторвав у папизма половину <...> его последователей, замерло у пределов мира православного». И сам же он отвечал:

¹ Иларион (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. М., 1991. С. 39.

«Мы не можем иметь ничего общего с Реформой, ибо стоим на совершенно иной почве...»¹. Внутренняя цельность христианского Востока сохранялась силой неповрежденного учения Христова, сохранявшегося традицией Древней Церкви, от которой, к сожалению, отступила Церковь Западная.

Косвенно эту связь двух расколов — Великого и Западного — подтверждает сама география распространения Реформации. Она утвердилась преимущественно в Северной Европе, среди германских народов, тогда как романские нации юга Европы в основном сохранили верность католичеству. Объяснение этому лежит в глубинных различиях христианского опыта Южной и Северной Европы. Христианство утвердилось в средиземноморской, романской Европе значительно ранее, чем оно распространилось в балтийской, германской Европе, которая заселялась во второй половине первого тысячелетия варварскими народами, например, христианская история Скандинавии ко времени Реформации насчитывала приблизительно полтысячи лет, а Италии — полтора тысячелетия. Но самое главное — это различие сказалось не только в длительности христианского опыта, но и в его качестве. Фактом остается то, что церковная традиция сохранилась прежде всего в той части Западной Церкви, которая имела в своей христианской истории опыт жизни Древней Церкви и укрепила свое христианское сознание в эпоху Вселенских Соборов. Наоборот, Реформа победила в той части Западной Церкви, которая развивалась под преобладающим влиянием собственно западной традиции и была лишена целительного опыта соборной жизни Древней Церкви.

При выяснении причин Реформации следует признать, что она была и остается прежде всего событием церковной истории и возникла как христианский протест против «порчи Церкви». Что представляла из себя эта «порча Церкви» в собственно богословском смысле, становится понятным на примере средневекового католичества.

¹ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. Сочинения. Т. 2. М., 1994. С. 32, 46.

Первое, что стоит отметить: Реформация стала восстанием христианской Европы против того образа враждебного человеку Бога, который утверждала средневековая Католическая Церковь. В Реформации воплотилось стремление людей избавиться от страха перед гневом Божиим и загробными мучениями, на которые обрекал их средневековый Бог.

Кроме того, средневековое католичество опасно пренебрегало духовными запросами отдельной личности, оно пыталось полностью овладеть спасением каждого из верных и воздвигало между человеком и Богом непреодолимую преграду своего посредничества, вне которого человек был отделен от Бога и обречен на погибель. Обращение человека к Богу в католичестве было чрезмерно опосредованным, человек мог участвовать в нем лишь пассивно. В результате Реформация, опираясь на индивидуализм Возрождения, отказалась от посреднического служения Церкви как такового, она сосредоточила спасение в руках отдельной личности, и религиозный индивидуализм стал одним из краеугольных камней протестантского богословия. Следует сказать, что посредническое служение Церкви в Православии всегда мыслилось как соучастие всех верных и каждого из них в отдельности.

Здесь же нужно упомянуть о влиянии средневековой мистики, хотя оно было весьма опосредованным. Кроме глухой оппозиции господствующей Церкви мистическую традицию Средневековья сближала с воззрениями Реформации идея непосредственного личностного обращения к Богу. Родина Реформации — Германия — была классической страной средневековой мистики, и сами вожди протестантизма признавали ее влияние.

Третьей существенной религиозной причиной Реформации было ущемление средневековым католичеством национального церковного развития, которое шло параллельно с национально-государственным. Устремление средневекового церковного сознания к рах Christiana — наднациональному единству, в котором все люди станут братьями и сестрами во Христе, при всей возвышенности этого идеала вело к угнетению национального начала церковной жизни, которого никогда не было на православном Востоке. Восточная Церковь задолго до Реформации избежала подобных

противоречий, разрешив перевод Библии и богослужения на национальных языках, например, славянском.

В общем течении **предреформации** можно выделить три основных направления, каждое из которых имело собственное влияние на развитие Реформы и по-разному проявилось в ее итогах.

Во-первых, это течение, которое можно условно назвать **католическим обновлением**, оно выразилось в попытках реформы, которые зрели внутри Католической Церкви. Это течение стремилось к обновлению католичества изнутри, не посягая при этом на основы веры и жизни церковной. В известной степени оно реализовалось в середине XVI столетия в решениях Тридентского Собора. Своей критикой существующих порядков эта «практическая оппозиция» объективно способствовала ослаблению Католической Церкви, но ее программа церковных преобразований не была протестантской по своему содержанию.

Во-вторых, это собственно **евангелическая предреформация**, или «реформаторы до Реформации», которые, в отличие от сторонников католического обновления, исходили из необходимости существенного изменения не только жизни Церкви, но и ее вероучения. Представителями этого течения были в известном смысле вальденсы, лолларды, гуситы и др. Многие из их убеждений впоследствии легло в основу протестантского вероучения.

И, в-третьих, **еретическая предреформация**, то есть протестные религиозные течения позднего Средневековья, которые немало способствовали развитию Реформы, но по сути никогда не примыкали к ней. Их влияние более сказалось в радикальной Реформации и в некоторых псевдохристианских движениях, развившихся на ее почве.

Следует сказать, что **основных течений в Реформе** было как минимум два: **классическая Реформация** и **радикальная Реформация**, которая достаточно скоро сошла с исторической арены, но успела оказать существенное влияние на становление протестантского сознания. Его становление проходило в постоянной борьбе с двумя взаимоисключающими представлениями о христианстве — католическим и радикально-реформаторским, поэто-

му то, что сейчас именуется Реформацией, на самом деле является своего рода компромиссом между этими крайностями.

Фактически каждое вероучительное представление протестантизма, будь то *sola Scriptura* или учение о невидимой церкви, радикальная Реформация пыталась претворить в жизнь в наиболее последовательном виде, и каждая из этих попыток оказывалась саморазрушительной, *sola Scriptura* привела к вероучительному произволу, идея невидимой церкви разрушила остатки церковного единства. По этой причине радикальная Реформация оказалась недолговечной, но ее опыт отразился в развитии основного течения Реформы, он оказался в известной мере спасительным для него, ибо позволил избежать крайностей и приблизил к тому компромиссу с церковной традицией, который оказался жизнеспособным.

Основы протестантского вероучения были сформулированы в ходе германской Реформации, которая положила начало ее лютеранской ветви. Поэтому **общие вероучительные основы Реформы** проявили себя прежде всего **в лютеранстве**, ставшем богословской классикой протестантизма, а затем они были в той или иной форме унаследованы его основными ветвями. В этом смысле изучение вероучительных основ протестантизма целесообразно проводить на примере германской Реформации.

Учение Реформации о первородном грехе и спасении только верой (*sola fide*)

Истоки **учения о спасении только верой** (*sola fide*) лежат в своеобразном понимании отцами Реформации **природы первородного греха**. Лютер восстал против учения Римско-Католической Церкви о состоянии человека в раю, где противостояние разума и чувственности сдерживалось благодатью первозданной праведности, и в грехопадении он лишь лишился ее, сохранив свою природу неповрежденной. Самостоятельная способность к делам добра, которыми достигалось спасение в католичестве, обесценивала, по мысли праотца Реформации, спасительную заслугу Христа. В противовес этой «добродетели несмыслия» Лютеру нужно было с особой силой утвердить губительное действие первого

греха на саму природу человека, чтобы лишить человека самой возможности творить добро и участвовать в своем спасении, ибо оно принадлежит только воле Искупителя.

Итак, первозданное состояние человека по природе своей отличалось не просто отсутствием греха, но наивысшим совершенством его духовных способностей, которые пребывали в полной гармонии с чувственной стороной его бытия. Это была «совершенная праведность», согласие не только в природе человека, но и в его отношениях с Творцом. Как гласит «Апология Аугсбургского исповедания», «естественные силы человека, охватываемые общим понятием “образа Божия”, были естественно устремлены к Богу как к своей прямой и вполне доступной цели». В отличие от католической традиции, которая сходными красками описывает первозданное состояние человека, объясняя его воздействием «благодати первозданной праведности», отцы Реформации считали такое состояние естественным, прирожденным человеку при его сотворении.

Но чем красочнее описывает протестантское богословие совершенство первозданного человека в раю, тем безотраднее становится глубина его падения после изгнания. Действие грехопадения не ограничивается утратой богозданного совершенства, человек ниспадает в состояние прямо противоположное. С одной стороны, человек потерял первозданную праведность, с другой — приобрел склонность ко злу, он стал врагом Богу, и эта вражда навлекает на него осуждение. **«Формула согласия»** учит: «Надлежит веровать, что Адам по своем падении лишился первоначальной, принадлежавшей ему по самой природе праведности или образа Божия <...> вместо образа Божия, утраченного им, произошла <...> глубочайшая <...> испорченность всей его природы». Душа человека стала мертва перед Богом, и образ Божий в павшем человеке, по определению той же **«Формулы согласия»**, заместился соляным столпом, в который обратилась некогда жена Лота. Человек стал «истуканом в нравственном отношении», неспособным не только стремиться к добру, но даже желать его.

Если восточное христианство не допускает полного порабощения первородным грехом человеческой природы и сохраняет в ней

возможность нравственного выбора при помощи вышней благодати, то Реформация утвердила всецелое господство греховного начала в человеке. Лютер выражался на сей счет весьма резко: «Воля человеческая походит на лошадь. Сядет на нее Бог, она бежит куда Бог хочет и направляет; сядет на нее дьявол, она бежит куда ее дьявол гонит». Это представление о полной неспособности человека к выбору между добром и злом впоследствии дало почву для развития учения Кальвина о предопределении.

Лишение человека возможности стремления к добру очень скоро превратилось в нравственный релятивизм, некоторые реформаторы стали учить, что христиане не должны исполнять заповеди, данные иудеям, и т. д. Категоричность Лютера была поэтому значительно смягчена **Меланхтоном**, а также последующим развитием лютеранского вероучения. Так, «Формула согласия» уже различает природу человека, в которой живет грех, и грех, который живет в этой природе. Грех — от дьявола, а природа — от Бога, грех стал лишь ее качеством, но не самой природой, и, несмотря на грехопадение, в ней остается способность к добру.

Нетрудно заметить, что в учении Реформации о первородном грехе заново проступает *спор блаженного Августина и Пелагия*. Лютер унаследовал самые резкие формы учения блаженного Августина в отрицании свободы человека после грехопадения и его зависимости в своем спасении исключительно от действия благодати Божией. Достаточно сказать, что взгляды самого Лютера сложились под прямым влиянием генерального викария августинского ордена Иоанна Штаупица, которому Лютер обязан знакомством и своей горячей приверженностью учению блаженного Августина.

Августиновское понимание первородного греха послужило богословской предпосылкой для краеугольного камня Реформации — учения о спасении только верой — ***sola fide***. Внутренняя ложь католической сотериологии ясно осознавалась многими выдающимися представителями Римской Церкви. «Сдельное» понимание спасения, при котором человек удовлетворял справедливость Божию своими добрыми делами, было, по мысли Лютера, величайшим кощунством, ибо вместо Господа человек полагал

спасение в своем собственном усилии и умалял заслугу Искупителя. Как гласит «Аугсбургское Исповедание», «кто будет исповедовать, что он посредством дел заслужил благодать, — тот пренебрегает заслугой Христа и <...> пути к Богу ищет помимо Христа, человеческими силами». В противовес этому Реформация утвердила единственным условием спасения веру, обращенную непосредственно ко Христу. Обрядоверию католичества Лютер со свойственной ему категоричностью противопоставил веру как предельное выражение глубинного расположения человеческой души.

Исторически это учение начало развиваться в самом католичестве *задолго до Реформации*, например, **еще в XII веке** подобные воззрения высказывал **Бернар Клервосский**, затем **Иоанн Веспель**, живший в XV столетии. Последний, в частности, учил, что заслужить спасение добрыми делами невозможно, ибо вина человека перед Богом метафизически несоизмерима с его земным усердием. Кроме того, закон Церкви не есть нечто совершенное, чтобы его точным исполнением возможно было оправдаться перед Богом, да и ни один человек не в силах достойно исполнить все предписания закона. Один из видных католических иерархов XVI века, **кардинал Контарини**, в своем «Трактате, или Послании об оправдании» также излагал взгляды, очень близкие учению Реформации об оправдании только верой.

Корни *sola fide* лежали в тех искаженных представлениях о Боге и Его отношении к человеку, которые господствовали в католическом Средневековье, когда справедливость Божия вытеснила Его милосердие, идея Бога как Великого Инквизитора заместила собой идею спасающего Бога, и уже не образ милостивого Спасителя, а ужасы адских мучений служили побудительной силой добра. Давление этого ужаса порождало жажду гарантированного спасения, человек хотел знать наверняка, что он избежит ада, но дела добра не давали ему такой уверенности. Как гласят «*Шмалькальденские артикулы*», «удовлетворение за грехи невозможно потому, что никто не знает, сколько бы он должен сделать добра за один только грех, не говоря уже обо всех». Сам Лютер признавался, что побудительным мотивом его личного протеста была

постоянная неуверенность в собственном спасении: «Положение мое было таково, что, хотя я и был непогрешимым монахом, я все же стоял перед Богом, как жалкий грешник, с обеспокоенной совестью, и у меня не было к тому же никакой уверенности, что мои заслуги смягчат его. Поэтому я не любил справедливого Бога и роптал на Него. <...> Далее я понял, что оправдание Божие — это праведность, посредством которой благодать и явное милосердие Божие оправдывают нас верою. Только после этого я почувствовал себя возрожденным, как будто я прошел через открытую дверь в рай». Этим признанием Лютер выразил чувства тысяч добрых католиков, которые потом превратились в добрых протестантов.

Представление о спасении только через веру развилось преимущественно из своеобразного толкования посланий апостола Павла, столь почитаемого Лютером. Как гласит «Аугсбургское исповедание», «мы не можем получить прощение грехов и оправдание пред Богом нашими заслугами, но мы получаем прощение их и очищаемся пред Богом из милости, по вере во Христа <...> Ибо эту веру Бог сочтет и вменит в оправдание пред Ним, как говорит апостол Павел». Христос принес за нас такую плату, которая обеспечила нам перед правдой Божией прощение, а усвоение этой всеобъемлющей заслуги Христа происходит через веру. Раз человек поверил, что заслуга принесена и за него, то он сопричтен к ее спасающему действию. По словам Лютера, «мысли о деле спасения, и оно будет твоим достоянием».

Что же представляет собой эта спасающая вера, которая делает человека «сосудом для усвоения заслуг Христа»? Вера — это не личная заслуга человека и не плод его внутреннего становления, она нисходит свыше как особый дар Бога, как Лютер писал об этом: «вера не есть человеческая мысль, которую я сам мог бы произвести, но божественная сила в сердце». Его знаменитые слова о том, что «все совершается по неизменному определению Божию. Бог производит в нас добро и зло; спасает нас без нашей заслуги и обвиняет без вины», в данном случае не являются преувеличением, ибо человек становится невольным, бессознательным носителем действующей в нем благодати, и «*sola fide*» стала протестантским «*opus operatum*». Стоит лишь быть уверенным в собственном спа-

сении, чтобы обладать им в действительности, ибо оправдывающая вера сочетает в себе обращение к Богу и Его действие. Как образно заметил архимандрит Хрисанф: «Протестантство поставило во главу угла принцип “Верую — следовательно спасаюсь”»¹.

Сущность оправдания, которое подается верой, состоит не в «избавлении от греха, проклятия и смерти», а в избавлении от наказания, в чем проявляется генетическое родство протестантизма и католичества. Это наказание отменяется провозглашением человека праведным, но не по причине его внутреннего нравственного очищения, а в счет жертвы Христовой. «В оправдании нам усваивается праведность Христова, без того, что мы сами в своей нравственной природе стали праведными». Это провозглашение именуется «пронунциацией», и в ней Бог отказывается от предъявления счета за грех, происходит списание нравственных долгов по факту веры.

Но что должен делать лютеранин после того как своей верой он достиг примирения с Богом и «списания» грехов? Очевидные нравственные соображения не позволили реформаторам полностью отказаться от дел добродетели. Символические книги много говорят о так называемой живой или деятельной вере, которая «необходимо рождает и дела». Однако «Апология» сразу же оговаривается, что «добрые дела необходимы не для оправдания, а как плод и результат оправдания», таким образом Реформация хотя и допускает деятельное добро, но отрицает его участие в спасении человека.

Как уже говорилось, религиозно-психологической основой учения о спасении через веру была гнетущая неуверенность средневековых католиков в своем спасении. Человек всегда стремится обеспечить себе такую уверенность, и Реформация дала обыденному религиозному сознанию то, чего оно не могло получить в католичестве, — желанную уверенность в спасенности, которая наступает сразу после уверования. Именно это ощущение гарантированной спасенности более чем что-либо отделяет протестант-

¹ Хрисанф (Ретивцев), архим. Характер протестантизма и его историческое развитие. СПб., 1871. С. 26.

ский мир от Православия, в котором протестантизм неизбежно теряет эту гарантию спасения, обеспеченность загробной жизни.

К сожалению, следует признать, что хотя Реформация отвергла в спасении выслугу человека-раба, но она сохранила логику отношений человека с Богом, Который враждует с павшим человечеством всей силой своего могущества. Патриарх Сергей так выразил это мироощущение: «По протестантскому учению выходит, что Бог все время был разгневан на человека <...> Потом, вдруг видя веру человека в Иисуса Христа, Бог примиряется с человеком и не считает его более своим врагом». Соответственно, спасение остается «актом ... происходящим в Боге, а не в человеке»¹.

Если западное христианство как в католической, так и в протестантской традициях преимущественно изыскивало способ изменить отношение Бога к человеку, то Восток всегда призывал самого человека изменить свое отношение к Богу, Который пребывает неизменным в любви к Своему созданию. Поэтому Запад столь углубленно размышлял о том, что более угодно Богу — дела или вера, для того чтобы человеку избавиться от наказания за грех. Веросознание Восточной Церкви чаще оставляло этот вопрос в стороне, ибо необходимым условием спасения оно всегда полагало изменение отношения человека к Богу, то есть изменение духовно-нравственное. Католичество видело путь ко спасению в собственном усилии человека, Реформация отдала его целиком воле Божией, но и в том, и в другом случае спасительным было прежде всего изменение отношения Бога к человеку.

В православном веросознании основу спасения человека составляет не количество добрых дел или факт веры, а изменения отношения человека к Богу, то есть духовно-нравственное перерождение личности. Для этого перерождения равно необходимы и вера, и дела, единство деятельной веры. Как гласит «Окружное послание Восточных патриархов» 1723 года, «веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовью (то есть верой как деятельной силой), то есть через веру и дела. Не призрак только веры, но сущая в нас вера через

¹ Огицкий Д.П., Козлов М., *свящ.* Православие и западное христианство. МДА, 1995. С. 135.

дела оправдывает нас во Христе». Патриарх Сергей так определял соотношение веры и дел в православном учении о спасении: «Не должно спрашивать, за что человек получает спасение, а нужно спрашивать, как человек соделывает свое спасение». И вера, и дела в равной степени участвуют в возвращении человека к Богу, они равные составляющие спасительного изменения человеческой личности.

Нельзя не отметить то беспримерное влияние, которое оказала Реформация на общественное сознание Запада и на формирование западной цивилизации в целом. Именно с влиянием Реформы связано окончание эпохи Средневековья и становление сознания Нового времени. Реформация изменила религиозную мотивацию общества, следствием чего стало изменение самого направления исторического развития, смена типа общественно-религиозного сознания.

Религиозное сознание Средневековья пребывало в напряженной неуверенности о своем спасении, в страхе перед ежедневно живописуемыми ужасами ада. В стремлении обезопасить себя человек был вынужден постоянно наполнять копилку добрых дел, которая неизменно опустошалась новыми прегрешениями. Реформация разом освободила человеческую совесть от этого гнета через всеобщую спасенность Христом и направила высвобожденную энергию на практическое обустройство земной жизни, положив ее в основу производственного развития протестантских стран. Его успехи смогли в конечном счете сломить католическое сопротивление и заложили основу современной индустриально-технократической цивилизации Запада, которая стала историческим продуктом религиозного полураспада западного христианства.

Учение Реформации о Священном Писании и Предании (*sola Scriptura*). Институт символических книг в протестантизме

Реформация началась как попытка очистить церковную жизнь, вернуться к идеалу евангельского первохристианства. По мысли ее отцов, все развитие Церкви в послеапостольскую эпоху было безусловным упадком, в котором человеческие измышления за-

слонили собой евангельскую истину, поэтому нужно вернуться к ее первоисточнику — Священному Писанию — и отбросить все позднейшие наслоения — Священное Предание. Таким образом, единственным вероучительным авторитетом для протестантов всего мира остается Священное Писание, что выражается принципом **sola Scriptura** — «только Писание». Итак, спасение только верой — *sola fide*, вера же только по Писанию — *sola Scriptura*. Как гласит одна из символических книг Лютеранской Церкви, «мы веруем, учим и исповедуем, что единственным правилом и путеводною нитью, по которым можно судить и оценивать всякое учение и всяких учителей, являются только пророческие и апостольские писания Ветхого и Нового Заветов». С такой же определенностью изложено и отношение к Священному Преданию: «Противны Евангелию и учению о вере во Христа все человеческие постановления и предания. На основании деяний и слов святых отцов нельзя определить догматов веры».

Подобно спасению личной верой принцип *sola Scriptura* исходил из общего устремления Реформы к личностному, неопосредованному обращению к Богу. Прежде посредником между Богом и человеком была Католическая Церковь, ибо она сообщала верным спасающую силу таинств, Церковь также была посредником в вере, ибо она предлагала человеку для познания Бога свой опыт знания о Нем — Священное Предание. В стремлении уничтожить любое посредничество между Богом и человеком Реформация оставила только Священное Писание, открыв которое, каждый мог непосредственно знать о Боге из Его слов. В культе Священного Писания личный вероучительный опыт вытеснил собой вероучительный опыт Церкви.

Священное Писание стало источником не только знания о Боге, но и Его освящающего действия, водительства Святаго Духа в истолковании священного текста. Как писал Лютер, «здесь в слове Божиим, дом Божий, здесь небо отверсто...». Обращение к Священному Писанию приобретает отчасти сакраментальное значение, ибо, по мысли реформаторов, Дух Божий, который вдохновлял его авторов, «наставит на всякую истину и тех, кто поучается из Библии закону Божию».

Кроме догматических причин культ Священного Писания имел для Реформации свою историческую подоплеку. Протестантство развилось как реакция на заблуждения католичества, которое долгое время ограничивало доступ к Священному Писанию и, наоборот, уделяло чрезмерное значение именно Священному Преданию, часто используя его для оправдания своего произвола. Естественно, что первой мыслью вождей Реформации было стремление лишить своих противников возможности ссылаться на авторитет Предания и противопоставить ему Писание. Оно для реформаторов было также и точкой опоры в борьбе с Римом, авторитету папской власти был противопоставлен непререкаемый для всех христиан авторитет Слова Божия.

Однако вскоре выяснилось, что надежды на внутреннее единство библейского свидетельства оказались слишком наивными, а отсутствие критериев толкования его текста заканчивается религиозным произволом. Насколько серьезной была эта опасность, свидетельствует сам Лютер в письме к Цвингли: «Если мир еще долго будет существовать, то я возвещаю, что при различных толкованиях Писания, которые находятся у нас, не остается другого средства поддержать единство веры, как принять решения Соборов и прибегнуть под защиту церковной власти». Если католическая традиция все-таки уходила своими корнями в прошлое, связывая человека с предыдущим опытом Богообщения, то после Реформации каждый ее последователь был вынужден развивать свой собственный опыт общения с Богом, теряя при этом любые критерии правомерности такого опыта.

Теперь Реформации, так же как католичеству после Великого раскола, нужен был собственный сдерживающий вероучительный авторитет. Необходимость ограничить произвол в толкованиях привела к возникновению так называемых символических книг протестантизма, под именем которых фактически скрывается его собственное предание. Каждое протестантское направление имеет свои символические книги, но сам факт их существования противоречит изначальному принципу Реформы — *sola Scriptura*.

Это противоречие отражают уже ранние символические книги германской Реформации. Например, «Формула согласия» провоз-

глашает, что «одно Священное Писание следует признавать критерием, нормой и правилом веры, символы же авторитетного значения в делах веры не имеют, а только служат свидетельством о нашей вере». Но, с другой стороны, та же «Формула согласия» предписывает, что «символами должно проверять все другие книги относительно того, правильно ли и согласно ли со словом Божиим излагаются в них христианские догматы», и определяет, что символы содержат учение, которое «существовало и навсегда должно существовать в церкви».

Экклесиологические основы Реформации

Учение Реформации о Церкви является совокупным выражением ее основных богословских устремлений. Акт веры как выражение личностного, субъективного религиозного опыта, в котором человек обращался к Богу напрямую, минуя всех посредников, необходимо привел к **отказу от благодатного посредничества Церкви и ее Таинств**. Другой постулат Реформации — *sola Scriptura* — отвергал ее вероучительное посредничество, утверждая право каждого христианина на собственное истолкование истин Священного Писания. Если Католическая Церковь воздвигала между человеком и Богом иерархически организованное посредничество, то вожди Реформации не нашли ничего лучшего как просто избавиться от него, оставив человека наедине с Богом. Церковь не может быть посредницей в Богообщении верных, ибо все они, имея единственного Ходатая — Иисуса Христа, научены от Него, освящаются непосредственно Его Духом, и каждый верующий непосредственно связан со Христом своей верой.

Исторически протестантский взгляд на Церковь развился как реакция на существенные недостатки католической экклесиологии, в которой преобладало представление о Церкви как о религиозном сообществе. В нем было угнетено духовное начало, бытие Таинств, претворяющее это общество в Тело Христово. Земному, видимому образу Церкви Реформация противопоставила неземной и невидимый. По словам самого Лютера, «святая христианская Церковь говорит: верую во святую христианскую Церковь, а Церковь папская говорит: вижу христианскую Церковь. Та гово-

рит, Церковь ни здесь, ни там — а эта говорит: Церковь здесь-то и там-то».

Это стремление к духовному образу Церкви было вполне естественным и оправданным. Реформация попыталась восстановить ущербность духовного начала католической церковности, но ложно определила природу этого духовного начала. Вместо Церкви, совершающейся в таинствах, Реформация утвердила образ церкви, совершающейся верой каждого из ее верных. Отрешившись от земного образа Церкви как видимого сообщества, Лютер обратился не к сакраментальному началу церковной жизни, а заменил католическую крайность на противоположную — вместо опыта земного сообщества он утвердил основой церковности религиозный опыт отдельной личности.

Объективированному земному образу Церкви в католичестве Реформация противопоставила субъективное начало веры, и человек, «состоя из двух природ, тела и души, <...> не по телу, которое совершает те или другие дела, считается членом христианства, а по душе, то есть по вере», вступает в Церковь и пребывает в ней не по благодатному действию ее таинств, а по своей вере. «Для единства церкви не нужны человеческие установления <...> оправдание, приходящее чрез веру, не связывается внешними церемониями». Церковь существует не потому, что в ней совершаются таинства, а потому что веруют ее верные, она есть «духовное собрание душ в одной вере».

Второй общехристианской проблемой, которую пыталась и не смогла решить Реформация, была проблема греховности в Церкви. Вся история христианства и католического Средневековья в особенности свидетельствовала о том, что Церковь часто наполняют люди недостойные, которые своими грехами разрушают ее святость. Как можно примирить греховность земного бытия Церкви с ее Божественным происхождением и призванием? Отцы Реформации попытались отделить праведных от грешников учением о невидимой Церкви. В среде тех, кто называют себя христианами и образуют видимую Церковь, незримо пребывает истинная Церковь, к которой принадлежат истинно верующие и оправданные этой верой праведники. По воззрениям отцов Реформации

эта истинная невидимая Церковь во все времена пребывала в пределах зримой Церкви, и «Церковь невидимая заключается в видимой как душа в теле», но зримо она проявилась в мире в эпоху Реформации. «Лицемеры и злые (то есть грешники) также могут быть членами церкви по внешнему общению», но они не принадлежат к ней по существу, церковь святых всегда незримо отделяет себя от временно пребывающих в ней грешников, но это отделение явно обнаружится только на Страшном суде, и Лютер прямо соотносил невидимую Церковь с Царством Божиим, о котором говорил Спаситель. Подобно тому как вера есть начало духовное и невидимое, соответственно и Церковь, к которой человек присоединяется через веру, должна стать невидимой, неподвластной внешним проявлениям. Эта подлинная Церковь невидима и, будучи основана только на вере, сама становится предметом веры.

Эта попытка очищения переросла в протестантизме в **отрицание видимого земного бытия Церкви**, но первые же шаги к учреждению духовной невидимой Церкви заставили ее создателей изменить своим собственным убеждениям, ибо невидимая церковь превращалась в церковь неведомую, которой угрожала опасность стать несуществующей в глазах верных. Сразу же после разрушения земного церковного здания католичества Реформация вынуждена была оградить свое собственное церковное строение внешними признаками и таким образом придать ему ту видимую форму, которую она столь усердно отвергала. Апология утверждает, что «истинная Церковь имеет и внешние признаки, по которым узнается, а именно: она несомненно там, где чисто проповедуется слово Божие и таинства совершаются согласно слову».

Разрушение идеи Церкви, освящавшей жизнь верующего своими таинствами, изменило весь строй религиозной жизни. Если нет нужды в посредническом, связующем служении Церкви, которое возводит человека к Богу, то, соответственно, нет места и таинствам как особому образу явления в мире Божией благодати, ибо она подается уверовавшему непосредственно.

Природа так называемых протестантских таинств подверглась столь существенному искажению, что Православная Церковь

не может признать их благодатного достоинства и частично признает только исповедание основ веры в крещении, дополняя его православным миропознанием. Общим для всех ветвей Реформации является **отрицание реального Богоприсутствия в евхаристическом хлебе и вине** и, соответственно, жертвенного значения протестантской Евхаристии, что также не позволяет признать ее истинность с православной точки зрения.

Как уже было сказано, отрицание посреднического служения Церкви выразилось в последовательном отвержении как сакраментального, так и иерархического начала церковной жизни, которое Реформация заменила идеей всеобщего или царственного священством верных. Подобно ветхозаветным Корею, Дафану и Авирону, заклиная, что «все общество, все святы», Лютер провозгласил: «Мы все пастыри, потому, что все христиане, имеем одно Евангелие, одну веру, одного Духа <...> Итак, священство в Новом Завете общее достояние всех и каждого, только в духе, а не в лицах»; «зачем это мы позволяем епископам и соборам постановлять и заключать, что они хотят? Мы сами имеем пред глазами слово Божие: нам должно быть известно, а не им, что право или неправо — и они же должны нам уступать и наше слово слушать». Итак, каждый христианин есть божественная личность, через спасение верой и просвещение Писанием истинно верующий обретает непосредственное общение со Христом.

Хотя сам институт священства Реформация прямо не отвергла, но изменилась его природа, оно утратило свое сакраментальное служение, назначение священника не в том, чтобы сообщать дары благодати Святаго Духа, а только в научении истинной вере и воспитании народа Божия, священник становится проповедником. Сущность рукоположения, по учению «Апологии Аугсбургского исповедания», «следует полагать только в назначении на должность проповедников, но не в сообщении особых благодатных даров, отличающих священников от мирян». Естественно, что там, где нет особых даров благодати в служении священника, там нет нужды и в апостольском преемстве. Избрание священнослужителей (так называемое посланничество снизу) — дело всех верных, и в этом они не опираются на непрерывное течение благодати

Христовой, но сами наделяют своих избранников необходимым авторитетом.

Разрушив посредническое служение земной Церкви, вожди Реформы естественно отвергли и посредничество Церкви небесной в лице Богородицы и святых. В этом вновь проступает кровное родство протестантизма и католичества, ибо отрицание почитания Богородицы и святых развилось как реакция на их гипертрофированный культ в позднем Средневековье, и автор «Апологии» был в значительной мере прав, утверждая, что поклонение святым «оскорбляет Христа и Его благодаяние потому, что люди доверяются святым вместо Христа и безумствуют, что Христос является строгим судьей, а святые — милостивыми ходатаями». Воздавать поклонение человеческому подвигу было для реформаторов кощунственным замещением спасающей веры, поэтому высказывания о культе святых отличаются особой резкостью. В силу этих же причин становится совершенно неуместным в Реформации и почитание Девы Марии как воплощения высшей святости человека, как всесвятицы. Апология так говорит об отношении к ней: «Она достойна всякой высочайшей чести, однако не должна быть считаема равной Христу <...> Если же <...> хотят чрез нее получить Христово искупление, то тем самым признают Христа не Искупителем, а грозным мстительным судьей».

В этом отношении справедливы слова из «Послания восточных патриархов»: «Мы просим святых не как богов каких, не как самовластных обладателей дарами божественными, но как таких лиц, которые, имея дерзновение к Богу большее и доступ к нему ближайший, нежели мы, могут посредствовать между Ним и нами своим предстательством, а как лица святые скорее могут быть услышаны Богом, нежели мы, остающиеся во грехах».

Реформация также привела к существенным изменениям в нравственном учении Католической Церкви, чрезмерно отягощенном аскетизмом, который иногда переходил в изуверское отрицание достоинства телесной природы человека. Аскетизм был для Лютера и его сподвижников таким же оскорблением Жертвы Христовой, как и почитание святых, бессмысленная, с их точки зрения, погоня за подвигами нарушала основную заповедь Рефор-

мы — спасение только верой. **Отрицанию достоинства аскетического подвига** способствовал и очевидный кризис католического монашества в позднем Средневековье.

Современный протестантизм чрезвычайно многообразен, однако его классическими ветвями, возникшими еще в эпоху Реформы, остаются лютеранство, кальвинизм и англиканство.

1) **Лютеранство** — воплощение германской Реформации начала XVI столетия, названное по имени ее отца Мартина Лютера. Лютеранство отличает стремление к сочетанию основ традиционного христианства с обновлением церковной жизни, которое, однако, пошло по изначально ложному пути, жертвуя церковностью ради превратно истолкованного обновления.

2) **Кальвинизм**, или **реформатство** — воплощение швейцарской Реформации первой половины XVI столетия, названное по имени ее идеолога Жана Кальвина. Кальвинизм являет собой наиболее последовательное развитие богословских начал Реформы в резких, подчас абсурдных формах.

3) **Англиканство**, развившееся в первой половине XVI столетия из стремления христиан Англии к независимости от Рима. Английская Реформация приобрела более политический характер, в богословском отношении она находилась под преобладающим влиянием Реформации европейской, в частности кальвинизма, не решаясь вместе с тем окончательно порвать с католической традицией. Фактически эта религиозная неопределенность закрепились в англиканстве в виде течений низкой, широкой и высокой Церкви.

Лютеранство

Лютеранство возникло на почве немецкого религиозного сознания, его отцами-основателями стали **М. Лютер** и **Ф. Меланхтон**, а также их ближайшие последователи. Из Германии оно распространилось в Скандинавию и Прибалтику, а затем в Северную Америку и Африку. Сейчас в мире насчитывается около 80 миллионов лютеран.

Лютеране всего мира признают авторитет шести символических книг, созданных на протяжении XVI столетия: «*Большого кате-*

хизиса» и «Малого катехизиса» Лютера, «Аугсбургского исповедания», «Апологии Аугсбургского исповедания», «Шмалькальденских артикулов» и «Формулы согласия».

Очень важное значение среди них принадлежит «Аугсбургскому исповеданию», составленному в 1530 году на основе нескольких ранних вероучительных сочинений лютеранства. В нем излагаются основные догматические представления о Боге, грехе, оправдании, Церкви и таинствах в противовес католическому вероучению.

Вскоре после оглашения «Исповедания» поступило опровержение на него от католических богословов, которое послужило для Ф. Меланхтона поводом к написанию «Апологии Аугсбургского исповедания». Она близка к нему по содержанию, но значительно пространнее, отличается более резким полемическим тоном и подробно раскрывает учение о первородном грехе в связи с учением об оправдании верой.

В 1536 году Мартином Лютером были написаны так называемые «Шмалькальденские артикулы», или пункты. Кратко повторяя содержание двух первых книг, это небольшое сочинение дополняет его учением о троичности Божественных Лиц и о Лице Иисуса Христа.

Не меньшее значение в лютеранском мире имеют Большой и Малый катехизисы Лютера, составленные им в 1529 году. Они написаны в виде руководства в делах веры и посвящены истолкованию Символа веры, молитвы и заповедей Господней и других общих истин веры. Большой катехизис предназначался для учителей и проповедников, а Малый, будучи сокращенным вариантом Большого, — для всех верующих и для изучения в школах.

Завершает ряд символических книг лютеранства «Формула согласия», принятая в 1580 году. Она была составлена группой богословов уже после смерти Лютера и посвящена рассмотрению основных положений лютеранства сравнительно с учением кальвинистов, а также разрешению богословских противоречий, возникших в среде самого лютеранства.

Из семи таинств, признаваемых как в Православии, так и в католичестве, лютеранство сохранило практически только два: Крещение и Евхаристию. По мысли Лютера и его сподвижников, толь-

ко Крещение и Евхаристия имеют неоспоримое Божественное происхождение, ибо основаны на ясных свидетельствах Нового Завета и имеют прообразы в Ветхом Завете — обрезание и пасхальный агнец. Черты таинства сохраняет также покаяние, остальные признаны обрядами, которые не имеют прямого обоснования в Священном Писании и прямо не служат утверждению спасающей веры.

Лютеранское вероучение воспринимает *таинство не как образ действия благодати в мире, а как знак общения человека со Христом*, как «напоминание о нашем благодатном состоянии». Они символы нашего союза с Богом, подобные радуге после потопа, и по определению «Аугсбургского Исповедания», должны быть «знаками и средствами Божественной воли о христианах, назначенными для возбуждения и укрепления веры в тех, кто пользуется ими». Вся сила этих священнодействий в напоминании о спасении нашем во Христе, которое совершено однажды и навсегда, поэтому требовать и стремиться к особому благодатному воздействию сверх того, что уже даровано нам оправдывающей верой — значит унижать искупление Христово.

В отличие от учения Восточной Церкви, которая видит в крещении избавление от первородного греха и обновление человеческой природы, лютеранское крещение не освобождает ее от самого первородного греха, но лишь от наказания за грех, это не исцеление от греха, а амнистия. Полнота искупительных заслуг Христа, вмененных крещаемому по вере, совершенно покрывает любой его грех, лишая человека видимой необходимости укреплять и развивать благодатное состояние, к которому он приобщается в крещении.

Лютеранское таинство покаяния есть продолжающееся действие крещения, и бытие его законно потому, что цель его — отпущение грехов через веру во Христа, оно оживляет эту веру, делает ее реальной в жизни человека.

Последовательно исповедуя, что таинство есть лишь напоминающий знак по своей природе, Лютер тем не менее не решился объявить таким же знаком Евхаристию. Она сохраняет достоинство таинства потому, что напоминает верным об основании их веры — Голгофской жертве Христа. Но лютеранское понимание

Евхаристии покоится на двух основных отличиях — **отрицании пресуществления хлеба и вина Евхаристии в Тело и Кровь Христовы и отрицании значения Евхаристии как жертвы.**

Отрицание лютеранством пресуществления восходило к традиции номинализма, в частности, к трудам В. Оккама и П. Ломбарда. В ходе Реформации развернулись ожесточенные споры между сторонниками символического понимания Евхаристии и теми, кто утверждал реальность присутствия Тела и Крови Христа без пресуществления хлеба и вина. Первое направление закрепилось в швейцарской ветви Реформации, второе — в германской, поэтому лютеранский взгляд на таинство Евхаристии сложился в противоборстве с учением Римско-Католической Церкви о пресуществлении, с одной стороны, и со сторонниками символического взгляда — с другой.

По учению символических книг, хлеб и вино Евхаристии не претворяются в Тело и Кровь Христову, не изменяют своей сущности: «Отвергаем и осуждаем <...> учение о пресуществлении, <...> будто хлеб и вино, быв освящены, <...> теряют <...> субстанцию свою и превращаются в субстанцию Тела и Крови Христовых». Внутренняя противоречивость евхаристического богословия лютеранства состоит в том, что, отказавшись от пресуществления, Лютер не смог совершенно отказаться от реального присутствия Христа в таинстве, чувство бывшего католического монаха сдерживало его, поэтому он стал учить о соприсутствии Тела и Крови Христа, не изменяющем сущность евхаристического хлеба и вина. Как гласит «Формула согласия», «Тело Христово присутствует и преподается под хлебом, с хлебом, в хлебе (sub pane, cum pane, in pane) <...> этим способом выражения мы желаем научить таинственному единению неизменяемой субстанции хлеба с Телом Христовым», причем выражение «под хлебом» (sub pane) есть лишь видоизменение латинской евхаристической формулировки «под видом хлеба» (sub specie pane). Все аналогии символических книг, однако, не указывают образа присутствия Тела и Крови Христа в евхаристическом вине и хлебе.

Истинность пребывания Тела и Крови в хлебе и вине Евхаристии не зависят от внутреннего состояния лютеранского священ-

нослужителя, принимающего участие в его совершении, то есть действительность таинства сохраняет свою объективную природу: «Наша вера не производит таинства; его производит только вернейшее слово и установление всемогущего Бога» («Формула согласия»). При этом объективная составляющая Евхаристии, ее действительность зависит от субъективной ее стороны — участия в таинстве верных. По словам той же «Формулы согласия», «одно только благословение или произношение установительных слов Христовых не производит таинства, если не соблюдены все действия, относящиеся к вечери, по установлению Христову; например, если благословенный хлеб не раздается, не принимается верующими, если не делаются они участниками его». Более того, реализация соприсутствия Тела и Крови Христовых с хлебом и вином Евхаристии происходит в момент причастия, «вне вкушения хлеб не должен считаться святыней, тогда не бывает таинства».

«Послание Восточных патриархов о православной вере» 1723 года уделяет особое внимание опровержению лютеранского представления о Евхаристии: «Веруем, что в священнодействии Евхаристии Господь наш Иисус Христос не символически, не образно <...> и не через проницание хлеба, так чтобы Божество Слова входило в предложенный для Евхаристии хлеб существенно, как последователи Лютера <...> недостойно изъясняют, но истинно и действительно <...> хлеб предлагается в самое истинное Тело Господа <...> а вино предлагается <...> в самую истинную Кровь Господа».

Второе существенное отличие лютеранской Евхаристии в том, что ей не усваивается значения жертвы, ибо подлинная жертва Спасителя была совершена раз и навсегда и не повторяется, дабы совершением ее заново не умалялось достоинство Его подвига. По утверждению «Аугсбургского Исповедания», «священное таинство установлено не для того, чтобы приносить его в жертву за грехи (ибо жертва принесена прежде), но чтобы оживлять нашу веру и утешать совесть». Это воззрение развилось как реакция на злоупотребления католического Средневековья, когда Евхаристия стала жертвой, совершаемой людьми для умиловления разгневанного Бога. Достойно внимания то, что отцы Реформации не-

однократно обращались к образу Евхаристии как таинства благодарения, который сохранило восточное христианство в отличие от католического представления о Евхаристии как жертве, приносимой во отвращение наказания за грех.

Кальвинизм

Колыбелью Реформации, несомненно, была Германия, но свидетельством ее объективного вызревания в недрах католического Средневековья, пораженного внутренним кризисом, стало появление второго мощного очага церковного протеста в Швейцарии. Он возник одновременно с началом германского движения, но практически независимо от него, и вскоре различия в истолковании общих начал Реформации стали столь существенными, что уже в 1529 году произошло разделение ее германской и швейцарской ветвей. Оно закрепило самостоятельное существование группы протестантских течений, известных под общим названием кальвинизма, или реформатства. В настоящее время значительные реформатские церкви существуют в Швейцарии, Нидерландах, Венгрии, Германии, Великобритании, США, а также в Африке и Юго-Восточной Азии. Сейчас в мире насчитывается около 60 миллионов кальвинистов.

В целом кальвинизм отличается от лютеранства большей последовательностью и жесткостью взглядов. Возможно, именно это обстоятельство способствовало его широкому распространению, ибо резкие, но логически выверенные богословские формы кальвинизма совпадали с религиозным характером Средневековья, с одной стороны, а с другой — удовлетворяли ту жажду рассудочности в делах веры, которую воспитала еще католическая традиция.

Основы реформатской традиции изложил в 30-х годах XVI века в своих трудах **Жан Кальвин**, младший современник отцов Реформации, его основным сочинением является знаменитый труд «*Наставления в христианской вере*». В Женеве Кальвин также проявил себя как крупный общественный деятель, он стал почти единовластным правителем города и многое сделал для преобразования его жизни в соответствии с нормами реформатского ве-

роучения, не останавливаясь при этом перед физической расправой со своими противниками. Его влияние как в Швейцарии, так и в Европе было столь велико, что в свое время он заслужил звание «женевского папы».

Символических книг реформатства достаточно много, и не все они пользуются одинаковым авторитетом. Наибольшим признанием пользуется прежде всего *«Первый катехизис»*, написанный Ж. Кальвином в 1536 году на основе его «Наставлений в христианской вере». Он излагает учение об источниках христианского знания, о Боге и Его свойствах, о человеке и грехопадении, о церкви и таинствах. Общеавторитетными вероизложениями также считаются *«Женевский катехизис»* и *«Женевское соглашение»*, последний труд отличает наиболее последовательное изложение учения о предопределении. Широким признанием в реформатской традиции пользуются также *«Галликанское исповедание»* и *«Гейдельбергский катехизис»*.

Переходя к рассмотрению особенностей кальвинистского вероучения, мы должны прежде всего указать то общее начало, которое органически связывает его с лютеранством и с богословием Реформации в целом, а именно — **утверждение спасения верой**. Швейцарские реформаторы дали своеобразное развитие этому принципу, и здесь нужно обратиться к тем противоречиям в лютеранской системе взглядов, которые так и не были ею разрешены. Дважды Лютер и его сторонники не решились сделать выводы, логически вытекавшие из основ их религиозного мировоззрения. Оба раза эта недосказанность стала причиной ожесточенных споров, которые так и не привели к окончательной ясности во взгляде на отношение благодати к спасаемому человеку и на таинства, в частности на Евхаристию. Разрешение внутренней противоречивости лютеранства в этих вопросах и составляет главную заслугу кальвинистского богословия, которая, однако, не только отдала его от подлинно христианских основ веры, но привела к прямому противоречию с ними, в особенности в учении о безусловном предопределении.

Это представление по сути своей является лишь логическим завершением общей для всей Реформации идеи о безусловном

разрушении грехопадением природы человека. Лютер учил о «падении до степени потери самого стремления к добру, о полном нравственном омертвлении павшего человека», из этой же предпосылки исходит и Кальвин — «в человеке нет ни одной части, свободной от греха, и потому все, что делает он, вменяется ему в грех», но из нее он делает выводы, которых хотел избежать Лютер.

Из крайностей общепротестантского представления о полном разложении павшей природы человека Кальвин вполне логично переходит к другой крайности — **учению о безусловном предопределении религиозной судьбы человека**. В самом деле, если из беспросветной глубины падения человека может восставить только ниспосылаемый Богом дар спасающей веры, если любое собственное усилие человека бесплодно и не имеет значения для его спасения, то возникает закономерный вопрос — почему же не все спасаются? Если человек неспособен избрать добро или зло, значит, за него этот выбор делает сам Бог, Который движет одних к горнему блаженству, иных — к вечным мукам.

В основе такого отношения Творца к человеку лежит *представление о Его абсолютной независимости от Своего творения* — абсолютном суверенитете Бога. Воля Создателя царит над всем, в том числе и над душами сотворенных Им. Кальвин был движим стремлением восстановить истинное величие Божие, которое католичество умаляло человеческим участием в спасение своими усилиями, накоплением добрых дел. Только предопределение позволяет окончательно уничтожить всякую возможность заслуги человека в деле спасения, «добрые дела, которые мы совершаем под водительством Святаго Духа, не играют роли в нашем оправдании».

Исходя из предвзято истолкованного изречения апостола Павла: «кого Он предугадал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8, 29), Кальвин хладнокровно **делит все человечество на два рода людей**: малое стадо избранных ко спасению в силу непостижимого решения Божия помимо всякой их заслуги и обреченное большинство, которое не спасется невзирая на все усилия и призвано в этот мир только для того, чтобы доказать, что человеческие усилия бесплодны перед лицом всевластия

Божия. Подобное воззрение принадлежало еще блаженному Августину, но он страшился проводить его с такой последовательностью, как Кальвин. Блаженный Августин, а затем и Лютер предпочитали говорить лишь о предопределении ко спасению, не решаясь на «жертвоприношение человечества на алтарь *sola fide*», Кальвин же не побоялся двойного предопределения — одних ко спасению, других к осуждению. Господь обнаруживает Свое милосердие в избранных через *gratia irresistibilis* — благодать непреодолимую, которой они не могут противиться, и Он же обнаруживает свою правду в осужденных, лишая их этой благодати.

Исходя из представления о безусловном предопределении, Кальвин отверг всеобщность крестной жертвы и евангельского благовестия, ибо Господь претерпел смерть на кресте не за всех, а лишь за тех, кого Сам избрал к вечной жизни. Это положение разрушает основной догмат христианства — веру в искупление всех, совершенное Богочеловеком, и прямо противоречит словам апостола Павла: «Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит. 2, 11).

Но учение о предопределяющем действии Божиим неизбежно порождало проблему ответственности Бога за зло мира, которое существует не по воле людей, добровольно его избирающих, а по воле самого Бога, Который посылает их во зло. Двуликий Бог становится не только источником спасения, но и погибели, и в этом многие видели косвенное возрождение дуализма, равноправия добра и зла, ибо и то, и другое существует в мире по воле свыше. Бог Кальвина вновь приобретает знакомые черты **безжалостного Судии**, с той лишь разницей, что если средневековое католичество все-таки оставляло возможность умиловить Его, предопределение отнимает и эту надежду, превращая христианского Бога в полуязыческий рок, настигающий человека без смысла и вины. Если человек лишен свободы, то он не несет ответственности за произвольное зло, за что же тогда Бог наказывает человека, не давая ему свободы избрать иное?

Пытаясь смягчить свое учение, швейцарский реформатор учил, что **предопределение Божие исходит из Его всеведения**: «Бог знал все, что должно произойти, а не зная Он не мог, ибо все

произошло от Него и по Его воле». Но эта попытка изменяет лишь форму предопределения, а не его суть, ибо решение о судьбе человека остается за Богом.

Чтобы восстановить образ совершенного и благого Бога, Кальвин вынужден провозгласить относительность понятий добра и зла. Он рассуждает в том смысле, что Бог, как существо беспредельное и Творец всего, не подчиняется никакому закону. Поэтому то, что с нашей точки зрения считается злом, не имеет для Бога нравственного качества, ибо Он выше закона, который Он заповедал для исполнения людям. Бог выше нравственного закона, поэтому для Него нет и преступления закона: «Когда спрашивают, почему Бог так делает, надо отвечать: потому, что Ему так угодно», закон Бога предписывает человеку «непосильное для него, чтобы убедить человека в его собственном бессилии».

Такой взгляд фактически разрушает образ Бога, Который «есть любовь», является источником и первопричиной добра, он утверждает если не безнравственность Бога, то Его вненравственность. **Добро и зло теряют свою абсолютную ценность** и из надмирных категорий становятся временными педагогическими заданиями человечеству.

Неизбежное и естественное отторжение двойного предопределения проявилось достаточно скоро в самой кальвинистской традиции. Уже в начале XVII столетия в Голландии разгорелся спор между представителями строгого кальвинизма и последователями **Якоба Арминия**, который считал предопределение несовместимым с подлинным евангельским христианством. Его сторонники представили изложение своих взглядов в так называемой *ремонтрации (протесте)*, которая содержала пять основных положений:

- 1) Божественное предопределение зависит от согласия или отказа человека содействовать Богу через веру в Него;
- 2) Христос умер за всех людей, а не только за предопределенных ко спасению, поэтому искупление Христово действительно для всякого человека, уверовавшего в Него;
- 3) начало спасения в человеке полагает действие благодати Духа Святого, без которой никто не в силах стремиться к добру;

4) действие этой благодати, однако, не является непреодолимым, человек по природе своей способен принять или отвергнуть дар спасающей благодати;

5) действие этой благодати не является окончательным и неизгладимым, по вере своей человек может принять ее, а по грехам своим он может утратить ее, ибо «благодать Божья делает наше спасение возможным, но не неизбежным».

Для строгого кальвинизма любое признание религиозной свободы человека было недопустимым, ибо оно ограничивало Божественное всевластие и разрушало краеугольный камень богословия Кальвина — абсолютный суверенитет Бога. Кроме того, арминианство посягало на самое сокровенное завоевание кальвинизма — безусловность спасения избранных. На так называемом Дортском Синоде 1618–1619 годов тезисы арминианской ремонстрации были последовательно осуждены в пяти постановлениях:

1) об абсолютной греховности человеческой природы, которая утратила после грехопадения всякую способность к добру;

2) о безусловном предопределении, которым Бог по Своему собственному произволению избирает одних людей ко спасению, а других оставляет в погибели;

3) об ограниченном (неполном) искуплении, совершенном Христом, которое распространяет свое действие только на предопределенных ко спасению;

4) о непреодолимом действии благодати Божией, которая обрекает человека на спасение независимо от него;

5) о неизменности Божественного избрания ко спасению, от которого человек никогда не может отпасть.

Впоследствии эти постановления Дортского Синода получили распространение как общепринятое изложение основ кальвинистского вероучения. Значение арминианства было более богословским, чем историческим, ибо идея свободы и ответственности человека перед Богом была евангельски очевидной и находила сторонников далеко за пределами Голландии. В XVIII столетии арминианское понимание предопределения проявляется в методизме, один из основателей которого — Д. Уэсли — считался последователем Арминия, оно также оказало значительное влияние

на ряд позднейших богословских течений, преимущественно в англосаксонском христианстве.

Взгляды Кальвина и его последователей посягали на самые основы христианского мироздания, на образ Божий в человеке и его призвание в мире, поэтому Восточная Церковь сочла нужным произнести о них свой суд. На Иерусалимском Соборе 1672 года Кальвин и его учение были преданы анафеме, и его проповедники были названы «худшими даже неверных». «Послание Восточных Патриархов о православной вере» 1723 года также прямо осуждает предопределение: «Но что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых, — это мы почитаем безумием и нечестьем; ибо в таком случае Писание противоречило бы само себе. Оно учит, что верующий спасается верою и делами своими и вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения, поелику ... Он ... подает просвещающую благодать ... не уничтожая свободной воли человека». Православное понимание всеведения Божия, в том числе и Его предведения о грядущих судьбах людей, никогда не отвергало свободную волю человека, его сознательное участие в своем спасении, согласно уже упоминавшейся блестящей формулировке святого Иоанна Дамаскина: «Бог все предвидит, но не все предопределяет».

Вопиющая несправедливость предопределения, его прямое противоречие Священному Писанию осознавались многими, но ни одна из ветвей современного кальвинизма официально не отвергла это учение, так же как никто не отменял православного его осуждения. Судьба этого учения показательна не только как этап исторического развития одной из ветвей Реформации, а как закономерный итог развития одного из ее основных богословских постулатов — учения о спасении верой. Последовательное его богословское развитие приводит в конечном счете не только к заблуждениям, а к выводам прямо антихристианским и бесчеловечным.

Единственным источником христианского знания Реформатская церковь также признает **Священное Писание**. Но если лютеранство все еще питает уважение к церковной традиции, то

Кальвин решительно отвергает ее авторитет, *все проверяя критерием разума.*

В эkkлезиологии реформатство также последовательно развивает идею предопределения, ибо истинная Церковь есть сообщество избранных ко спасению. Швейцарская Реформация окончательно упраздняет всякие черты церковного иерархического устройства, которые еще сохраняла Реформация германская.

Реформатская традиция признает только два таинства — **Крещение и Евхаристию**, но считает их природу чисто символической. Крещение Кальвин считал Божественным знаком прития верующего в благодатный союз с Богом, печатью его усыновления Христу.

Как уже говорилось, швейцарская Реформация окончательно отделилась от германской из-за разногласий в учении о Евхаристии, которое не получило своего логического завершения в лютеранской традиции. Лютер провозгласил независимость действия благодати от любых внешних образов ее явления, но он не решился последовательно применить этот принцип в истолковании Евхаристии. Последовательно осуществил этот принцип Кальвин, в его учении Тело и Кровь Христовы не присутствуют в веществе Евхаристии, «тело Христа не заключается в хлебе, и мы напрасно стали бы искать Его в этом земном существе; такое учение есть нечестивое суеверие». Ни пресуществления, ни лютеранского соприсутствия в кальвинизме нет, есть лишь духовное соединение со Спасителем, хлеб и вино остаются лишь символами этого соединения в Евхаристии, которая становится также символом. Истинно приобщаются Духа Божия только избранные ко спасению, для остальных причастие не имеет силы.

Особого внимания заслуживает **принцип мирского аскетизма**, который развился на почве учения о безусловном предопределении и оказал громадное влияние на социально-экономическое развитие стран, где кальвинизм получил распространение, а также западной цивилизации в целом. Косвенным результатом идеи предопределения явилось общее угнетение религиозной деятельности, любые устремления человека были парализованы предрешенностью его судьбы. С другой стороны, предопределение неизбежно порожда-

ло стремление каждого узнать о своей религиозной судьбе. Это стремление нашло ответ в принципе мирского аскетизма — о своей предопределенности ко спасению человек мог косвенно судить по мирскому преуспеянию, избранных к небесному спасению Господь благословляет процветанием в их земной жизни. Принцип мирского аскетизма обязывал человека к умножению своего благосостояния, которое, в свою очередь, воспринималось не как личное достояние человека, а как дар свыше, знак благоволения Божия. Соответственно, этот дар надлежало использовать к умножению, богатство, дарованное Богом, нельзя использовать для удовлетворения собственных нужд, происходит сакрализация накопительства, которое приобретало характер освященного труда. Нет нужды говорить о том, какую мощную религиозную мотивацию социально-экономического прогресса предоставил нарождающемуся капитализму кальвинизм.

Англиканство

Третьей значительной ветвью протестантизма является англиканство, которое зародилось на Британских островах и затем распространилось в странах бывшей Британской империи. Наибольшее распространение англиканство имеет на Британских островах, в США и Канаде, в ряде стран Центральной и Южной Африки и Азии, в Австралии и Новой Зеландии. Всего в мире насчитывается около 80 миллионов англикан, они объединены в так называемое Англиканское содружество. Каждые 10 лет высшие иерархи Англиканских церквей собираются для обсуждения наиболее важных вопросов на так называемые Ламбетские конференции. В начале XX столетия видные деятели англиканства стояли у истоков экуменического движения, англиканская «теория ветвей» стала одной из его идеологических основ.

Начало Реформации в Англии чаще всего связывают с именем Генриха VIII, но ее творцом и идеологом был его современник — **архиепископ Кентерберийский Томас Кранмер**. Становление в первой половине XVI столетия англиканской ветви Реформации в силу исторических условий существенно отличалось по своему характеру от зарождения германской и швейцарской ветвей. Если

в Европе Реформация шла преимущественно «снизу», то в Англии она началась «сверху», что отразилось на ее сравнительном консерватизме и сохранении иерархического устройства церкви. Кроме того, английская Реформация запоздала во времени по сравнению с европейской и приняла смягченный характер компромисса между католичеством и Реформацией, хотя в дальнейшем он все более размывался под натиском крайнего, преимущественно кальвинистского протестантизма.

Символических книг Англиканской церкви немного по сравнению с другими протестантскими исповеданиями. Их часто отличает некая намеренная богословская неопределенность, ибо они были составлены в эпоху религиозного противоборства как выражение, скорее, компромисса, чем принципа, и отражают общую двойственность англиканского вероучения.

Прежде всего это так называемые «39 артикулов Англиканской церкви», которые представляют собой позднейшую редакцию составленного Т. Кранмером на основе «Аугсбургского исповедания» и некоторых положений кальвинизма изложения англиканского вероучения. Окончательно они были утверждены лишь в 1571 году и представляют собой краткое изложение основ англиканского вероисповедания. Несомненное значение для веры и жизни всех англикан представляет так называемая «Книга общих молитв», содержащая порядок англиканского богослужения. После ряда редакций ее окончательное утверждение состоялось в 1661 году, и до сих пор она остается символом церковного единства всего Англиканского содружества. Третьей символической книгой является «Англиканский катехизис», окончательно сложившийся к 1604 году. Хотя англиканство сохраняет уважение к преданию Церкви, частично признает и использует его, но, как и все протестантские исповедания, оно отрицает его вероучительное достоинство, равное Священному Писанию, ибо по утверждению 6-го артикула англиканского исповедания: «Священное Писание содержит в себе все необходимое для спасения».

В учении о первородном грехе англиканство в основном следует лютеранскому воззрению на природу человека после грехопадения, первородный грех «есть порча и повреждение природы

каждого человека, естественно от Адама происходящего <...> вследствие чего каждый человек по природе своей склонен ко злу», так что «сам по себе не может творить добрых дел, угодных Богу».

В сотериологии англиканское вероучение повторяет общее представление Реформации о том, что **в спасении человека действует только Бог**, Его благодать совершает спасение вне содействия спасаемого. Как гласит об этом 11-й артикул англиканского исповедания, «мы оправдываемся пред Богом только заслугами Иисуса Христа чрез веру, а не нашими добрыми делами». Хотя англиканское вероучение усвоило учение кальвинизма о предопределении, но оно значительно смягчило его и придало смысл предведения Божия о судьбах человеческих.

Достоинство таинств в англиканстве принадлежит **только Крещению и Евхаристии**, это таинства евангельские, остальные есть таинства церковные и не могут считаться полноценными, хотя в этом ряду особое значение сохраняется за таинством священства. Англиканство более удерживает смысл таинств как особого действия благодати Божией, 25-й артикул англиканского вероизложения гласит, что «таинства, установленные Христом, не простые <...> символы <...> вероисповедания христианина, но они <...> действительные знаки благодати и благословения Божия к нам, чрез которые Бог невидимо действует на нас <...> укрепляет <...> нашу веру в Него».

Англиканское понимание Евхаристии, подобно лютеранству, отличается внутренней противоречивостью. Так, согласно 28-му артикулу англиканского вероисповедания, «пресуществление (или изменение хлеба и вина в таинстве Господнем) не может быть доказано Священным Писанием <...> Тело Христово преподается, приемлется <...> в Евхаристии небесным, духовным образом <...> хлеб и вино по-прежнему остаются в их <...> естественной сущности». **Отрицание пресуществления Святых Даров**, однако, не означает их полной неизменности в таинстве, но **изменение происходит не в природе хлеба и вина Евхаристии, а в отношении к ним Тела и Крови Спасителя**. Эта перемена происходит через освящение Святых Даров силою Святаго Духа в священно-

действию законно поставленного священника, но она происходит духовно и состоит в том, что Тело и Кровь Христовы соединяют свое неизреченное присутствие с хлебом и вином, вместе с которыми и преподаются причастникам. Хлеб и вино Евхаристии становятся Телом и Кровию в том смысле, что воспринимают достоинство, силу и действие Тела и Крови Христовых через единение своих качеств с существенными качествами Тела и Крови Спасителя, причем их духовное присутствие воспринимается реально, по выражению «Англиканского катехизиса», «Тело и Кровь Христовы истинно и действительно взимаются <...> верующим на вечери Господней». Такая неопределенность типична для англиканского богословия и допускает сосуществование достаточно широкого круга мнений на этот счет.

Англиканская церковь сохраняет общее для всей Реформации отрицание жертвенного значения Евхаристии. 31-й артикул ее вероизложения гласит: «Жертва Христова, однажды принесенная, есть жертва, <...> удовлетворяющая за все грехи <...> мира <...>, и нет другого удовлетворения за грех как только та одна. Поэтому мысль о жертвах, приносимых во время литургии, <...> есть опасный обман».

Как уже говорилось, черты таинства в англиканской традиции также сохраняет священство. Трехчинная иерархия епископского, священнического и диаконского чинов остается отличительной особенностью англиканства, которую оно унаследовало от Римско-Католической Церкви, причем сохранилась не только церковная иерархия, но и сама идея апостольского преемства, совершенно чуждая большинству протестантских исповеданий.

Вопрос о **действительности апостольского преемства** в англиканстве стоит в тесной связи с историей отношений Англиканских церквей Англии и Америки с Православием, прежде всего с Русской Православной Церковью. Эти связи особенно оживились на рубеже XIX–XX столетий, речь шла даже о возможном воссоединении англикан с Православием, в дискуссиях по этому вопросу принимали участие виднейшие богословы Русской Церкви. По вполне объективным причинам воссоединение оказалось невозможным, но взаимная благожелательность в отношениях анг-

ликан и православных осталась, и после революции англикане были в числе тех, кто последовательно поддерживал Русскую Церковь в годы гонений. К сожалению, последние решения в пользу женского священства серьезно осложнили отношение Православия к Англиканской церкви.

Вопрос, который в конце XIX века предстояло решить богословию Православной, Католической и Англиканской Церквей, заключался в определении подлинности апостольского преемства англиканской иерархии, но его разрешение потребовало разработки целого ряда исторических, а также богословских проблем, связанных с учением о Церкви и таинствах.

Предыстория вопроса начинается 17 декабря 1559 года, когда состоялось рукоположение архиепископа Кентерберийского Матфея Паркера, от которого ведет свое начало вся современная англиканская иерархия. Он был рукоположен четырьмя англиканскими епископами, из которых два имели апостольское преемство рукоположения по римско-католическому чину, а два были рукоположены по новому англиканскому чину, но архиепископом Т. Кранмером, который имел действительное рукоположение по римско-католическому чину, но был отлучен от Католической Церкви.

Приговор Римско-Католической Церкви был вынесен в сентябре 1896 года буллой Льва XIII, которая признавала недействительными все рукоположения Англиканской церкви, совершенные по ее реформированному чину, так как в них не сохранилась необходимая установленная форма священнодействия.

Православное богословие в решении этого вопроса исходило из преимущественного значения его вероучительной, содержательной стороны перед формальной. По словам профессора В. В. Болотова, «не исключая возможности признать действительность» англиканской иерархии, «необходимо <...> убедиться в ее правоверии, православии», то есть в данном случае истинность апостольского служения определяется в конечном счете содержанием веры. Православное понимание взаимозависимости благодатной и вероучительной составляющих церковной жизни выразил один из исследователей этого вопроса профессор И. П. Соколов:

«В своих официальных вероизложениях Англиканская церковь не признает священство таинством и не учит о приношении на Евхаристии истинной умилолюбивительной Жертвы. <...> Вопрос об англиканской иерархии есть вопрос о том, какие следствия должны иметь эти заблуждения для действительности посвящений этой церкви».

Общее заключение православного богословия к началу нашего столетия сводилось к необходимости уяснения догматического учения Англиканской церкви для решения вопроса о действительности ее иерархии. Определение по этому вопросу было принято на **Всеpravославном совещании** Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей, состоявшемся в Москве в **1948 году**. Хотя это совещание проводилось под явным политическим влиянием, но возможность всеpravославного согласия была использована для решения вопроса об англиканской иерархии.

Суть его выражает резолюция «Об англиканской иерархии»:

«1. Вероучение, содержащееся в “39 членах” Англиканской церкви, резко отличается от <...> вероучения и предания <...> Православной Церкви; а между тем решение вопроса о признании действительности англиканской иерархии должно прежде всего иметь в своей основе согласованное с Православием учение о таинствах. <...>

3. Со всем вниманием и симпатией относясь к современному нам движению <...> многих представителей англиканства, направленному к восстановлению <...> общения верующих Англиканской церкви с Вселенской Церковью, мы определяем, что современная англиканская иерархия может получить от Православной Церкви признание благодатности ее священства, если между Православной и Англиканской Церквами установится формально выраженное <...> единство веры и исповедания...»¹

К сожалению, изменения в практике и вероучении Англиканских церквей, произошедшие в течение последних десятилетий, еще более отдалили их от вероучения Православной Церкви.

¹ Цит. по: Воронов Л.А., *прот.* Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки. Богословские труды. № 3. С. 81.

Епископальная церковь в США практикует женское священство уже несколько десятков лет, в 1994 году аналогичное решение было принято церковью Англии.

Хотя основное стремление отцов англиканства было избежать крайностей как католичества, так и протестантизма, но их детище получилось внутренне неустойчивым, склонным к распаду. Неопределенность вероучения Англиканской церкви дала свободу развитию противоположных течений. В церкви Англии традиционно сосуществуют две основные группировки: «Высокая церковь», сохранившая остатки церковной традиции, а также «Широкая церковь» и «Низкая церковь», где преобладают протестантские взгляды.

Экуменическое движение

Экуменическое движение стало, очевидно, самым значительным событием в развитии западного христианства в XX веке. Оно родилось из общего для всех христиан ощущения противоестественности разделения христианского мира. То, что оно зародилось в протестантской среде, вполне объяснимо тем, что именно протестантский мир острее всего ощущал свою церковную недостаточность, отделенность от вселенской полноты.

Это стремление к преодолению христианских разделений выразилось в единственно приемлемой для протестантского вероисповедания форме, в виде так называемой «теории ветвей». Согласно этой теории, существовавшая издревле единая христианская Церковь в своем развитии разделилась на многие направления, или ветви, каждая из которых в равной мере сохраняет связь с первохристианским наследием, которое составляет ствол этого общехристианского древа. Дробление христианского мира закономерно и не несет в себе ущерба, оно является проявлением полноты и многообразия христианской жизни. Соответственно, грядущее единение христиан должно включать в себя все проявления этого разнообразия, ибо каждая ветвь составляет полноценную часть общехристианского наследия.

Естественно, что такая попытка церковной легализации уклонов от наследия неразделенной Церкви никогда не пользовалась

признанием ни в Православии, ни в католичестве. Обычно обоснованием православного участия в экуменическом движении служат слова Спасителя из Евангелия от Иоанна «да будут в Нас едино, да уверует мир» (Ин. 17, 21), а также многочисленные высказывания Священного Писания и святых отцов. Долг единения довлеет над всем христианским миром, и прежде всего над православным, и он остается необходимым условием полноценности нашего свидетельства миру. Вопрос заключается в том, согласны ли с евангельской заповедью единства богословские взгляды, которые фактически оправдывают нарушение этой заповеди? Можем ли мы ради следования долгу единения признать равное достоинство правой веры и уклонения от нее? Православие не может не стремиться к единению христиан, но не может и принять тот образ единства, который несет в себе современное экуменическое движение. Сами основы участия в экуменическом движении Православных Церквей изначально и по сути отличаются от протестантского обоснования экуменизма, ибо цель Православия — свидетельство истины инославию, цель инославия — единство любой ценой.

Первым шагом в становлении экуменического движения считается Всемирная миссионерская конференция, состоявшаяся в 1910 году в Эдинбурге. Причина того, что именно с миссией связаны первые попытки христианского единения, очевидна, ибо его отсутствие остается самым очевидным соблазном для тех, кто обращается ко Христу. Конференция в Эдинбурге была призвана разрешить противоречия, неизбежно возникавшие между различными протестантскими миссионерами в колониальных странах, когда их взаимная критика ослабляла успех миссии.

Одновременно с Эдинбургской конференцией, в которой приняли участие многие будущие видные деятели экуменического движения, например Д. Мотт, У. Темпл, стремление к объединению всех христиан проявилось в Соединенных Штатах. В том же 1910 году в Американской епископальной церкви была создана комиссия по подготовке Всемирной конференции по вопросам веры и устройства Церкви.

Дальнейшему развитию экуменизма помешала Первая мировая война, но ее потрясения послужили стимулом к новым попыткам

объединить христиан и превратить экуменическое движение из межпротестантского в общехристианское. В 1919 году группа экуменически настроенных представителей американских протестантских церквей посетила Ватикан, но их визит закончился безрезультатно. Общее отношение Римско-Католической Церкви оставалось в лучшем случае настороженно выжидательным, и в 1928 году оно было закреплено энцикликой Пия XI «Души смертных», которая гласила: «Католики ни в коем случае не могут одобрить этих попыток, основанных на ложной теории, что все религии более или менее хороши и здравы <...> Церковь изменила бы своему назначению, приняв участие в панхристианских мероприятиях <...> Ни под каким видом католикам не дозволяется вступать в подобные предприятия или же им способствовать».

Отношение православного мира к экуменизму с самого начала отличали две основные черты: с одной стороны, в нем явно ощущалось искреннее стремление содействовать всеми силами единению христиан и была надежда, может быть наивная, просветить светом православной веры мир протестантский. С другой стороны, православное отношение к экуменическому движению слишком часто оказывалось противоречивым, и эта непоследовательность пагубно сказывалась как на общехристианском авторитете Православия, так и на внутривославных отношениях.

Примером такой противоречивости может служить известное «Окружное послание» Константинопольского Патриархата 1920 года. Отношение Православия к инославному миру всегда было догматически обусловленным, оно исходило из первостепенного значения вероучительного согласия в любом взаимообщении с инославием. К сожалению, «Окружное послание» 1920 года являет пример как минимум двусмысленного отношения к этому правилу, неукоснительно соблюдавшемуся в течение столетий. В тексте послания мы читаем, что «имеющиеся между различными христианскими Церквами догматические различия не исключают их сближения и взаимного общения и <...> таковое сближение <...> необходимо и даже полезно для <...> каждой Поместной Церкви и всей христианской Полноты, а также для подготовки и более

легкого проведения <...> благословенного соединения <...> Ибо, если даже и возникнут на почве старых предубеждений, привычек и претензий возможные затруднения, многократно в прошлом срывавшие дело союза ... они не могут и не должны служить непреодолимым препятствием»¹. Этот документ не может идти ни в какое сравнение с догматическими посланиями Восточных патриархов XIX века, следует также сказать, что он излагает только мнение Константинопольской Церкви и не имеет полноты авторитета всего православного Востока.

Через несколько лет основы возможного православного участия в экуменическом движении были с гораздо большей последовательностью изложены в Заявлении православных участников конференции «Вера и устройство Церкви», состоявшейся в 1927 году в Лозанне. Оно было подписано представителями почти всех Православных Поместных Церквей, и в нем, в частности, определялось, что «в вопросах веры и религиозного сознания в Православной Церкви неуместен никакой компромисс» и «где нет общности веры, не может быть общения в таинствах»².

Потрясения революции не позволили Русской Церкви оказать должное влияние на отношение православного мира к экуменическому движению. Единственной возможностью такого влияния было участие русской церковной эмиграции в его становлении в 20–30-е годы XX века. Многие богословы русского Зарубежья вдохновлялись вполне искренними надеждами на успех православного свидетельства инославному миру, который тогда еще сохранял основы христианского образа жизни, а также стремились привлечь внимание Запада к трагедии Русской Церкви.

В 20-е годы оформились два основных течения: «Вера и устройство Церкви» под руководством англиканских епископов Ч. Брента и У. Темпла и «Жизнь и деятельность», которое возглавлял лютеранский архиепископ Н. Седерблом. Эти движения существенно различались во взглядах на пути достижения единства

¹ Окружное послание Вселенского Патриархата 1920 года. Православие и экуменизм. М., 1998. С. 69.

² Заявление православных участников на Первой всемирной конференции «Вера и церковное устройство». Православие и экуменизм. М., 1998. С. 78–79.

христиан, и различия оказались столь существенными, что сохранили свое значение и после объединения их во Всемирный совет церквей.

Движение «Вера и устройство Церкви» считало подлинной и высшей целью экуменического движения единство веры всех христиан, на основе которого можно преодолеть все остальные разногласия. Показательно, что православное участие в становлении экуменического движения было более всего связано с движением «Вера и устройство Церкви».

Наоборот, движение «Жизнь и деятельность» исходило в своей идеологии из невозможности скорого достижения единства в вере и поэтому стремилось к объединению усилий всех христиан в их практической деятельности, которая будет способствовать преодолению вероисповедных разногласий, как гласил лозунг «Жизни и деятельности»: «Вера разъединяет, дела объединяют». Таким образом, «Вера и устройство» было более богословским движением, а «Жизнь и деятельность» — практическим, и поиски согласия между этими направлениями продолжались в течение межвоенных десятилетий.

Кроме этого следует упомянуть Международный миссионерский совет, история которого восходит к Эдинбургской конференции 1910 года. После создания Всемирного совета церквей он ассоциировался, а затем и полностью объединился с ним.

В 1938 году был создан подготовительный комитет Всемирного совета церквей, но развитие экуменизма снова прервала мировая война. После ее окончания вновь, как и после Первой мировой войны, обострилось чувство ответственности христианского мира за произошедшее и необходимости единения ради сохранения мира. В первые послевоенные годы Европа жила стремлением восстановить и заново утвердить братство человеческого рода, подорванное двумя мировыми войнами, и христианский образ такого братства как нельзя более соответствовал чаяниям народов.

В этой атмосфере **в 1948 году в Амстердаме** состоялась первая учредительная **Ассамблея Всемирного совета церквей**, в который вошли около 150 Церквей и церковных организаций, преимуще-

ственно протестантских. На этой Ассамблее произошло слияние «Веры и устройства Церкви» и «Жизни и деятельности», а затем к ним присоединился Международный миссионерский совет. В ее ходе были заложены основы идеологии и организации ВСЦ, хотя потом они подвергались существенным изменениям. Из Православных Церквей в работе Амстердамской ассамблеи участвовали только Константинопольская и Элладская Церкви, русское зарубежье было представлено в основном Свято-Сергиевским богословским институтом в Париже.

Почти одновременно в Москве проходило Всеправославное совещание Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей, которое представляло большую часть православного мира. Критическое отношение Совещания к экуменизму известно, и часто это объясняется давлением Советского государства, уже вступившего в холодную войну. В этом есть значительная доля правды, но фактом остается то, что православная критика ВСЦ, отраженная в документах Совещания, возымела прямое действие на дальнейшее развитие этой организации.

Ее итогом стало принятие в **1950 году** так называемой **Торонтской декларации**, которая до сих пор остается одним из основополагающих документов Всемирного совета церквей. Декларация была составлена при решающем участии выдающихся православных богословов протоиерея Георгия Флоровского, митрополита Фиатирского Германа, профессора Г. Алевизатоса и др. Прежде всего декларация определяет, что «Всемирный совет церквей не является и никогда не должен стать сверх-Церковью. Цель Всемирного совета церквей <...> способствовать изучению и обсуждению вопросов единства Церкви». Крайне важным для Православных Церквей было заявление о том, что членство в ВСЦ «не означает, что каждая Церковь должна признавать другие Церкви, входящие в Совет как Церкви в полном и подлинном смысле этого слова», кроме того, было выражено обязательство Церквей-участниц «оказывать помощь друг другу в случае необходимости и воздерживаться от таких действий, которые не совместимы с братскими отношениями», иными словами, от прозелитизма, от которого страдали прежде всего Православные Церкви. Торонтская декла-

рация также официально подтвердила, что «ни в коем случае ни одна Церковь не может и не будет принуждаться к принятию решений, противоречащих ее убеждениям»¹.

Русская Православная Церковь и вместе с ней большинство славянских Церквей вступили в ВСЦ на III Ассамблее в Нью-Дели в 1961 году. Очевидно, что за этим шагом стояло стремление Советского государства к распространению своего влияния в мире, хотя, с другой стороны, участие в экуменическом движении давало нашей Церкви возможность противостоять нараставшему в те годы атеистическому давлению.

Следует также признать, что своим участием Русская Церковь обеспечила весьма существенные изменения в вероисповедании ВСЦ, в частности, в его базис или основу вероисповедания была внесена так называемая «троичная формулировка», или именование Лиц Святой Троицы. Новая редакция базиса гласила, что «Всемирный совет церквей является содружеством Церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем согласно Священному Писанию и поэтому ищущих совместного исполнения общего для них призвания во славу единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа».

После принятия II Ватиканским Собором декрета «Об экуменизме», утвердившего, хотя и со значительными оговорками, что «в экуменическом делании верные католики несомненно должны заботиться о разъединенных с ними братьях», наметилось изменение отношения к ВСЦ со стороны Римско-Католической Церкви, которое увенчалось визитом папы Павла VI в штаб-квартиру ВСЦ в Женеве в 1969 году. Католики участвуют в работе многих подразделений ВСЦ, но Римско-Католическая Церковь официально участвует только в работе комиссии «Вера и устройство Церкви», которая остается единственным собственно богословским подразделением ВСЦ.

Существенное изменение дальнейшего облика Всемирного совета церквей вскоре, однако, стала определять тенденция к постепенному угасанию богословской составляющей его деятельно-

¹ Церковь, Церкви и Всемирный совет церквей. Экклесиологическое значение Всемирного совета церквей. Православие и экуменизм. М., 1998. С. 192.

сти, ее вытеснению «практическим христианством». Это выразилось хотя бы в том, что комиссия «Вера и устройство Церкви» была низведена до положения второстепенного, хотя и уважаемого подразделения внутри ВСЦ. Дальнейшее развитие этой тенденции привело к постепенному разложению экуменического движения, очевидному в наши дни.

Самым значимым, хотя и противоречивым плодом богословского экуменизма стал документ, принятый на заседании комиссии «Вера и устройство» **в 1982 году в Лиме**. Этот документ под названием «**Крещение. Евхаристия. Священство**» является итогом многолетних трудов Комиссии и излагает совокупность богословских воззрений относительно трех таинств, основополагающее значение которых признают все участники ВСЦ.

Хотя, по словам составителей, этот документ «отображает существенное совпадение в богословских вопросах», вряд ли можно говорить о нем как о согласованной позиции, скорее, он представляет собой обобщение существующих взглядов с указанием точек соприкосновения или даже совпадения. С другой стороны, он неизбежно отражает глубинные противоречия различных исповеданий по основополагающим вопросам их вероучения и церковного устройства и оставляет достаточно много открытых вопросов. По этой причине ключевые понятия, такие как истолкование образа присутствия Тела и Крови в Евхаристии, значение апостольского преемства, вопрос о женском священстве и др., не получили в этом документе полноценного и бесспорного истолкования. Более того, заведомая двойственность формулировок позволяет вкладывать в них совершенно различные смыслы, что и произошло после опубликования этого документа. Большинство участников ВСЦ прислали свои отзывы, которые содержали совершенно противоречивые толкования его положений.

Текст, принятый в Лиме, можно в известной степени назвать вершиной того, что смогло достичь экуменическое богословие, которое выяснило все многообразие богословских представлений по основным вероучительным вопросам и предложило их в обобщенном виде вниманию всего христианского мира. Богословие экуменизма также попыталось указать пути преодоления суще-

ствующих расхождений, но преодолеть их на чисто богословском уровне оно, разумеется, не могло.

В настоящее время Всемирный совет церквей объединяет более 330 Церквей из приблизительно 100 стран. Высшим органом власти является Ассамблея ВСЦ, созываемая раз в семь лет. Ассамблея избирает Генерального секретаря ВСЦ, который осуществляет общее руководство в период между Ассамблеями. В целом руководство ВСЦ остается коллегиальным и осуществляется через Центральный комитет и Исполнительный комитет. Все рабочие органы объединяются в четыре единицы, или подразделения, каждая из которых имеет свою область работы. В первую единицу входит комиссия «Вера и устройство Церкви».

Общим ощущением последних лет стало *вырождение экуменического движения*, и это во многом соответствует истине. Очевидно, что экуменическое движение вырождается не потому, что не нужно и невозможно стремиться к единению христиан, а потому, что оно перестало стремиться к нему, это движение распадается не потому, что было экуменическим, а потому, что оно перестало им быть.

Литература

Алексеев А.А. Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб., 2012.

Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. Париж, 1948.

Бедуэлл Г. История Церкви. М., 1996.

Беркхов Л. История христианских доктрин. СПб., 2000.

Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. М., 2011.

Буйе А.О. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988.

Булгаков Сергей, прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1989.

Гонсалес Х.Л. История христианства. Т. 1–2. СПб., 2001.

Деяния Вселенских Соборов: в 4 т. СПб., 1996.

Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.

- Иларион (Алфеев), митрополит.* Православие: в 2 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016.
- Иларион (Алфеев), митрополит.* Священная тайна Церкви. Т. 1–2. СПб., 2002.
- Иларион (Алфеев), митрополит.* Христос — Победитель ада: Тема сошествия во ад в восточнохристианской традиции. СПб., 2001.
- Иоанн Кронштадтский, святой праведный.* Мысли о Церкви и православном богослужении. СПб., 1905.
- Каллист (Уэр), епископ Диоклийский.* Православная Церковь. М., 2011.
- Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М., 2009.
- Карташев А.В.* Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947.
- Карташев А.В.* История Русской Церкви: в 2 т. Париж, 1959.
- Каспер В.* Иисус Христос. М., 2005.
- Козлов М., прот.* Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2000.
- Лорци Й.* История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 1. М., 1999. Т. 2. М., 2000.
- Маграт А.* Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994.
- Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. Кн. 1–6. М., 1994–1996.
- Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
- Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Минск, 2001.
- Мень А., прот.* Сын Человеческий. М., 2014.
- Мецгер Б.* Канон Нового Завета. М., 2001.
- Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М., 1996.
- Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. М., 2012.
- Православие. Католичество. Протестантизм. М., 2009.
- Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005.
- Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.). СПб., 2002.
- Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997.
- Шафф Ф.* История христианской Церкви. Т. 1–8. СПб., 2007–2012.
- Шмеман А., протопресвитер.* Исторический путь Православия. Париж, 1989.
- Barrett C.K.* The Holy Spirit and the Gospel Tradition. London, 1947.
- Yang Y.-E.* Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel. Sheffield, 1997.

* * *

Христианская традиция, основываясь на библейском тексте, утверждает, что создание человека (Адама) как вершины всего тварного мира завершилось установлением особых отношений между Богом и его разумным творением. Адаму были положены пределы его действий, и соблюдение этих ограничений давало человеку возможность сохранять нескончаемое блаженное, богоподобное состояние в единстве со своим Создателем.

Обладая личностными характеристиками, первый человек находился в личных отношениях с Богом — совершенной Личностью, Единым и Единственным Источником бытия, Абсолютной Истиной. Делая акцент на особой близости отношений Бога и человека, книга Бытия описывает их как непрерывное общение между Создателем и Его созданием. Человек имел возможность непосредственно слышать голос *«Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня»* (Быт. 3, 8).

Данный образ, указывающий на пребывание Творца в непосредственном и постоянном диалоге с Адамом, является вместе с тем выражением подлинного боговедения, свойственного человеку в тот период.

Если применить к религиозному сознанию первых людей религиозоведческую терминологию, то необходимо сказать, что их представления были монотеистичны. Впрочем, здесь необходимо сделать важное уточнение: этот монотеизм был не абстрактным философским построением, а живым ощущением, проистекающим из личного духовного опыта.

Драма греха не только сделала Адама преступником Божественной заповеди, но и исказила его природу и помutila сознание. Один из величайших богословов Древней Церкви святитель Афанасий, архиепископ Александрийский, уподобляет произошедшее с внутренним состоянием человека после грехопадения зеркалу, которое перестало отражать Создателя. Душа, «закрыв в себе множеством столпившихся телесных вожделений, не видит уже того, что должно умопредставлять душе, а носится повсюду и видит одно то, что подлежит чувству»¹.

¹ Афанасий Великий, святитель. Слово на язычников / творения в 4 т. Т. I. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. С. 134.

Прямым следствием подобного искажения стало уклонение от богозаповеданных истин изначальной религии, возникновение политеистических культов, где Создатель Вселенной предстал пред людьми в самых разнообразных и причудливых культовых образах. В результате произошло то, что замечательно описал апостол Павел в своем послании к римлянам: *«Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки»* (Рим. 1, 25).

Форм политеизма (многобожия) на протяжении истории человечества существовало великое множество. Однако в данном случае наша задача будет состоять не в том, чтобы описать все имевшие место на земле религиозные феномены, а охарактеризовать наиболее распространенные и активные в своих проявлениях религии. И для того, чтобы иметь возможность дать представителям этих традиций ответ о своей вере *с кротостью и благоговением* (1 Пет. 3, 15), необходимо ясно представлять основные вехи в истории религиозной традиции, а также содержание ее ключевых доктрин, ритуальных и этических норм.

Христиане, будучи наследниками и хранителями богозаповеданной веры, открытой во всей возможной для нас полноте Господом Иисусом Христом, вместе с тем не являются единственными представителями традиции, восходящей через Ветхий Завет к изначальному монотеизму. Прежде чем приступить к рассмотрению политеизма, следует сказать о двух ключевых религиях, вместе с христианством имеющих отчасти общий ветхозаветный корень. Это иудаизм и ислам. Об этих религиях и пойдет речь далее.

Глава 2. ИУДАИЗМ

Еврейство: религия и культура

Иудаизм — национальная религия еврейского народа, самым тесным образом связанная с его историей и культурой¹.

Термин, обозначающий данную религиозную традицию, — «иудаизм» (др.-греч. Ἰουδαϊσμός) — появляется в эллинистический период. В частности, во II Книге Маккавеев² он используется в качестве наименования веры евреев в противовес эллинистическому мировоззрению, включавшему в себя религиозные представления греко-римского мира.

Иудаизм — живая и динамично развивающаяся религия. Ее корни, как и корни христианства, уходят в ветхозаветную традицию. Однако ключевым вопросом, служащим водоразделом между иудаизмом и христианством, является отношение к личности Иисуса из Назарета. Все христианские конфессии принимают Его в качестве Обетованного Мессии, Сына Божия и Искупителя гре-

¹ «Ни иудаизм не может существовать без евреев, ни евреи без иудаизма. <...> Для евреев, как для народа в целом, религиозно-культурное наследие является особенно важным по той причине, что на протяжении долгого времени они были лишены других основополагающих элементов коллективного существования — территории, государственности, языка» (*Барон Сало У. Социальная и религиозная история евреев*: в 18 т. Т. I. М., 2012. С. 19–20).

Барон Сало Уиттмайер (1895–1989) — выдающийся исследователь истории иудаизма и истории еврейства. Его труд «Социальная и религиозная история евреев» и по сей день является крупнейшим и наиболее значительным научным трудом по истории еврейского народа. Создал новую историософскую концепцию, в соответствии с которой вся еврейская история не сводится лишь к гонениям, преследованиям и постоянной скорби о жертвах этих гонений, но выражает главное качество еврейского народа — способность в любых исторических условиях сохранить свою идентичность, выжить и добиться успеха вопреки испытаниям и трудностям.

² См.: *«И о явленных с небесе бывших благомужествовавшим чудейства ради любочестно, яко всю страну мали суще опустошаху, и варваров множество прогоняху»* (2 Мак. 2, 22).

хов человечества, в то время как иудаизм принципиально отрицает данный подход.

Во многом это обусловлено специфическим для иудаизма пониманием последствий Эдемской трагедии и возможностей их преодоления.

Христианство, основываясь на повествовании книги Бытия, настаивает на радикальном изменении, произошедшем не только в отношениях между Богом и Адамом, но и в самой человеческой природе. Тление проникло во все составы нашего естества: оно оказалось подвержено распаду, и энтропия стала его приобретенным неотъемлемым свойством. Это глобальное повреждение не могло быть изменено покаянием, признанием вины и даже самой искренней просьбой о прощении. Как говорит об этом святитель Афанасий, архиепископ Александрийский, «покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи. Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тления, то прекрасно было бы покаяние»¹.

Греховность как искажение, коррозия природы стали отныне достоянием всех потомков Адама. Христианство называет это явление «первородным грехом». Эта, как бы сказали святые отцы, тленность передается из поколения в поколение и является прямым следствием грехопадения, преступления воли Творца и разрыва с Источником жизни. Об этом очень точно и ярко говорится в текстах Нового Завета: «*Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили*» (Рим. 5, 12).

Свершившаяся катастрофа требовала непосредственного Божественного вмешательства, вхождения Бога в саму ткань человеческой истории, человеческого бытия, человеческой природы. Как указывает святитель Григорий Богослов, «мы возымали нужду в Боге воплотившемся и умирщвленном, чтобы нам ожить. С Ним

¹ Афанасий Великий, святитель. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти / творения в 4 т. Т. I. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. С. 200.

умерли мы, чтобы очиститься, с Ним воскресли, потому что с Ним умерли; с Ним прославились, потому что с Ним воскресли»¹.

Именно это и совершает Сын Божий, принявший человеческое естество, ставший во всем такими же, как мы, кроме греха, пострадавший и снисшедший до самой смерти, чтобы проложить нам путь к Воскресению. Без этого подвига невозможно преодоление трагизма бытия. И только последуя Христу, приобщившись Его мистическому Телу — Церкви Господней, мы вслед за Ним обретаем победу над грехом, тлением и смертью. Эта победа будет абсолютной в эсхатологической перспективе, после Второго пришествия Спасителя.

Иудаизму совершенно чуждо представление о природных последствиях Адамова грехопадения. В одном из наиболее авторитетных изданий по истории еврейского народа, его вере и обычаях принципиально критикуется христианская позиция и прямо указывается:

«В христианской теологии вся эта история с неповиновением была объявлена первородным грехом, которым отмечено с рождения все человечество. Но евреи никогда не трактовали ее подобным образом. <...> Древнейшие представления о человеческой природе не имеют ничего общего с христианской концепцией первородного греха. Скорее, Тора предполагает, что зло и эгоизм более естественны для человека, чем добро и альтруизм»².

Иудаизм отказывается воспринимать грехопадение первых людей как катастрофу вселенского масштаба и, соответственно, не считает ее следствием произошедшее изменение человеческой природы. Выстраивание правильных, должных отношений с Богом мыслится через неукоснительное исполнение богоустановленных норм, которые объединены общим наименованием Закона. Иначе говоря, через соблюдение заповедей, являющихся выражением Завета, то есть правового договора между Богом и человечеством, действующим в лице избранного народа, происходит восстанов-

¹ Григорий Богослов, святитель. Слово 45. На Святую Пасху // Григорий Богослов, святитель. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 218.

² Телушкин Иосеф, раби. Еврейский мир. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2012. С. 14–15.

ление связи Творца и Его разумного создания. Человек становится праведным и достойным Божественной любви и покровительства.

Для носителя подобных идей нет нужды во Христе, Искупителе и Спасителе человечества, восстановившем в Самом Себе целостность человеческого естества и в Своей Божественной личности соединившем человеческую природу с Божественной.

Показательно, что подобные глубинные, непреодолимые никакими интеллектуальными дискуссиями противоречия обнаружились уже на заре существования Церкви. Именно подобный подход в свое время жестко критиковал апостол Павел, настаивая на том, что *«делами закона не оправдается пред Ним [то есть перед Богом. — Примеч. прот. О. К.] никакая плоть»* (Рим. 3, 20), и подчеркивая, что *«если законом оправдание, то Христос напрасно умер»* (Гал. 2, 21).

Устами этого проповедника Евангельской истины был вместе с тем засвидетельствован и главный смысл всех ветхозаветных ритуальных установлений: *«Закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою»* (Гал. 3, 24).

Перечисленные фундаментальные различия между христианским и иудейским пониманием человека, его грехопадения и нынешнего состояния, а также личности и значения Иисуса с очевидностью демонстрируют огромную пропасть, лежащую между двумя религиями, укоренными в ветхозаветном откровении. И противоречия между ними — это не какой-то «семейный конфликт» внутри широкой авраамической традиции, а показатель двух принципиально разных взглядов на человека, мир и его Создателя.

Более того, развитие иудаизма как на заре нашей эры, так и в эпоху Средневековья и даже в Новое и Новейшее время происходило во многом в качестве антитезы христианству.

Поэтому, несмотря на очевидную связь национальной религии евреев с ветхозаветной религией, нет оснований для их полного отождествления. Можно сказать, что иудаизм во многом основывается на антихристианском прочтении и интерпретации ветхозаветного текста, соединенной с продолжающимся ожиданием

прихода Мессии, Который должен, по представлениям иудеев, возглавить еврейский народ, избавив его от всех возможных невзгод, и даровать ему особые царственные привилегии в грядущем всемирном царстве.

Современный иудаизм воспринимается значительной частью его адептов в качестве национальной культурной матрицы, способа этнической самоидентификации, что особенно проявляется в секулярной еврейской среде. В таком случае это понятие употребляется не только как имя религиозного учения, тем более что внутри данной традиции существует множество направлений (конфессий), зачастую радикально отличающихся друг от друга. Понятие «иудаизм» часто используется и для обозначения национальной культуры и ментальности.

От начала истории еврейского народа до «конца дней»

Проблема периодизации истории еврейского народа

Для понимания истории иудаизма необходимо составить представление о ключевых этапах развития религиозной традиции иудаизма. Поскольку речь идет о духовном пути народа, будет разумным опираться на хронологическую схему, сформулированную человеком, чей духовный авторитет не подвергается сомнению среди единоверцев.

Наиболее показательной представляется периодизация, предложенная знаменитым учителем, великим мудрецом и каббалистом пражским раввином **Иегудой Ливо бен Бецалелем** (1525–1609). Он выделял в религиозной истории еврейского народа три эпохи¹:

- 1) *Геулла* (с ивр. «избавление»): от исхода из Египта и до разрушения Первого храма;
- 2) *Галут* (с ивр. «изгнание»): от разрушения Первого храма до строительства Третьего храма;
- 3) *Вторая Геулла* («в последние дни») (ср.: Быт. 49, 1): от прихода Машиаха (Мессии) и возведения Третьего храма.

¹ См.: Дункевич С. Евреи, иудаизм, Израиль. Т. I. М.: МИК, 2011. С. 286.

Данная периодизация есть замечательный образец священной истории. Она оформлена в виде базовых сакральных образов, содержит отсылку к библейским сюжетам, простирается в будущее и не имеет окончания в хронологической перспективе.

Поскольку первая из перечисленных эпох является библейской, ее события описываются в книгах Ветхого Завета и служат предметом изучения соответствующих наук. Здесь нам необходимо кратко остановиться на специфике структуры и содержания так называемой «Еврейской библии», называемой иудеями «Танах», а также соотнести названия книг с теми, что приняты в Православии¹.

Сразу следует оговориться, что Танах не имеет в себе тех книг, которые в православных изданиях Ветхого Завета именуется «неканоническими». Соотношение же наименований, порядка и рубрикации остальных текстов можно увидеть в следующей таблице.

Разделы	Подразделы	Еврейское название книг (перевод)	Русское название книг
Тора (Закон)		Берешит (В начале)	Бытие
		Шмот (Имена)	Исход
		Ва-йикра (И воззвал)	Левит
		Бе-мидбар (В пустыне)	Числа
		Дварим (Слова)	Второзаконие
Невиим (Пророки)	Ранние пророки	Иехошуа бин Нун (Иисус сын Навина)	Книга Иисуса Навина
		Шофтїм (Судьи)	I и II Книги судей
		Сефер Шмуэль (Книга Самуила)	I и II Книги Царств
		Сефер млахим (Книга Царей)	III и IV Книги Царств

¹ О Танахе см. также параграф «Ключевые книги иудаизма».

Разделы	Подразделы	Еврейское название книг (перевод)	Русское название книг
	Поздние пророки	Иешаяху (Исайя)	Книга пророка Исайи
		Ирмеяху (Иеремия)	Книга пророка Иеремии
		Иехезкель (Иезекииль)	Книга пророка Иезекииля
		Хошеа (Осия)	Книга пророка Осии
		Иоэль (Иоиль)	Книга пророка Иоиля
		Амос (Амос)	Книга пророка Амоса
		Овадий (Авдий)	Книга пророка Авдия
		Иона (Иона)	Книга пророка Ионы
		Миха́ (Михей)	Книга пророка Михея
		Нахум (Наум)	Книга пророка Наума
		Хаваккук (Аввакум)	Книга пророка Аввакума
		Цфания (Софония)	Книга пророка Софонии
		Хаггай (Аггей)	Книга пророка Аггея
		Зхария (Захария)	Книга пророка Захарии
		Мал'ахи (Малахия)	Книга пророка Малахии
Ктувим (Писания)		Тхиллим (Славословия)	Псалтирь
		Сефер мишлей (Книга притчей)	Притчи Соломона
		Иов (Иов)	Книга Иова
		Шир ха-ширим (Песнь песней)	Песнь песней Соломона

Разделы	Подразделы	Еврейское название книг (перевод)	Русское название книг
		Тхиллим (Славословия)	Псалтирь
		Сефер мишлей (Книга притчей)	Притчи Соломона
		Иов (Иов)	Книга Иова
		Шир ха-ширим (Песнь песней)	Песнь песней Соломона
		Рут (Руфь)	Книга Руфи
		Эйха («Как!»)	Плач Иеремии
		Кохелет («Собирающий»)	Книга Екклезиаста или Проповедника
		Эстер (Эсфирь)	Книга Есфири
		Даниэль (Даниил)	Книга пророка Даниила
		Эзра (Ездра)	Первая книга Ездры
		Нехемья (Неемия)	Книга Неемии
		Диврей ха-ямим (Книга хроник) I и II	I и II книги Паралипоменон

Последний период — *Вторая Геулла* — представляет собой краткую формулу эсхатологических чаяний еврейства.

Но наиболее важной для понимания иудаизма и в собственном смысле слова исторической является вторая эпоха — эпоха *Галут*. Она, в свою очередь, чрезвычайно обширна. Однако данная эпоха принципиально значима для изучения, поскольку именно в это время формируется иудаизм как антитеза христианству. Поэтому ее можно назвать периодом от возникновения христианства (хотя формально она начинается на несколько десятилетий позднее) до сего дня.

Современные исследователи еврейской истории делят этот временной отрезок на несколько отдельных периодов¹:

I. Талмудический период (от разрушения Иерусалима в 70 г. н. э. до VI в.);

II. Раввинистический (постталмудический) период (VII–XIX вв.);

III. Современная эпоха, или эпоха Третьего храма (XIX в. — по наст. вр.).

Талмудический период (от разрушения Иерусалима в 70 г. н. э. до VI в.)

В данную эпоху происходит письменная фиксация и постепенная формализация «*предания старцев*» (см.: Мк. 7, 3). Это предание, вызревшее в среде «*книжников и фарисеев*» и представляющее собой комплекс устных толкований Моисеева Закона, а также правоприменительных норм.

Еврейская государственность на рубеже нашей эры

Начиная со II века до н. э. набирает силу народное движение за восстановление еврейской государственности. Ярким эпизодом национально-освободительного движения явилось восстание под предводительством лидеров из жреческого рода **Хасмонеев**, к которому, в частности, принадлежало семейство **Маккавеев** (см. Книги Маккавеев). Свободолюбивые устремления отчасти увенчались успехом: еврейское государство, не восстановив полностью суверенитета, просуществовало вплоть до 70-х годов н. э.

Ко времени жизни Иисуса Христа в среде национальной элиты евреев складывается сложная система обрядовых предписаний и запретов, многие из которых подвергались осуждению Спасителем. Достаточно вспомнить, например, ритуальное омовение посуды (см.: Мк. 7, 4), практику переноса финансовой ответственности с содержания престарелых родителей на внесение пожертвований на нужды Иерусалимского храма (см.: Мк. 7, 11), церемониальное

¹ См.: Дункевич С. Евреи, иудаизм, Израиль. Т. I. М.: МИК, 2011. С. 19.

соблюдение субботы (см.: Лк. 13, 14–15) и др. В религиозной жизни акцент зачастую нарочито делался на внешних формах поведения, поскольку сам вид иудея должен был служить воплощением идеи отделенности, избранности народа еврейского и каждого конкретного его представителя. Обращаясь с критикой к духовным лидерам иудейского народа, Христос именовал данные установления «преданием», противопоставляя его Божественным заповедям¹.

В последние столетия до нашей эры книжники, трудившиеся при Иерусалимском храме, постепенно записывают эти предания. Подобные записи стали со временем зерном, из которого вырос **Талмуд** (с ивр. «исследование», «изучение») — одна из важнейших книг иудаизма, воспринимаемая как **Устный Закон**, дополняющий и интерпретирующий Закон Письменный.

В **66 году н. э.** вспыхнуло **Первое Иудейское восстание**², направленное против власти римлян и закончившееся в 71 году тотальным разгромом повстанцев. Ключевым этапом военных действий стала осада Иерусалима и его захват в **70 году** войсками под командованием будущего римского императора Тита. Именно в это время произошли события, оказавшие огромное влияние на формирование религиозности, характерной для еврейского рассеяния последующих столетий.

Центральную роль в этих событиях сыграл **Иоханан бен Заккай** — авторитетный законоучитель, оказавшийся во время осады внутри города. Осознавая неминуемое поражение защитников столицы и уничтожение храма, он сумел хитростью выбраться за крепостные стены, перейти в лагерь римлян и даже пронести с собой набор рукописей с религиозными текстами. Благосклонно принятый римским командованием в качестве перебежчика, Иоханан бен Заккай испросил себе для поселения город *Явну*, где он основал собственную религиозную школу, а впоследствии, после падения Иерусалима, организовал в Явне Синедрон. Таким образом, несмотря на разрушение главного

¹ Ср.: «Вы устранили заповедь Божию преданием вашим» (Мф. 15, 6).

² Иосиф Флавий (37–100 гг. н. э.) — иудей, историкограф и военачальник, воспринявший эллинистическую культуру, первым употребил применительно к антиримскому восстанию термин «Иудейская война», закрепившийся впоследствии в исторической литературе.

духовного и обрядового центра еврейского народа, письменная традиция была сохранена.

Поступок законоучителя, выносящего рукописи из обреченного на смерть Святого Града со Святилищем в центре, предельно симптоматичен: он знаменует смещение акцентов сакральности от ритуального пространства (храм) к букве (тексты, фиксирующие направление развития традиции).

В **132–135 годах** под предводительством **Бар-Кохбы** вспыхнул новый мятеж, получивший название **Второго Иудейского восстания**, или Второй Иудейской войны. Как и первое, это возмущение было жестоко подавлено римлянами.

Религиозно-этнические школы и религиозные учителя

Поражения в Иудейских войнах требовали духовного ответа на вопрос о причинах произошедшей с избранным Богом народом трагедии общенационального масштаба. Само унижение евреев давало пищу для осмысления случившихся событий. Получила интенсивное развитие религиозная мысль: главным образом в форме экзегезы библейского текста, а также в виде продолжающейся систематизации и кодификации обрядовых предписаний и ограничений. В городах Палестины, не подвергшихся полному уничтожению, со временем возникают религиозные школы — *йешивы* (с ивр. «сидение»), бережно сохраняющие постхрамовую традицию благочестия.

Наиболее известными центрами религиозной мысли стали *йешивы* городов Бней-Брак (населенный пункт находится сегодня в тель-авивском округе), Лод (в 15 км на юго-восток от современного Тель-Авива), Циппори (в Нижней Галилее), позднее в Тверии (на юго-западном побережье Галилейского моря).

В этот период важнейшую роль в сохранении традиции играют выдающиеся учителя, получившие в истории особые наименования: таннаи и амораи. Законоучители I–II веков именуются *таннаи* (с араб. *тан* «повторять»). Толкователи Закона III–IV веков именуются *амораи* (с араб. *амора* «произносящий»).

Во многом благодаря усилиям этих законоучителей и толкователей Закона появился Талмуд. Так, в I–II столетиях н. э. появля-

ется первая часть этой очень объемной книги, именуемая *Мишна* (с араб. «повторение»), а несколько позже, в III–V веках, создается вторая часть Талмуда — *Гемара* (с араб. «завершение»)¹.

Еврейские центры в Месопотамии

В IV веке Римская империя признает христианство сначала религией дозволенной, а затем делает ее господствующей верой и фактически государственным исповеданием. В результате места, связанные с земной жизнью Иисуса Христа и событиями раннехристианского времени, приобретают сакральный статус как для императора, так и для абсолютного большинства его подданных. Палестина становится центром паломничества, а также местом духовного делания для многочисленных христианских подвижников. Вследствие этого евреи, и так сильно потесненные на своей исторической родине после поражения в Иудейских войнах, оказываются еще более ограниченными в проявлении своих религиозных и — даже шире — национальных чувств. В связи с этим возрастает значение еврейских центров в Месопотамии — территории, куда были уведены потомки Авраама во время Вавилонского пленения. Заметная часть евреев осталась в регионе и после указа царя Кира (538 г. до н. э.), позволившего пленникам вернуться на родину и восстановить Иерусалим и храм.

В Междуречье государственная власть позволяла еврейской диаспоре существовать на правах национальной автономии. Поэтому одновременно с медленным, но неуклонным угасанием традиции в Палестине, сохранявшей священный статус для иудеев, земля Древней Вавилонии становится интеллектуальным и духовным центром иудаизма в III–VI веках. Особенное значение приобретают города Сура (в Южной Месопотамии) и Пумбедита (в среднем течении реки Евфрат). Духовными лидерами йешив в этих городах являлись духовно талантливые, религиозно образованные и административно одаренные учителя, получившие высокий статус *гаонов* (с ивр. букв. «величие»).

¹ Подробнее о составе Талмуда см. параграф «Ключевые книги иудаизма».

Наличие двух интеллектуальных и духовных центров еврейства в эпоху кодификации корпуса Талмуда (III–VII вв.) обусловило появление двух его редакций: **Вавилонской** и **Иерусалимской**. При этом по вышеописанным причинам Вавилонский Талмуд является более пространным и пользуется бóльшим авторитетом в среде религиозного еврейства.

Раввинистический (постталмудический) период (VII–XIX вв.)

В VII веке на Аравийском полуострове появляется новая авраамическая религия — ислам, консолидировавшая арабские племена и давшая им мощный импульс для экспансии, приведшей со временем к покорению всего Ближнего Востока¹. Эти геополитические изменения не смогли не сказаться на судьбе иудаизма как в Палестине, так и в рассеянии.

Формирование раввината

Однако несмотря на новые обстоятельства, *гаоны* сумели сохранить свое влияние и даже до некоторой степени упрочить его. Это стало возможным благодаря тому, что исламским лидерам было чуждо представление о разделении власти на духовную и светскую. Они воспринимали последователей ислама как единую общность (умму), а во всех остальных людях видели сообщество неверных, то есть не приемлющих мусульманских критериев веры и жизни, и потому позволяли им существовать согласно собственным религиозным нормам.

Пользуясь веротерпимостью ислама первых веков, иудеи активно расселяются по всем подпавшим под исламское владычество территориям в Европе (Иберийский полуостров, позднее — Балканы), в Северной Африке, в Передней Азии. Осваивая новые места, евреи стараются поддерживать национально-религиозное единство, для чего селятся компактно, консолидируясь вокруг *синагоги* (с др.-греч. συναγωγή — «собрание») — дома собраний, главенствующее положение в котором занимает религиозный

¹ См. гл. «Ислам».

учитель, знаток священных текстов и обрядовых предписаний — **раввин** (с ивр. *рав* «учитель»; мн. ч. — *раббаним*).

Раввин, как в те времена, так и ныне, не выполняет жреческих функций. Он не является священнослужителем (представителем духовенства) в традиционном понимании этого слова. Он прежде всего специалист в вопросах применения Закона и талмудических норм к практике жизни. Раввин обучает этому других и консультирует единоверцев в сложных ситуациях.

А сложных ситуаций возникает немало, хотя бы уже потому, что с момента разрушения храма невозможно выполнить библейские предписания относительно совершения жертв, в том числе очистительных. Следовательно, формально все иудеи с того времени находятся в состоянии ритуальной скверны. Очевидно, что выйти из этого запутанного и противоречивого положения крайне непросто.

Формирование страты раввинов, детально разрабатывающих методы применения норм Закона в условиях отсутствия храма, даровало им статус подлинных духовных лидеров еврейства. Парадоксальность ситуации заключается в том, что воссоздание Иерусалимского храма сделает во многом ненужным, излишним весь накопленный столетиями раввинистический опыт. Данные обстоятельства в значительной степени объясняют, почему в раввинской среде нет горячей и единодушной поддержки идеи восстановления храма, несмотря на существование национального государства на исторической территории.

Еврейская диаспора в различных странах Европы

В эпоху Средневековья и в начале Нового времени (X–XVI вв.) появляется несколько центров массового концентрированного проживания евреев в Европе: *Сфарад* (или Сефарад), под которым в средневековых текстах понималась территория современной Испании, *Ашкеназ* (устоявшееся в Средневековье название Германии) и *Прованс* (юго-восток Франции).

В христианских европейских странах участь евреев в Средневековье была нелегка. Так, 18 июля 1290 года король Англии Эдуард I издал указ об изгнании евреев, после чего те бегут во Францию,

Фландрию и Германию. На территории самой Великобритании остались только евреи, принявшие христианство.

Во Франции во время Альбигойских войн (1209–1229) евреи уничтожаются наряду с еретиками альбигойцами и катарами как носители чуждых католицизму идей.

В Испании к концу XV века с падением Гранады завершается реконкиста — длительный процесс отвоевания христианами территории Пиренеев у «мавров», как тогда называли мусульман — арабов и берберов. Последний мавританский правитель был изгнан с Иберийского полуострова 2 января 1492 года. Это было не только торжество католицизма на Пиренеях, но и началом вытеснения отсюда евреев. Основными регионами исхода для них становятся Балканы, а также страны Ближнего Востока.

В землях Германии, ставших в Средневековье одним из крупнейших центров европейского еврейства (Ашкеназ), иудеи подвергаются гонениям в эпоху Крестовых походов, многие из них бегут в Восточную Европу.

Появление новых направлений иудаизма

В первой половине XVIII века именно на территории Восточной Европы возникает новое религиозное направление иудаизма — *хасидизм* (от ивр. *хасидут* «праведность»). Это мистическое движение указывало на важность личной праведности перед Богом, а также живой веры и личного религиозного чувства, противопоставляя их концентрации на исследовании текстов, свойственной для раввинистической среды той эпохи.

Во второй половине того же XVIII века внутри хасидизма появляется отдельное течение — *хабад*, или *хабад-хасидизм*. Название движения представляет собой акроним еврейских слов *хохма* — «мудрость», *бина* — «понимание», *даат* — «знание». Эти понятия обозначают важнейшие добродетели в данной иудейской конфессии. Перечисленные категории указывают на попытку сделать акцент на интеллектуальной составляющей духовной жизни, скорректировав таким образом учение классического хасидизма.

Со времени своего появления хасидизм встретил активную критику и даже преследование со стороны ряда уважаемых тра-

диционалистов, самым известным из которых был **Элияху бен Шломо Залман** — «Виленский¹ гаон» (1720–1797), обличавший хасидов в неправомыслии, почитавший их сектантами и призывавший ортодоксальных иудеев всеми силами препятствовать распространению этого нового учения.

Элияху бен Шломо Залман оказал огромное влияние на формирование системы религиозного иудаистского образования, в связи с чем его принято считать одним из основателей современного ортодоксального иудаизма. Кроме того, он выражал намерение переехать на историческую родину и высказывался за репатриацию евреев, в связи с чем стал одним из предвестников религиозного сионизма (движения за основание национального государства Израиль на его исторических территориях). Его последователи массово перебирались в Израиль, составив значительную часть еврейского населения Иерусалима. Виленский гаон стал основоположником такого влиятельного на сегодня направления иудаизма, как *митнагдим* (с ивр. букв. «оппоненты»). Это название было дано последователям Элияху хасидами. В настоящее время это движение принято именовать также *литваками* — по месту жительства его духовного лидера и основателя.

Современная эпоха, или эпоха Третьего храма (XIX в. — настоящее время)

Движение за возвращение на историческую родину

В XIX веке в среде еврейства (в первую очередь европейского) получает широкое распространение идея необходимости возвращения на землю отцов — в *Эрец-Исраэль* (букв. «земля Израиля»), на исторические территории, где проживал в древности еврейский народ.

Однако среди сторонников этой идеи не было единства относительно методов достижения данной цели. В середине XIX века начинают создаваться общественные организации, ставящие своей целью заселение Палестины еврейскими репатриантами. Так появляются «Общество по заселению Палестины», основанное

¹ Вильна (Вильно) — до 1918 года наименование современного Вильнюса — столицы Литвы.

видным раввином Иехудой бен Шломо Хаем Алкалаем в 1851 году; «Общество по заселению Палестины», созданное в 1860 году во Франкфурте; «Центральный комитет по заселению Палестины», основанный в Берлине в 1865 году. Впрочем, все перечисленные организации не оказали существенного влияния на решение поставленного вопроса и вскоре после своего создания распались.

В 1862 году выходит книга раввина *Цви Хири Калишера* (1775–1874) «*Стремление к Сиону*» («Дришат Цион»), оказавшая огромное влияние на религиозное еврейство в отношении пропаганды идеи возвращения в Эрец-Исраэль. Калишер видел в переселении евреев на историческую родину начало осуществления пророчеств о торжестве Израиля и приходе Мессии. Он был убежден, что эсхатологическое торжество еврейской нации напрямую зависит от человеческих усилий, в ответ на которые Бог пошлет Своим людям окончательное избавление и господство над другими народами.

В 1884 году была создана организация, ставившая своей целью содействовать переселению евреев в Эрец-Исраэль, покупать там земли и развивать национальные общины, занимающиеся сельским хозяйством и ремесленничеством. В 1884 году движение получило наименование *Ховевей Цион* (букв. «любящие Сион»). Палестина на тот момент входила в состав Османской империи, а с 1922 года являлась подмандатной территорией Великобритании. Соответственно, появление здесь независимого еврейского государства было совершенно невозможно, поэтому такой задачи данное общество в то время и не ставило. Однако оно сыграло важную роль в подготовке сознания еврейского общества к восприятию идеи возвращения соплеменников на землю отцов.

Зарождение сионизма

Ситуация изменилась в 90-е годы XIX века, когда в феврале 1896 года была издана книга *Теодора Герцля* «Еврейское государство», в которой автор говорил о насущной необходимости создания национального еврейского государства, предлагая рассмотреть в качестве вариантов Аргентину и земли Палестины. Этот год стал условным рубежом появления политического движения *сио-*

низма. Герцль не был человеком религиозным и движение свое воспринимал во вполне секулярном ключе. Однако иудаизм не мог остаться безучастным к поставленному вопросу о создании национального государства евреев. Вместе с тем стать национальной идеологией в полном смысле этого слова сионизму не удалось. Этому, в частности, мешало отсутствие конфессионального единства внутри иудаизма, которого нет и донныне, что проявляется в том числе и в различной оценке самого факта существования государства Израиль.

В 1897 году под председательством Теодора Герцля в Базеле прошел *Первый Сионистский конгресс*, заявивший о возникновении сионизма как политического движения и создании Всемирной сионистской организации (Ха-Гистадрут ха-ционит).

Одним из виднейших раввинов, поддержавших сионизм и предложивших его религиозное осмысление, был *Аврахам Ицхак ха-Кохен Кук* (1865–1935). Он полагал, что человечество в своем развитии прогрессирует (более того, он принимал эволюционную теорию, видя в ней действие Божественных сил). Кроме того, Кук считал, что ключевую роль в этом процессе всеобщего продвижения к совершенству суждено, по замыслу Творца, сыграть еврейскому народу. Однако быть лидером общечеловеческого прогресса израильский народ способен, только трудясь на своей земле, промыслительно дарованной ему Богом.

Именно сионизм стал идеологическим содержанием алий (с ивр. букв. «восхождение», «подъем») — исхода евреев из стран актуального проживания и поселения в Эрец-Исраэль.

Трагедия еврейства XX века и создание еврейского национального государства

В XX веке, в период распространения в Европе идей нацизма и неразрывно связанного с ним антисемитизма, еврейский народ пережил страшную катастрофу, в результате которой были уничтожены миллионы представителей нации. Этот беспрецедентный геноцид еврейского народа вошел в историю под названием «*холокост*». Сам термин буквально переводится с древнегреческого как «всесожжение» (ὁλοκαύστος) и заимствован из библейского

текста¹, что указывает на попытку духовного осмысления данной трагедии.

В 1948 году произошло важнейшее в новейшей истории еврейского народа событие — *создание Государства Израиль*, что придало новый импульс процессу возвращения евреев на историческую родину, а также способствовало возрождению в иудейской среде эсхатологических ожиданий и усилению миссии среди единоплеменников.

Субэтнические группы евреев

Несмотря на декларируемое единство «происхождения от Авраама», евреи, на протяжении тысячелетий проживавшие в различных странах, серьезно отличались друг от друга языковыми, бытовыми и обрядовыми особенностями. Сегодня существует несколько субэтнических групп, наиболее значимыми из которых являются следующие две группы.

Ашкеназы — это потомки евреев, проживавших на территории современной Германии и Восточной Европы (Польша, Литва, Украина, Россия). Разговорным языком этой субэтнической группы на протяжении последнего тысячелетия был *идиш*. Грамматическая система идиша сформировалась под доминирующим влиянием немецкого языка, а также испытала сильное влияние славянских языков. Лексикой идиша составляют преимущественно слова иврито-арамейского, романского и славянского происхождения. Большая часть современных евреев, проживающих на территории Соединенных Штатов Америки, а также в европейских государствах, принадлежит к ашкеназской группе.

Сефарды — субэтническая группа евреев, сформировавшаяся в средневековой Испании в период мусульманского господства. После завершения Реконксты и изгнания из страны иудеев они переселяются на Балканы, в Малую Азию и в ближневосточный регион. Разговорный язык сефардов — *ладино* (другое название — *джудесмо*). Грамматика ладино сформировалась на основе средневекового испанского языка, испытала также влияние португаль-

¹ См., например: «*Это всеожжение Господу, благоухание приятное, жертва Господу*» (Исх. 29, 18).

ского и каталонского. Основной пласт лексики составляют слова испанского происхождения, но много также заимствований из турецкого, арабского, французского и итальянского языков. Существует тенденция наименования сефардами всех евреев, чьи предки проживали в африканских и азиатских странах, для отличия их от евреев, имеющих европейские корни. Значительные диаспоры сефардов проживали в Марокко, Йемене, Египте. Сегодня за пределами Израиля наиболее крупные сефардские общины существуют в Турции, Болгарии, Сербии, Хорватии, Боснии и Герцеговине, Греции, Франции, Нидерландах.

Наряду с ашкеназами и сефардами существовали также более мелкие субэтнические группы: *фалаши* (или эфиопские евреи), *кочинские евреи* (они же — «черные евреи»), проживавшие в Индии в штате Керала, *кайфэнь* (китайские евреи), *гóрские евреи* Кавказа, проживавшие в основном в Дагестане и Азербайджане, и др.

Ныне многие этнолингвистические и культурные особенности различных групп в значительной степени утрачены в современном Израиле. Тем не менее сегодня во главе Верховного раввината Израиля (высшая религиозная структура иудаизма в стране) стоят два раввина в статусе сопредседателей: ашкеназский и сефардский.

В Государстве Израиль религия не отделена от государства, хотя не является и обязательной. Ряд вопросов бытового характера находится в ведении религиозных организаций (заключение брака, развод, похороны и т. п.).

В целях интеграции выходцев из разных стран в единую общность, а также в рамках восстановления исторической национальной преемственности в Израиле был введен в употребление в качестве государственного (наряду с арабским) иврит — возрожденный¹, некогда мертвый, древний еврейский язык.

¹ Идеолог сионизма Теодор Герцль, задаваясь в «Еврейском государстве» вопросом, какой же язык станет официальным в новом государстве, не сомневался лишь в одном: древнееврейский для этого не годится совершенно точно, поскольку «никто, пользуясь им, даже железнодорожный билет купить не смог бы». Для Теодора Герцля было, скорее, более естественно видеть таким официальным языком родной для него немецкий или любой из европейских языков.

Функционирование древнееврейского языка в то время можно было бы сравнить с использованием латыни в Средние века. Это был язык религиозной литературы, научных и юриди-

В современном иудаизме существует очевидное стремление к восстановлению Иерусалимского храма на его историческом месте (на так называемой Храмовой горе)¹. В связи с этим и сама эпоха получила свое второе название. Вместе с тем, как уже говорилось ранее, это намерение не имеет всеобщей поддержки и находит много критиков в среде самих иудеев.

ческих трактатов и высокой поэзии. Вместе с тем, если знание латыни было уделом элиты и хорошо образованных людей, то знание иврита было строго обязательным для каждого еврея-мужчины, в противном случае он бы не смог читать Тору, молиться и таким образом оказался бы исключенным из еврейской традиции и культуры.

Мечту о воскрешении иврита, о возрождении его как разговорного языка удалось воплотить уроженцу Виленской губернии (Российская империя) *Элиэзеру Бен-Иехуде* (1858–1922). Не имея филологического образования, но будучи человеком талантливым и настойчивым, Бен-Иехуда принялся трудиться над словарем нового иврита, придумывая слова, которые бы отражали современные реалии. Для этого он решил сделать источником для словотворчества сам древний язык: старым словам либо придавалось новое значение, либо от существующих слов образовывались новые с помощью продуктивных словообразовательных моделей.

Результатом первого способа словотворчества стало, например, появление слова *хашмаль* для обозначения электричества. Слово встречается единожды в Книге пророка Иезекииля (Иез. 1, 5), когда тот описывает чудесное видение, как ему явился «клубящийся огонь и сияние вокруг него, а из середины его как бы свет пламени» (Иез. 1, 4–5). В еврейских текстах на месте «как бы свет пламени» стоит выражение «нечто подобное хашмаль», при чем комментаторы затрудняются ответить точно, что это означает, предполагая лишь, что это может быть некая вспышка. Так Божественная вспышка стала электричеством. В результате второй модели появились слова *милон* («словарь») от *мила* («слово»), *итон* («газета») от *эт* («время»). Бен-Иехуда использовал и другую особенность древнееврейского языка: доносить смысл понятия при помощи близкого сочетания слов. Таким образом, например, в новый иврит вошло слово *ган-хайот* («зоопарк»), созданное соединением слов *ган* («сад») и *хая* («зверь»).

В качестве же нормы произношения Бен-Иехуда выбрал произношение евреев-сефардов, поскольку именно это произношение, по мнению ученых, стояло ближе к норме, зафиксированной в Танахе и Мишне.

«Если захотите, это не будет сказкой». Эти слова Теодора Герцля, сказанные им в отношении создания самостоятельного еврейского государства, с полным основанием можно отнести и к возвращению ивриту статуса живого разговорного языка. Возрождение иврита было поистине уникальным лингвистическим проектом, удачное воплощение которого стало возможным во многом благодаря гению, энтузиазму и творческому дерзновению Элиэзера Бен-Иехуды.

¹ Из всего огромного храмового комплекса, существовавшего к моменту разрушения Иерусалима в 70 году н. э., сегодня уцелела лишь небольшая часть. Она называется иудеями «западной стеной», а в христианской среде известна как «стена плача». Этот небольшой, около 485 м кусок подпорной стены бывшего Иерусалимского храма ныне является священным местом для иудеев, куда стекаются многочисленные паломники для молитвы.

Ключевые книги иудаизма

Танах

Фундаментальной книгой иудаизма является Танах — свод библейских текстов Ветхого Завета, именуемых в христианской традиции каноническими. Название представляет собой акроним трех главных его частей:

- 1) **Торá** (ивр. «Закон», что соответствует Пятикнижию Моисееву);
- 2) **Невиим** (ивр. «Пророки»)¹;
- 3) **Ктувим** (ивр. «Писания»)².

Абсолютное большинство текстов Танаха написано на иврите, за исключением половины Книги пророка Даниила и части Книги Ездры, составленных на арамейском языке.

В своем нынешнем виде Танах оформился в период раннего Средневековья (VIII в.) благодаря трудам *масоретов*, отчего сама современная редакция Библии на иврите именуется иногда масоретской. Слово «*масора*» обозначает буквально «предание» и в собственном смысле прилагается к традиции чтения³, сохранения и истолкования библейского текста.

Заслугой масоретов является, в частности, введение в консонантный текст Танаха *огласовок* (знаков диакритики), а также

¹ В Невиим включены кроме собственно книг, надписанных именами пророков, также некоторые книги, традиционно именуемые в Православии историческими: Книга Иисуса Навина, Книга Судей, Книги Царств.

² Ктувим состоит из следующих книг: Псалмы, Притчи Соломоновы, Книга Иова, Песня Песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст, Есфирь, Книга пророка Даниила, Книга Ездры, Книга Неемии, Книги Паралипоменон (I и II).

³ Иврит принадлежит к семитской семье языков. Помимо иврита, к семитским языкам также относятся арабский, ассирийский, новоарамейский, мальтийский, амхарский и некоторые другие языки. Все названные языки имеют свою выраженную особенность строя. Слово в них имеет консонантный, то есть состоящий из согласных букв, корень слова. Этот корень содержит в себе семантическое значение слова, но не может существовать автономно. Все грамматические отношения и словообразование осуществляются и выражаются гласными, которые «разбавляют» двух-, трех- или четырехбуквенный консонантный корень слова. На письме могут стоять огласовки — система обозначения гласных (и некоторых согласных) звуков, представленная в виде особых диакритических знаков (точек и черточек), которые ставятся рядом с буквой. Например, מ (мем) с соответствующими огласовками будет произноситься מ, [mā], מ, [mē], מ, [mī], מ, [mī] и т. д. В настоящее время огласовки на письме ставятся только в священных текстах, детских книгах и стихотворных произведениях.

кантилляционных знаков (мелодических помет для богослужебного использования библейских стихов).

В литургическом контексте книги используются не в привычном для современного человека виде кодексов, а в соответствии с исторической традицией в форме объемных свитков, свернутых вокруг специальных деревянных стержней. Сам текст Танаха на иврите не печатается, а пишется вручную согласно нормам, в основе своей также сформулированным масоретами.

Талмуд

Второй по значимости книгой иудаизма является **Талмуд** (с ивр. «исследование», «изучение»), о котором упоминалось выше. Этот текст имеет высочайший статус Устного Закона, поскольку исторически сложился как интерпретация Торы применительно к нуждам и обстоятельствам жизни разных эпох.

Соответственно, главная цель Талмуда — истолкование Божественных предписаний (мицвот — с ивр. букв. «повеления»), объяснение способа и меры их исполнения, попытка систематизации ритуальных и правовых установлений иудаизма. Согласно традиционным представлениям, возникшим в эпоху амораев и развитым позднее, Господь даровал Своему народу в общей сложности 613 заповедей (мицв), из которых 248 — предписывающих и 365 — запретительных.

Вероятно, точкой кристаллизации талмудических текстов, обросших впоследствии многочисленными добавлениями и комментариями, были мидраши. *Мидраш* (с ивр. букв. «толкование») — это краткий текст экзегетического и гомилитического характера, который предлагает истолкование какого-либо из отрывков Письменного Закона и выводит из него поучение.

Композиционно Талмуд состоит из двух пластов.

Первый — *Мишна* (с араб. «повторение»). Это свод 63 трактатов, собранных и структурированных тематически трудами выдающегося иудейского ученого раввина Йегуды га-Наси в начале III века н. э. Здесь мицвы Письменного Закона рубрицированы предметно. Например, все предписания относительно праздников тщательно собраны в отдельный раздел, именуемый Моэд (букв.

«срок»), внутри которого, в свою очередь, имеются отдельные главы, посвященные конкретным дням (например, отдельная глава — субботе, названная соответственно «Шаббат»).

В отношении происхождения самого текста считается, что Мишна фиксирует записи различных дискуссий древних мудрецов и знатоков традиции, живших в I–II веках н. э., обозначаемых общим термином *таннаи* (от араб. *тан* — «повторять»; см. выше).

Второй пласт Талмуда — Гемара (с араб. «завершение») — собрание комментариев к текстам Мишны; были составлены в Эрец-Исраэль (Иерусалимский талмуд) в III–IV веках и в Персии (Вавилонский талмуд) в III–VII веках.

Кроме того, печатные издания Талмуда включают в себя также комментарии: *Тосафот* (с ивр. «дополнение») — составлены европейскими талмудистами в XII–XIII веках; и *комментарии Раши* (акроним от рабби Шломо бен Ицхак (1040–1105)).

Как уже было сказано, исторически Талмуд сложился в двух редакциях: Вавилонской — более пространной и авторитетной (*Талмуд Бавли*) и Иерусалимской — более краткой (*Талмуд Ерушалми*). Соответственно, членение разделов, а также содержание двух версий несколько отличаются.

В Вавилонском Талмуде имеются следующие тематические разделы:

- Зраим («Посевы») — аграрные предписания;
- Моэд («Срок») — установления, связанные с отправлением суббот, а также особых дней;
- Нашим («Женщины») — матримониальные установления;
- Незекин («Ущерб») — предписания, касающиеся материального урона, а также относящиеся к практике судопроизводства;
- Кодашим («Святыни») — нормы, регулирующие совершение жертвоприношений (своеобразный «богослужебный устав»), а также регламентирующие пищевую практику (кашрут) и ритуальный забой скота (шхита);
- Тохорот («Чистота») — рассматриваются вопросы ритуальной чистоты и скверны.

В Иерусалимском Талмуде распределение материала выглядит несколько иначе: в частности, там отсутствуют два последних раздела.

Кроме указанного композиционного деления в составе Талмуда принято различать две содержательные части:

Галаха (от ивр. *галахот* «законы») — тексты, имеющие отношение к правовым вопросам нормирующего и регламентирующего характера;

Аггада (с ивр. «повествование») — все прочие тексты Талмуда самого разнообразного стиля и содержания (мудрые высказывания, притчи, поучения, рассуждения и пр.). Степень авторитетности аггадических частей ниже, чем у галахических.

Другие значимые книги

Укажем еще несколько сочинений, пользующихся высоким авторитетом в иудейской среде, но не являющихся в собственном смысле слова сакральными текстами.

Мишне Тора (букв. «Повторение закона») — систематизирующий иудейское учение труд, вышедший в 1180 году из-под пера раввина Моше бен Маймона (1135–1204), более известного как *Маймонид*, или Рамбам (акроним от раббену Моше бен Маймон).

Шулхан арух (букв. «Накрытый стол») — труд, составленный раввином *Иосефом бен Эфраимом Каро* (1488–1575) и явившийся сокращением его монументального сочинения «Бет Иосеф» («Дом Иосефа»). В этом фундаментальном сочинении предпринята попытка свести воедино все положения Закона, что стало завершением кодификации Галахи. В настоящее время Шулхан Арух считается главной книгой по разрешению практических вопросов в рамках иудейского права и фактически базовым учебником по Галахе.

Отдельно стоит упомянуть о мистической книге «Зохар» («Сияние»), являющейся ключевым текстом для такого течения внутри иудаизма, как **каббала** (см. далее). В каббалистической среде этот текст почитается наравне с Танахом и Талмудом. Установить точное авторство данной книги, состоящей из 22 томов, весьма за-

труднительно. Основные ее части, вероятно, были написаны между 1270 и 1300 годами в Испании мистиком *Моше бен Шемом Тов де Леоном* (ум. в 1305 г.). Содержание данного текста составляют эзотерическое истолкование Торы, а также поучения, основанные на историях из жизни иудейских учителей II века н. э.

Основные положения вероучения иудаизма

На протяжении тысячелетий своего развития иудаизм претерпевал серьезные изменения, сохраняя при этом преемственность традиции.

Сегодня иудаизм представляет собой конгломерат религиозных групп, серьезно различающихся на доктринальном уровне. Концептуальная разница между иудаистскими направлениями зачастую гораздо более значительна, чем межконфессиональные различия внутри христианства.

Если попытаться выделить во всем вероучительном многообразии внутрииудейских движений сквозные идеи, приемлемые если не всеми, то, по крайней мере большинством верующих, получится весьма ограниченный список положений:

1. **Монотеизм**, утверждающий не только единственность Божественной сущности, но и единство Божественной личности, являющейся Творцом и Промыслителем мира. Непослушание первых людей воле Создателя привело к потере изначального блаженства и началу неисчислимых бедствий.

2. **Идея избранничества** еврейского народа Богом, соединенная с учением о неизменности обетований ветхозаветного периода и убежденностью в том, что еврейский народ призван Творцом являть всему остальному человечеству образец святости¹.

3. **Концепция Завета** как правового договора, в соответствии с которым Израилю вменяется в обязанность соблюдение Божественных установлений, а в ответ Бог берет на себя патронатные обязательства.

¹ «По сей день этика ортодоксального иудаизма носит, по сути, скорее коллективный, нежели индивидуальный характер» (*Барон Сало У.* Социальная и религиозная история евреев: в 18 т. Т. I. М., 2012. С. 27).

4. **Доктрина Мессии**, Которому надлежит утвердить среди всех людей веру в истинного Бога, установить новый мировой порядок, отмеченный чертами всеобщей гармонии и процветания, при доминирующем положении еврейского народа, получившего окончательное и бесповоротное избавление от всех страданий и вечное торжество в грядущем царстве Мессии. Существует движение *мессианских евреев* (мессианский иудаизм), признающих Христа обетованным Мессией, однако большинство иудейских конфессий настаивают на том, что это обетование еще не свершилось и приход Мессии — дело будущего. В тесной связи с этим вопросом находится проблема восстановления Иерусалимского храма, что является предметом надежд для многих религиозных евреев¹.

Более подробная детализация перечисленных религиозных идей обнаруживает серьезные расхождения взглядов по таким важным вопросам, как природа Божества, понимание сути творения и значения избранничества и святости еврейства в исторической перспективе существования народа и всего человечества, а также представление о Мессии и конечных судьбах Израиля и всего мира.

Иудейские традиции

Обрезание

Обрядом инициации в иудаизме является **обрезание** (ивр. *мила*). В соответствии с установлением (Быт. 17, 10–14) обрезание признается знаком завета между Богом и Авраамом, а также его потомками. Совершается, согласно библейскому предписанию, на восьмой день над младенцами мужского пола. На протяжении веков этот обряд соблюдался неизменно. В XIX веке реформационно мыслящие иудеи выступили с инициативой отмены обязательности данного положения Торы. В результате напряженного спора, длившегося на протяжении двух десятилетий, восторжествовала точка зрения традиционалистов. Сегодня обряд прак-

¹ Один из известных современных еврейских авторов прямо указывает: «Мы верим, более того, мы знаем, что на Храмовой горе будет стоять Третий Храм» (*Дункевич С. Евреи, иудаизм, Израиль*. Т. I. М.: МИК, 2011. С. 286).

тикуется не только в религиозных семьях, но и в светских, поскольку воспринимается не только как религиозный, но и как национальный обычай.

В случае обращения к вере отцов этнического еврея обрезание производится и во взрослом возрасте.

Допускается возможность приобщения к традиции не только в период младенчества по праву рождения, но и через сознательное принятие иудаизма лицом, не имеющим еврейских корней (или чья генеалогия не может быть признана полноценной еврейской согласно религиозным представлениям современного раввината).

Нееврей, принявший иудаизм, называется на иврите *гер*. Сам обряд инициации в таком случае называется *гиюр*¹. Он предполагает не только обрезание², но и **омовение** (ивр. *Твила* — букв. «погружение») в ритуальном баптистории (*микве*) либо в природном источнике чистой воды, что символизирует очищение от скверны и начало новой жизни под сенью Закона. Ритуал совершается в присутствии раввинов, также требуется свидетельство благочестивых иудеев о желании прозелита соблюдать Закон и уже даже о имевшем место его соблюдении³.

Впрочем, *гер* до конца жизни не становится полноценным иудеем (например, он не может быть судьей в уголовных вопросах, но в то же время может стать судьей в гражданских делах).

Бар-мицва

Начиная с возраста 13 лет и одного дня всякий иудейский подросток мужского пола признается полноценным членом религиозной общины. Символическим отражением изменения статуса (фактически еще одним обрядом инициации наряду с обрезанием) становится ритуал **бар-мицвы** (с ивр. букв. «сын заповеди»). Ключевым элементом данного обряда является чтение инициантом отрывка из текста Торы посреди синагогального собрания.

¹ Подр. см.: *Стриковский А.* Гиюр — путь в еврейство. Антология: история, философия, Галаха. Иерусалим: Амана; М.: Мосты культуры; Гешарим, 2001.

² Обрезание считается не принципиальным при гиоре сторонниками реформистского иудаизма и может быть опущено.

³ Ср. с чинопоследованием Таинства Крещения в христианстве.

Шаббат

Иудейская традиция предписывает **соблюдение субботы**¹ (ивр. *шаббат* от корня *швт* «покоиться, прекращаться»). В этот день необходимо воздерживаться от работы в подражание Богу, Который на седьмой день «почил от всех дел Своих» (Быт. 2, 3), а также во исполнение четвертой заповеди Декалога (Исх. 20, 8). В субботу проводятся особые синагогальные службы, а также совершаются особые трапезы с использованием хлеба и вина и произнесением особых благословений, отсылающих произносящего и слушающего к событиям священной истории и призывающих милость Бога на участников трапезы.

Кашрут

Другой важной нормой иудаизма является соблюдение пищевых ограничений — **кашрута** (с ивр. *кашер* — букв. «дозволенный»). Данный термин может употребляться и в широком смысле слова и относиться не только к продуктам питания, но и вообще ко всему, что регламентируется Законом и, соответственно, что может быть дозволено еврею как в отношении ритуала, так и в отношении юридических вопросов.

Пищевые ограничения в основной своей массе касаются продуктов животного происхождения: мяса, рыбы, птицы, молока и производных от них. На основании указаний, содержащихся в Книге Левит (Лев. 11) и Второзаконии (Втор. 14), животные и получаемые от них продукты делятся на чистых (разрешенных к употреблению) и нечистых (запрещенных к употреблению). Кроме того, в Пятикнижии даются критерии определения чистоты/нечистоты.

¹ Нормы иудаизма предполагают возможность нарушения субботнего дня в сложных обстоятельствах в связи с необходимостью оказания помощи страдающему, больному или для спасения жизни.

Данное установление именуется *никкуах нефеш* (с ивр. букв. «спасение жизни»). Именно оно служит формальным обоснованием деятельности в субботний день людей, несущих служение в сфере медицины, в силовых подразделениях или в структурах, связанных с преодолением чрезвычайных ситуаций (пожар, наводнение и пр.).

Кроме того, еще одним субботним исключением является проведение обряда обрезания на 8-й день после рождения младенца мужского пола.

Например: «*Всякий скот, у которого раздвоены копыта и на копытах глубокий разрез, и который жует жвачку, ешьте*» (Лев. 11, 3). Соответственно, корова является кошерным животным, а свинья — нет.

«*Из всех животных, которые в воде, ешьте сих: у которых есть перья и чешуя в воде, в морях ли, или реках, тех ешьте; а все те, у которых нет перьев и чешуи, в морях ли, или реках, из всех плавающих в водах и из всего живущего в водах, скверны для вас*» (Лев. 11, 9–10). Применительно к конкретным водным обитателям это означает, что, например, лососевые — кошерны, а осетровые, как и икра, от них полученная, — нет. То же самое относится и ко всем морепродуктам.

Кроме того, даже в составе чистого животного присутствуют части, употребление которых в пищу возбраняется. Например, недопустимо есть бедро животного, из которого не удален седалищный нерв, поскольку патриарх Иаков был ранен в бедро во время ночного борения с Богом¹.

Отдельный вопрос — раввинистическое осмысление предписания «*не вари козленка в молоке матери его*» (Исх. 23, 19). Талмудическая традиция расширительно толкует это указание, объясняя его как запрет на одновременное вкушение мясной и молочной пищи. Разница между трапезами, включающими различные продукты, должна составлять не менее шести часов. Данные ограничения касаются и посуды, в которой приготавливаются продукты. Например, капля молока, упавшая в кастрюлю с мясным блюдом, делает это блюдо некошерным, и сама посуда также становится оскверненной и требует ритуального очищения.

В отношении алкогольных напитков тоже действуют правила кашрута. Вино является неотъемлемой частью праздничных трапез, во время которых произносятся особые благословения. Однако не всякое вино иудей может употреблять. Кошерным считается только вино, приготовленное евреем.

¹ См.: «*И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра Иакова, когда он боролся с Ним*» (Быт. 32, 24–26).

Вместе с тем следует отметить, что степень строгости требований кашрута серьезно различается в разных религиозных общинах в зависимости от степени их традиционности.

Сохранение особого внешнего вида

Иудаизм предписывает своим последователям определенные элементы внешнего вида. В частности, основываясь на словах «не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей» (Лев. 19, 27), ортодоксальные и ультраортодоксальные иудеи соблюдают обычай ношения бороды и отращивания длинных волос на висках, которые называются пейсы (с ивр. *пеот* — букв. «края», «углы»).

Кроме того, иудеям необходимо употреблять определенные элементы одежды. Благочестивым обычаем является постоянное покрытие головы. Для этого чаще всего употребляется особая шапочка, носимая на затылке и часто прикрепляемая к волосам заколкой, называемая *кипа*. О практике ношения этого головного убора ортодоксальный раввин Йосеф Телушкин, автор учебников по современному иудаизму и его популяризатор, пишет: «Согласно еврейской традиции покрытая голова — знак того, что над вами могучая сила. Сегодня голову обычно покрывают небольшой шапочкой (на иврите кипа) из ткани. Ортодоксальные евреи носят кипу всегда, консерваторы — в синагоге и во время еды. <...> Многие называют кипу на идише — ермолкой, словом неизвестного происхождения, хотя и считается, что это сокращение двух ивритских слов — ярей меэлока (боящийся Б-га)»¹.

В праздничные и субботние дни может использоваться особая шляпа — *штраймл* (с идиш букв. «шапочка»). Она представляет собой ту же *кипу*, только отороченную мехом, отчего головной убор приобретает цилиндрическую форму с возвышением посредине.

Благочестивые иудеи носят особые кисти из нитей, прикрепленные к краям одежды и именуемые *цицит*. Основанием для этого обычая служат слова из книги Чисел, где Господь предписывает израильтянам делать «*кисти на краях одежд своих в роды их, и в кис-*

¹ Телушкин Йосеф, раби. Еврейский мир. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2012. С. 574.

ти, которые на краях, вставляли нити из голубой шерсти; и будут они в кистях у вас для того, чтобы вы, смотря на них, вспоминали все заповеди Господни, и исполняли их» (Чис. 15, 38–39).

Кроме того, существуют особые элементы одежды для богослужения или частной молитвы. Это **таллит**¹ (на идиш *талес*) — прямоугольный плат, соразмерный телу своего владельца. Согласно исторически сложившейся традиции, им покрывают почившего. К углам часто пришивают кисти — *цицит*. Его надевают на плечи во время молитвы мужчины, а особо благочестивые покрывают им голову в знак признания над собой власти Бога. Он должен быть сделан из однородной шерстяной, хлопчатобумажной или шелковой материи с вытканными полосами синего или черного цвета.

Существует также практика использования малого *таллита* (таллит-катан), который представляет собой матерчатый прямоугольник с вырезом для головы и *цицит* по краям. Его носят под одеждой еврей-традиционалисты.

Еще одним элементом молитвенного облачения иудея является **тфиллин**, называемый по-гречески *фулактёрион* (букв. «охранные амулеты»). Это две маленькие коробочки, сделанные из кожи кошерного животного. Внутри помещаются рукописные отрывки из Торы, начертанные на пергаменте (см.: Исх. 13, 8–9; Исх. 13, 14–16; Втор. 6, 6–8; Втор. 11, 18–19). Мужчины употребляют *тфиллин* во время будничной молитвы (кроме субботы и праздников). Он крепится при помощи особых кожаных ремешков на обнаженной левой руке, напротив сердца и на лбу в центре во исполнение слов Закона, начертанных на вложенных внутрь пергаментах, в частности: «*Да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегод-*

¹ Государственный флаг Израиля — белое полотнище с двумя синими полосами вдоль длинных краев и с шестиконечной звездой посередине — является ничем иным, как *таллитом*. Помещенный же в центре символ — шестиконечная звезда, составленная из двух равносторонних треугольников, — считается одним из символов иудаизма и вообще еврейства, а также Государства Израиль. Шестиконечная звезда именуется *Магён Давид* (букв. «Щит Давида»). Этот знак широко использовался на протяжении тысячелетий не только иудеями, но и представителями различных религиозных и культурных традиций, в том числе христианами. В XIX веке вместе с появлением движения сионизма возникает потребность в обретении национально-религиозного символа для евреев, которым и стала Звезда Давида как один из символов, имевший распространение в еврейской среде в древности и в эпоху Средневековья.

ня, в сердце твоём... и навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими» (Втор. 6, 6–8).

Что касается будничной одежды, которая традиционно ассоциируется с внешним видом религиозных евреев, то ее фасон и расцветка обычно определяются той исторической традицией, которая сформировалась в странах расселения иудеев различных этноконфессиональных групп.

Праздники

Особые дни, или праздники, именуются в иудаизме термином *моэд* (с ивр. букв. «срок»). Праздники, как правило, предполагают совершение богослужения в синагоге с чтением определенного отрывка из Торы, воздержание от работы, веселье и обильные трапезы. Особое место по отношению ко всем остальным памятным дням занимает **суббота** (см. выше). Все остальные праздники условно принято делить на установленные в Торе и более поздние.

К установленным в Торе относятся следующие праздники:

Песах — иудейская Пасха, установленная в память об исходе из Египта. Празднования начинаются 15 нисана по лунному календарю и длятся семь дней (в странах рассеяния — восемь). Ключевые действия этого дня описаны в 12 главе книги Исход.

Шавуот (с ивр. букв. «седмины») — Пятидесятница (см.: Исх. 34, 22), изначально аграрный праздник приношения в жертву начатков земных плодов, в первую очередь — злаков, что было весьма распространено в восточном Средиземноморье. В талмудический период стал осмысляться как день воспоминания события дарования Торы на горе Синай на пятидесятый день по выходе из Египта. В этот день принято украшать синагоги зеленью.

Суккот (с ивр. букв. «кущи») — **Праздник кущей**. Отмечается семь дней, начиная с 15-го дня лунного месяца тишрей, в память о кущах (шатрах), в которых жили израильтяне по выходе из Египта. В эти дни следует жить в специально возведенных шалашах. Мужчины совершают особые молитвы, держа в руках пучок из четырех растений, называемый лулав (с ивр. букв. «побег»¹) и этрог — вид цитрусовых.

¹ См.: Лев. 23, 40.

Эти три праздника в древности предполагали принесение жертв в Иерусалимском храме и его посещение евреями. Поэтому данные праздники еще именуют *паломническими*.

Рош ха-Шана (с ивр. букв. «начало года») — еврейский Новый год, совершаемый в первый и второй дни месяца тишрей и приходящийся на сентябрь — октябрь (см.: Лев. 23, 23–25; Чис. 29, 1–6). Возникновение праздника, вероятно, связано со сбором позднего урожая. В дни Рош ха-Шана иудеи при встрече желают друг другу быть вписанными в Книгу жизни. Кроме того, принято есть хлеб с медом (а также яблоки в меду), произносятся особые благословения. Этот обычай осмысливается как ритуальное пожелание сладости дней наступившего года.

Традиционным элементом празднования Рош ха-Шана является обычай трубить в **шофар** — духовой музыкальный инструмент, сделанный из рога барана или быка, поскольку, согласно тексту Торы, этот праздник именуется днем «трубного звука» (см.: Чис. 29, 1).

Йом-Киппур (с ивр. букв. «день прощения») — Судный день (см.: Лев. 16, 6–16; 32–33). Это время сугубого поста и покаяния. Отмечается на 10-й день месяца тишрей. Считается, что именно в этот день в ветхозаветное время первосвященник входил с жертвенной кровью в Святаю Святых. Ему предшествуют десять дней нового года, которые также носят покаянный характер. Синагогальное богослужение в этот период весьма продолжительно и пропитано символикой исповедания своего несовершенства, виновности перед Богом и освобождения от грехов.

Рош ходеш (с ивр. букв. «начало месяца») — новолуние, праздник нарождающейся Луны. Имеет более низкий статус по отношению к вышеперечисленным дням, отчего именуется также «полупраздником». Данный праздник возник как способ ритуального освящения нового месяца лунного календаря, которым пользовались евреи в древности (см.: Чис. 10, 10; 28, 11).

Праздники, установление которых не связано с Торой и которые имеют более позднее происхождение, суть следующие:

Пурим (вероятно, от аккадск. *puru* — «жребий») — праздник, приходящийся на 14-е число лунного месяца адара, установленный

в память об избавлении евреев Персии от гибели, которую готовил им коварный царедворец Аман. Само событие описано в книге Эсфирь (см.: Эсф. 9, 20–32).

В этот день за богослужением читается свиток данной книги, при этом при произнесении имени Амана принято поднимать шум, хлопать в ладоши, топтать ногами и даже использовать специальные трещотки. Это совершается в знак ненависти к злодею.

В Пурим принято готовить и вкушать сладости, в частности, особые печенья треугольной формы, именуемые «уши Амана», а также дарить их знакомым. Трапеза должна сопровождаться обильным употреблением вина. Кроме того, похвальными считаются дела благотворительности по отношению к нуждающимся.

Еще одной отличительной чертой праздника являются карнавальные представления, берущие начало от театрализованных постановок на тему воспоминаемого библейского события.

Ханукка́ (с ивр. букв. «обновление») — праздник обновления (см.: 1 Макк. 4), установленный при Хасмонеях в память очищения Иерусалимского храма от культовых символов язычества и возобновления богослужений.

Ключевым ритуальным эпизодом праздника является торжественное возжжение свечей на специальном восьмирожковом светильнике, именуемом **хануккия**. По виду этот светильник похож на храмовый семисвечник **менору** (с ивр. букв. «светильник»), но отличается бóльшим количеством свечей/лампад. Их число символично и связано с историей праздника: согласно устоявшемуся преданию, во время вхождения иудеев в оскверненный храм обнаружилось, что нет ритуально чистого елея, который был бы пригоден для заправки светильника. Нашелся только небольшой сосуд с маслом, которое и было разлито в лампы. Его было явно недостаточно, но чудесным образом лампы горели на протяжении восьми дней, необходимых для приготовления нового масла. Поэтому на хануккии восемь свечей, не считая средней. В эпоху Средневековья религиозными авторитетами велись дискуссии на тему возможности использования хануккальных свечей в бытовых целях. В результате было решено, что святость этих свечей такова, что использование их в быту недопустимо. Именно поэтому акт

возжжения одной свечи от другой означал бы ее бытовое использование, поэтому была добавлена еще одна — девятая свеча (средняя). Она имеет техническое значение. От нее зажигаются все остальные свечи.

Зажжение ханукки принято проводить не только в собрании, но и в частных домах, вечером, сразу после наступления темноты. Традиционно это толкуется как символ победы света над тьмой и добра над злом.

Памятные даты — «полупраздники»

Следующие памятные дни имеют в иудаизме статус «полупраздников»: Лаг ба-Омер, пятнадцатое Ава (ту бе-ав) и пятнадцатое Шват (ту би-шват).

Лаг ба-Омер появился в эпоху Средневековья в связи с прекращением массовой эпидемии. Отмечается 18 ияра по лунному календарю (примерно в апреле — мае). Считается днем молодежи и, в частности, официально имеет в Израиле статус «Дня студента».

Пятнадцатое Ава (ивр. *ту бе-ав*) — день, когда вспоминаются шесть знаменательных событий в истории еврейского народа (прекращение мора, окончание заготовки дров для жертвенника Иерусалимского храма, отмена запретов на браки между представителями разных колен и т. д.). Лунный месяц ав приходится на июль — август. В этот день принято жечь костры и устраивать факельные шествия. Данный факт может служить указанием на его историческую связь в древние времена с летним солнцестоянием.

Пятнадцатое Шват (ивр. *ту би-шват*) — полупраздник, называемый также «Новым годом деревьев». Месяц шват приходится примерно на январь — февраль. В Израиле основная масса осадков, необходимая для жизни деревьев, выпадает до этого числа. В этот день принято сажать новые деревья.

Конфессиональная ситуация в иудаизме

Все ныне существующие религиозные группы, сформировавшиеся в рамках традиции иудаизма, принято разделять на три класса:

- 1) ортодоксальный иудаизм;
- 2) реформистский иудаизм;
- 3) консервативный иудаизм.

Ортодоксальный иудаизм

Ортодоксальный иудаизм в своем нынешнем виде представляет собой попытку идейной формализации и кристаллизации народных верований европейского еврейства эпохи позднего Средневековья и начала Нового времени.

Исторически существовало три географических региона со значительным количеством еврейского населения, в которых происходило формирование ортодоксального иудаизма: немецкие земли, территория современной Венгрии и Восточная Европа.

Перечислим наиболее значимые течения ортодоксального иудаизма.

Литваки — последователи **Элияху бен Шломо Залмана** (1720–1797), Виленского гаона, стремившегося сохранять в неизменности традиции восточноевропейского еврейства в том виде, как они сложились ко времени его деятельности, и выступавшего с резкой критикой хасидизма (см. ниже). Первоначальное название движения **митнагдим** (в ашкеназском произношении «миснагдим» — букв. «оппоненты») было дано последователям этого направления хасидами.

В противовес критикуемому хасидизму литваки акцентировали важность интеллектуальной деятельности в религиозной сфере, стремились развивать традиционное еврейское образование, неразрывно связанное с изучением Танаха и Устного Закона, и сегодня многие известные **йешивы** (религиозные учебные заведения) находятся в руках литваков.

Хасидизм (с ивр. *хасидут* — букв. «праведность») — мистическое движение, возникшее в XVIII веке в Восточной Европе на землях современных государств Украины, Беларуси и Польши. Появление данного направления было во многом обусловлено реакцией на начетнический дух ортодоксального иудаизма и стремлением к живому религиозному чувству, желанием ощутить реальную связь с Богом.

Вместе с тем хасидизм был попыткой вывести религиозную жизнь за пределы изучения текстов Танаха и Талмуда, сделать ее доступной не только интеллектуальной элите нации в виде раввинов, но и простому, зачастую малообразованному народу¹.

Знаковой фигурой хасидизма, стоявшей у его истоков, был **Исраэль бен Элиэзер Баал-Шем-Тов** (1700–1760; другое его имя — **Бешт** — является акронимом полного имени) — выходец из бедной семьи, трудившийся учителем детей при школе в синагоге (хеде́ре). Затем был шохетом (резчиком, совершающим ритуальный забой скота) и долгое время зарабатывал на хлеб тяжелым физическим трудом.

Примерно в 1730 году Исраэль осел в местечке Глуста (ныне село Толстое, Залещицкий район, Тернопольская область, Украина). Здесь он стал заниматься медицинской практикой, используя как средства народной медицины, так и оккультные методики (изготовление амулетов, употребление заговоров и заклинаний). Производилось также лечение не только телесных, но и душевных недугов. Кроме того, он получил известность экзорциста.

Слава о нем как о чудотворце передавалась в народе из уст в уста. Его удивительные способности объяснялись знанием утраченного имени Божия. И потому Исраэля стали именовать «баал-шем», что на иврите буквально обозначает «владеющий именем».

Показательно, что сам Баал-Шем-Тов никогда непосредственно не занимался миссией и даже не проповедовал открыто. Более того, он не позволял записывать содержание своих частных бесед с людьми. Однако успех привлек к Исраэлю бен Элиэзеру множество последователей, которые и популяризировали его учение.

Центральной мыслью учения Бешта является идея *цаддика*. *Цаддик* (с ивр. букв. «праведник») — это харизматический лидер общины. Он не подвижник, пребывающий в самоуглубленном сосредоточении и чуждый скорбей и радостей мира, но, напротив, тот, кто стремится приобщить людей (еврейский народ) к Богу.

¹ «Раввинизм не смог победить хасидизма, который не только лучшими, но и худшими своими сторонами имел неотразимое, магическое влияние на темную массу, не удовлетворенную раввинской “головной верой”» (Дубнов С. История хасидизма. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2014. С. 603).

Основная его задача — наставить человека в служении Творцу (пусть даже этот человек закоренелый грешник), научить его воспринимать всякое дело, хотя бы и рутинное, бытовое, как способ хождения перед Богом, поскольку все, даже самые малозначимые поступки (слова и мысли) иудея должны следовать предписаниям Закона и освящаться им.

Это обосновывалось идеей вездеприсутствия Божия, Который пребывает в каждой точке пространства своей *Шхиной* (с ивр. букв «присутствие») — Божественной славой, Божественным светом. Следовательно, не важно, в каком месте ты находишься, сколь почетно твое положение в обществе и сколь значимые дела ты выполняешь, — главное, чтобы они соответствовали предписаниям Бога. И тогда любое ничтожное дело не будет в принципиальном смысле отличаться от самого великого, поскольку и то, и другое исполнено стремления угодить Творцу.

Сам цаддик призван являть пример подобного отношения. Считается, что отличительной чертой цаддика является *двекут* (с ивр. букв. «прилипание») — привязанность в Богу, искренняя любовь к Нему, доходящая до самозабвения. Главное средство стяжания двекут — молитва (ср. с ролью суфийского шейха)¹.

Вместе с тем хасидизм наделяет сакральностью такой аспект человеческой жизни, как веселье. В связи с этим акцентируется внимание на значимости трех субботних трапез, сопровождающихся не только молитвой, но и обильными яствами, употреблением спиртных напитков, песнями и танцами.

Иначе говоря, здесь весьма важны экстатические переживания, поскольку именно при их посредстве и реализуется связь Божественного и человеческого. Вообще хасидизм настроен критически в отношении аскетических усилий. Суровые посты и вообще практика самоограничения признаются малоэффективными на пути духовного восхождения. Сам Исраэль Баал-Шем-Тов настаивал на том, что самыми главными являются три добродетели: любовь к Богу, любовь к Его народу и любовь к Его Закону.

¹ См. гл. «Ислам».

Сегодня самые крупные хасидские общины находятся в Израиле, США и на Украине.

Хабад (*Хабад-хасидизм или Хабад-Любавич*¹) — движение, возникшее во второй половине XVIII века внутри хасидизма. Название религиозной группы является акронимом еврейских слов, обозначающих ключевые духовные ценности адептов учения, посредством которых осуществляется богопознание и богообщение: *хохма* — «мудрость», *бина* — понимание, *даат* — «знание». Перечисленные категории подчеркивают смещение акцентов, произошедшее в связи с появлением данного течения: интеллектуальные переживания потеснили эмоционально-экстатические.

Основателем хабада почитается раввин **Шнеур Залман из Ляд**² (1745–1813). Шнеур Залман — личность поистине незаурядная, интеллектуально одаренная. Еще в подростковом возрасте он продемонстрировал хорошее знание Талмуда. В возрасте около 20 лет стал учеником Дова Бера из Межерича, одного из почитаемых хасидских раввинов. Вел крайне аскетический образ жизни. Залман пытался примирить хасидское движение с *митнагдим*, для чего ездил даже к Виленскому гаону, однако тот не захотел встречи.

В 1797 году вышло его сочинение «Тания» (с ивр. «учение»), называемое также «Ликкутей амарим» («Собрание изречений»). Труд стал символической книгой движения и руководством к жизни всякого последователя хабада. В нем излагалась универсальная мировоззренческая концепция, сформировавшаяся под явным каббалистическим влиянием (см. ниже) и носившая очевидный теософский характер.

К концу жизни стал главой всех хасидов Белоруссии. Редактировал богослужебные чины ашкеназского иудаизма, сблизив их с сефардскими. Преследовался государственной властью Российской империи, однако сумел благополучно преодолеть испытания без серьезных последствий для себя и своих адептов.

¹ Любавичи — село, ставшее местом духовных подвигов лидеров движения. Находится ныне в Рудненском районе Смоленской области Российской Федерации.

² Сегодня Ляды — это деревня в Дубровенском районе Витебской области Беларуси на границе с Россией.

Вместе с тем Шнеур Залман пытался предложить философское осмысление хасидизма, составить целостную внутренне непротиворечивую концепцию, объясняющую отношение Бога, мира и человека. В его учении явно проступают пантеистические мотивы.

Согласно предложенной им доктрине, Бог бесконечен и потому все, что существует во Вселенной, пребывает в составе Его природы, которая покрывает собой все сущее. Само происхождение мира мыслится им как раскрытие одного из аспектов Божественной природы, поэтому материальный мир тоже божественен, ибо есть своего рода физическая сторона Божественной субстанции.

В связи с этим физическое исполнение предписаний Закона — мицв и неразрывно связанное с этим изучение Торы, поскольку без этого невозможно знание воли Творца, — означает жизнь в согласии с природой мира и природой Бога. Вообще, при таком подходе телесные действия человека (иудея) приобретают бóльшую значимость, нежели внутреннее сердечное, сокровенное от внешних взоров богообщение. Человек, конечно, должен стремиться изо всех сил отождествить свою волю с Божественной, однако без исполнения мицвот и изучения Торы это не принесет нужного эффекта.

При этом Залман в свойственном хасидизму духе подчеркивал роль цаддика как харизматического лидера, а также значение общины, им возглавляемой, для каждого иудея. Достичь подлинного единства с Богом возможно, только соединяя свои усилия с усилиями всей общины, руководимой цаддиком. Вместе с тем никакого внешнего единства общин не предполагается, и даже в своем следовании к вершинам духовной жизни каждая община призвана самостоятельно прокладывать себе путь под водительством лидера.

Преемник Шнеура Залмана *Дов Бер* (1773–1827) перенес свою деятельность в Любавичи. Начиная с него все последующие главы движения имели добавление «из Любавичей» в составе своего имени. Именно Дов Бер стал основоположником знаменитой династии *Шнеерсонов*, к которой принадлежали все последующие цаддики — лидеры хабада, вплоть до седьмого — *Менахема Менделя Шнеерсона* (1902–1994), часто называемого просто «любавичский ребе».

Менахем Мендель Шнеерсон имел особый авторитет, был плодовитым автором: ему принадлежит несколько тысяч статей по вопросам Галахи, каббалы и жизни иудеев в современном мире. При нем значительно была расширена миссионерская деятельность движения, организованы религиозные центры в разных странах: в частности, в США, Индии и Таиланде (последние созданы для туристов-евреев). Почитался знатоком Торы, великим мудрецом, чудотворцем и прозорливцем. К концу жизни стал признаваться многими своими последователями обетованным Мессией. Скончался 12 июня 1994 года в Нью-Йорке, после чего единого лидера у движения хабад так и не появилось. Некоторые его адепты почитают ребе бессмертным (поскольку Мессия не может умереть) и полагают, что он просто скрылся от глаз публики. Ему до сих пор направляют письма люди, жаждущие приобщиться к его мудрости и получить помощь в сложных ситуациях (ср. с идеей сокрытого халифа у шиитов)¹.

Наиболее крупные центры хабада существуют в Израиле, США, России, на Украине, Казахстане; есть представительства в Индии, Таиланде.

Ортодоксальный модернизм (или современные ортодоксы) — движение внутри иудаизма, пытающееся интегрировать достижения современной культуры и цивилизации с религиозными принципами и нормами жизни традиционного еврейства, а также идеями сионизма. Данное направление возникло еще в XIX веке и развивалось под лозунгом «Тора с мирской жизнью». Ортодоксальный модернизм сегодня является одним из самых многочисленных направлений иудаизма в Израиле. Ему близко по идеологии другое ортодоксальное движение — религиозный сионизм.

Религиозный сионизм — ортодоксальное течение, стоящее за соблюдение всех установлений Торы и видящее в воссоздании и поддержании Государства Израиль религиозный долг иудеев. Часто это направление именуют еще «*вязаными кипами*», поскольку этот элемент одежды стал отличительной чертой адептов движения. Идеологические основы религиозного сионизма были

¹ См. гл. «Ислам».

заложены упоминавшимися выше раввинами *Цви Хири Калишером* (1775–1874) и *Авраамом Ицхаком ха-Кохеном Куком* (1865–1935).

Реформистский иудаизм

Реформистский иудаизм — движение, возникшее в первой половине XIX века в Германии. Во второй половине XIX века центром данного движения становятся США. Реформистский иудаизм вдохновлялся идеями эмансипации евреев (преодоления социально-политических ограничений), их интеграции в общественную, культурную и государственную жизнь, стремлением к *просвещению* (*хаскала* от ивр. *сехель* — букв. «разум»), то есть усвоению достижений современной науки и светской культуры.

С момента своего возникновения реформизм настаивал на том, что из всего многообразия положений исторического иудаизма принципиальными следует признать только *строгий монотеизм* и *моральные нормы*, ставшие, впрочем, де-факто универсальными для всего цивилизованного человечества.

В связи с этим декларировалась необходимость вернуться к истокам, освободиться от средневековых наслоений, не имеющих фундаментального значения, и приспособиться к велениям времени. В литургическом отношении также производились значительные изменения: был осуществлен перевод богослужения на национальные языки, введены проповеди в синагогальное богослужение.

Исторически реформистский иудаизм оформился в виде двух направлений, которые условно можно обозначить как **умеренное** и **радикальное**.

У истоков первого стоял *Авраам Гейгер* (1810–1874) — немецкий раввин, ученый. Он был убежден в необходимости изменения ритуала, считая его преходящим, а также отражающим основные идеи монотеизма и этики, которые, как полагал Гейгер, тоже изменяются с течением времени. Принимая во внимание доводы библейской критики, он утверждал наличие человеческого элемента в составе Торы и Талмуда, полагал, что участие Бога в создании Священных текстов является опосредованным.

Вместе с тем Гейгер считал, что в его время говорить о евреях как о народе нет оснований, и даже в противовес религиозным деятелям сионизма утверждал, что осуществление мессианских ожиданий следует понимать как общечеловеческое торжество Божественной истины и универсальных моральных предписаний, а не как возвращение в Эрец-Исраэль и создание там еврейского государства.

Основоположителем **радикального реформизма** был **Самуэль Гольдхейм** (1806–1860) — раввин из Германии, призывавший не к эволюционному, а революционному изменению норм иудаизма. Опираясь на данные библейской критики, он различал в установлениях Торы и Талмуда вечные богооткровенные истины и требования, имеющие временный характер, обусловленные историческими обстоятельствами. В частности, предлагалось считать утратившими свое значение нормы, связанные с храмовым богослужением, которые не могут быть реализованы после разрушения Иерусалима, а также и весь свод ритуальных правил. В связи с этим в его общине синагогальные субботние службы были перенесены на воскресенье, допускалось заключение межнациональных и межрелигиозных браков. Гольдхейм полагал, что само начало эмансипации евреев и есть свидетельство начала мессианской эры.

Крупные реформистские общины существуют в США, Великобритании, Аргентине, Бразилии, Израиле и России.

Консервативный иудаизм

Консервативный иудаизм возник в XIX веке в Германии в связи с движением эмансипации, а позднее получил дальнейшее развитие в США. Подобно реформационному движению консерваторы требовали изменений в религиозной жизни, однако настаивали на том, что эти изменения не должны затрагивать существенные для иудаизма нормы, в том числе и ритуальные. В частности, необходимо сохранить иврит в качестве богослужебного языка, соблюдать субботы и пищевые ограничения (кашрут).

Возникновение данного движения связано с именами раввина **Захариаса Франкеля** (1801–1875) и видного историка **Генриха Греца** (1817–1891). Раввину Франкелю принадлежит идея основания

«историко-позитивной школы», именовавшейся также «историческим иудаизмом». Собственно говоря, именно «исторический иудаизм» и стал предшественником и родоначальником современного консерватизма. Генрих Грец же стал автором первого фундаментального труда по истории евреев¹.

Несмотря на схожесть изначальных импульсов, развитие движения в США происходило не столько под влиянием реформистского течения, сколько вопреки ему. Консерваторы полагали неприемлемым радикализм реформистов в пересмотре библейских установлений. Неслучайно лидеры консервативных общин Америки стремились к установлению общения с ортодоксальным крылом.

Таким образом, консервативный иудаизм представляет собой срединный путь между жесткими требованиями иудейской ортодоксии и аморфностью позиций иудейского реформизма.

Сегодня консервативный иудаизм распространен главным образом в США, заметно его влияние и в Израиле.

Караимы

Отдельно следует упомянуть о таком стоящем особняком этнокультурном феномене, непосредственно связанном с иудаизмом, как **караимы** (с ивр. букв. «читающие»).

Это движение возникло в VIII веке в среде багдадских евреев. Караимы отрицают все наследие раввинистического иудаизма (Талмуд), признавая необходимыми для исполнения исключительно установления Письменного Закона (Торы).

Есть предположения о связи караимов с саддукеями, а также с кумранскими общинами, однако связь эта не доказана. Кроме того, во второй половине XIX века в России представители этого движения активно популяризировали теорию хазарского происхождения караимов, что позволяло утверждать их непричастность к распятию Христа и давало возможность до некоторой степени вывести их за пределы преследований евреев националистическими организациями.

¹ *Грец Генрих, д-р. История евреев с древнейших времен до настоящего времени: в 12 т. Одесса, 1903–1909.*

Несмотря на неприятие Устной Торы, караимы на протяжении веков своего существования сами создали кодекс правил, формально не опирающихся на библейские установления, однако признаваемых обязательными для всех членов общины. Караимы настаивают на буквальном понимании Торы, хотя на практике это не всегда соблюдается. Сами они считают себя евреями, что стало причиной массового переезда их в Израиль, где им позволялось жить компактно, соблюдая свои традиции. Тем не менее всей полноты прав их общины так и не получили по причине протестов со стороны ортодоксально настроенных политических и общественных сил.

Крупные общины караимов существуют в Крыму, на Западной Украине (Львов, Галич), а также на территории Литвы.

Иудейский мистицизм

Наиболее известными направлениями иудейского мистицизма являются **хасидизм**, о котором речь шла выше, и **каббала**.

Каббала (с ивр. букв «получение», «предание») — это мистико-теософское учение оккультного характера, а также тесно связанные с ним магические практики. Следует иметь в виду, что каббала не представляет собой отдельного, обособленного течения внутри иудаизма. Ее изучают и практикуют адепты различных направлений.

Тексты, близкие каббале по духу и являвшиеся ее предвестниками, возникают в еврейской среде в эпоху раннего Средневековья. Так, в период между III и VIII веками появляется трактат «**Книга творения**», где содержится учение о том, что 22 буквы еврейского алфавита вкупе с десятью числами составляют основу всего творения.

Однако базовый текст каббалы — книга «**Сефер ха-зохар**», или просто «**Зохар**» (букв. «Книга сияния»), написанная на арамейском языке, появляется в Испании во второй половине XIII века, который и стал временем появления каббалы в собственном смысле слова. Книга надписана именем знаменитого раввина II века н. э. Шимона бар Йохая, однако наиболее вероятным ее автором счи-

тается кастильский мистик *Моше бен Шем Тов де Лион* (ок. 1240–1305). В «Зохаре» делается попытка эзотерически истолковать библейское откровение, аллегорически интерпретируя не только сами тексты, но также и каждую букву в них. Для каббалы текст Торы выступает в роли вселенского кода. Дешифровав его, можно получить доступ к самым сокровенным тайнам бытия.

Бог понимается как непознаваемая беспредельность (*Эйн-Соф*), открывающая себя в вещах видимого мира, который есть не что иное, как результат эманации Божества. Акт творения здесь подменяется процессом развертывания Божественной природы, порождающей все сущее. Этот процесс условно можно разделить на 10 этапов (*Сфирот*), являющихся одновременно отражением различных аспектов Бога. Эти Сфирот суть следующие:

- 1) «Божественный венец»;
- 2) «Мудрость»;
- 3) «Разум»;
- 4) «Любовь»;
- 5) «Сила» (или «Суд»);
- 6) «Сострадание» (или «Красота»);
- 7) «Вечность»;
- 8) «Величие»;
- 9) «Основа Божественных сил»;
- 10) «Царство Бога».

Схематически комплекс Сфирот изображается в виде *перевернутого дерева*, корни которого пронизывают небо, а крона являет собой земной мир.

Вместе с тем в своем единстве Сфирот составляют тело космического первочеловека — *Адама Кадмона*. Мир и человек обретают в этом умозрительном построении тождественность. Поскольку мир есть проявление Божества, то человек также приобретает божественные черты. Органы человеческого тела также соотносятся каббалой с десятью Сфирот.

Очевидно, что в такой концепции нет места злу, как и тому, что возникает вопреки воле Творца, равно как нет места и его антагонисту — диаволу. Несовершенство мира и всякое зло есть не более чем ошибка непросвещенного сознания, не способного увидеть

в нем действие одной из Божественных сил — Сфирот (если быть точным, то пятой — «Суд»). Данная система абсолютно монистична. Это дает основание утверждать, что не только Божественные действия напрямую влияют на земной мир, но и действия, производимые человеком, вызывают непосредственную реакцию в горнем мире. Таким образом, человек получает механизм прямого воздействия на Бога, причем не только в бытовых, но и в глобально-исторических масштабах. Например, практикуя каббалистические ритуалы, возможно приблизить пришествие Мессии.

Человеческие грехи нарушают гармонию, изначально существующую внутри *Сфирот*, и, напротив, исполнение *мицвот* эту гармонию восстанавливает. Таким образом, на каждого иудея возлагается глобальная ответственность за благополучие Вселенной.

Статистические данные

По данным на 2011 год, предоставленным *Central Intelligence Agency*, соотношение лиц, исповедующих иудаизм, с остальным населением Земли составляет 0,22%¹.

Поскольку зачастую иудаизм воспринимается как способ национальной самоидентификации, часто количество адептов иудаизма оценивают по количеству лиц, признающих себя евреями.

Согласно данным, предоставленным Центральным бюро статистики Израиля², в 2012 году всего на земном шаре проживало 13 млн 855 тыс. евреев. В том числе в Израиле — 6 млн (43% от общего количества); 5 млн 425 тыс. — в США (39%); 478 тыс. — во Франции; 380 тыс. — в Канаде; 290 тыс. — в Великобритании; 190 тыс. — в России.

Крупнейшими религиозными объединениями евреев в Российской Федерации являются:

— Федерация еврейских общин России — ФЕОР, существующая с 1999 года и объединяющая ортодоксальные группы;

¹ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html> (16 июня 2014 г.)

² http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_11&CYear=2013 (21 июля 2014 г.)

— Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России — КЕРООР, учрежденный в 1993 году и объединяющий группы ортодоксального и реформистского толков.

Литература:

Барон Сало У. Социальная и религиозная история евреев: в 18 т. Т. I–IV. М., 2012–2015.

Гретц Генрих, д-р. История евреев с древнейших времен до настоящего времени: в 12 т. Одесса, 1903–1909.

Дубнов С. История хасидизма. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2014.

Дункевич С. Евреи, иудаизм, Израиль: в 2 т. М.: МИК, 2011.

Коган Михаэль. Иудейские праздники. М.: Олма Медиа Групп, 2014.

Стриковский А. Гиюр — путь в еврейство. Антология: история, философия, Галаха. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Амана; Гешарим, 2001.

Телушкин Йосеф, раби. Еврейский мир. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2012.

Глава 3. ИСЛАМ

В начале VII века н. э. на просторах Аравии появляется человек, проповедь и религиозная деятельность которого оказали огромное влияние на формирование религиозной картины всего мира. И сегодня имя Мухаммада с благоговением произносится его многочисленными последователями, составляющими почти 23% населения планеты¹. В настоящее время ислам занимает второе после христианства место по количеству своих последователей.

Ислам² — одна из мировых авраамических религий, возникшая на территории Аравийского полуострова в VII веке в результате проповеднической деятельности Мухаммада — основателя первой общины мусульман.

Арабы и Аравия в доисламский период

Во время возникновения ислама в VII веке н. э. Аравийский полуостров представлял собой территорию, крайне неоднородную по составу населения и религиозным традициям.

На полуострове проживали многочисленные кочевые семитские племена, которые принято называть *арабами* (самоназвание *al-‘arab*).

¹ Приводится по статистическому исследованию *Центрального разведывательного управления США* (так называемой *Всемирной книге фактов ЦРУ* (*The World Factbook*)): <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html>

² *Ислам* (араб. 'islām — «покорность», «предание себя Богу») — наименование действия, выражаемого глаголом 'aslama «покоряться», «предать себя Богу». Человек, совершающий это действие, — *muslim* («покорившийся», «предавший себя Богу») — последователь ислама или мусульманин. Однокоренными (s-l-m) словами являются: *salīm* — «здоровый», «непорочный»; *salām* — «мир», «благополучие»; *sallama* — «приветствовать», «вручать».

Согласно представлениям арабского народа, он ведет свое происхождение от библейского патриарха Авраама (араб. *Ибрахим*). Первый сын Авраама Исмаил, родившийся от рабыни Агари (араб. Хаджар), почитается основателем части арабских народов. После рождения второго сына Авраама от Сарры — Исаака (см.: Быт. 16–21) — Агарь вместе с Исмаилом были изгнаны в пустыню Фаран¹. Многочисленные потомки² Исмаила заселили обширные земли от реки Евфрата до Черного моря и назвали свою страну Набатей³. По именам двенадцати сыновей Исмаила были названы и отдельные арабские племена⁴.

¹ Согласно Корану, у Ибрахима, когда тот был в годах преклонных, родился сын Исмаил от Хаджар. Для испытания веры Ибрахиму было попущено искушение: он изгнал Хаджар вместе с новорожденным младенцем в пустыню. Вскоре у изгнанников закончилась вода, мать семь раз перебежала между двумя холмами Сафа и Марва в надежде увидеть с их вершин признаки спасения. Вскоре возле лежащего на земле младенца забил источник *Замзам*. Возле него Хаджар с сыном и поселились в сообществе пришедших сюда людей племени джурхум. На Руси всех мусульман ассоциировали с потомками Исмаила, отчего в средневековой славянской литературе их часто называли исмаильтянами или в соответствии с именем матери Исмаила — агарянами (см.: «Агаряне» // Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1964–1973).

² «Когда ее сын возмужал, то Агарь женила его на египтянке (из этого племени она сама была родом), от которой у Измаила родились дети, всего двенадцать: Навеоф, Кидар, Авдеил, Массана, Идума, Маема, Масс, Холад, Феман, Иетур, Нафес и Кедма. Все они поселились в стране, простирающейся от Евфрата до Черного моря, и назвали ее Набатеею. По ним именно и называются отдельные племена арабского народа, с одной стороны, именуясь так в честь их доблести, а с другой — в честь Авраама» (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности).

³ См.: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. Книга первая. Гл. 12 (4) // Иосиф Флавий. Иудейские древности. М.: Феникс, 2000.

⁴ Далеко не всегда арабские племена назывались по имени их родоначальника. Зачастую названия племен происходили от названия тотемного животного племени, от географической области или же от имен почитаемых племенем божеств.

Происхождение этнонима «араб» толкуется неоднозначно. Первые упоминания об арабах встречаются в IX веке до н. э. в текстах, относящихся ко времени ассирийского завоевания Сирии царем Салманасаром III. В данных письменных свидетельствах арабами (ar-ba-a-a) названы кочевые племена из пустынь Аравийского полуострова, сражавшиеся в союзе против ассирийцев в битве при Каркаре в 853 году до н. э. Наименование «арабы» использовалось применительно ко всем кочевым народам, проживающим на территории Аравии. В Коране данное наименование ('al-'a'rab) используется для обозначения кочевых арабов, бедуинов. Вероятно, первоначально эти слова были полными синонимами.

Сегодня данные слова обозначают разные понятия. В настоящее время бедуином (араб. *badawī* — букв. «житель пустыни», «кочевник»; от араб. *bādiyah* — букв. «пустыня») именуют всякого человека, ведущего кочевой образ жизни и обитающего в пустыне, вне зависимости от его национальной или религиозной принадлежности. Арабами ('arab) же называют народы, использующие арабский язык, независимо от их принадлежности к бедуинским традициям. (Об использовании термина «араб» подробнее см.: *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013. С. 54–55.)

Исмаил и его потомки считаются родоначальниками северо-арабских племен. Родоначальником же южных арабов почитался Иоктан (араб. *Кахтан*) — сын Евера¹, отождествляемого мусульманами с пророком Худом², к которому восходит и род Ибрахима (Авраама). Именно потомков Кахтана (Иоктана) арабские генеалоги считали «настоящими арабами» (ал-араб ал-ариба), в то время как потомков Исмаила называли «арабизированными арабами» (ал-араб ал мутаариба, или ал-араб ал-мустариба)³.

Религиозно-социальная ситуация в Аравии в VI–VII веках н. э. Возникновение ислама

К моменту зарождения ислама религиозная картина в Аравии была довольно разнообразной. К концу VI — началу VII века н. э. на территории полуострова находились и христианские общины, и иудейские поселения, и святилища местных божеств.

Христианство в Аравии

Часть арабских племен исповедовали **христианство**, правда, в основном еретического направления. В частности, гассаниды и лахмиды были христианами **монофизитского и несторианского толка**. По верному замечанию знаменитого исследователя ислама XX века Г. Грюнебаума, «Греческая Церковь препятствовала деятельности еретических общин. Отколовшиеся группы отсылали в отдаленнейшие пограничные области, таким образом, христианство представало перед бедуинским миром в облике еретических сект»⁴.

Разногласия в исповедании веры приводили к тому, что аравийские христиане нередко враждовали друг с другом. В священной книге мусульман — Коране — эти споры между христианами также нашли свое отражение. Тем не менее именно христианское богословие оказало значительное влияние на мышление Мухам-

¹ См.: Быт. 10, 25.

² См. «Вероучение. “Шесть основ веры”» в настоящей главе.

³ *Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М.: Наука, 1966. С. 67.

⁴ *Грюнебаум Г. Э.* Классический ислам. М.: Наука, 1986. С. 13.

мада, особенно в самом начале его проповеднической деятельности. *Варака ибн Науфаль*, двоюродный брат первой жены пророка Хадиджи, был довольно образованным христианином. По словам авторитетного жизнеописания Мухаммада, один из ближайших родственников пророка *Варака ибн Науфаль* «последовал книгам, стал знатоком в религии людей, следовавших Писанию»¹.

Благодаря тесным контактам с христианами² на ранних этапах своей жизни исламский пророк получил представление об основных событиях и действующих лицах библейской истории.

Иудаизм в Аравии

На юге Аравии распространение получил **иудаизм**. Довольно успешной была иудейская проповедь³ в центральной и северной

¹ *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М.: УММА, 2007. С. 89.

² Сведения о христианстве, которыми располагал Мухаммад, были весьма поверхностными и неточными. Например, христианский догмат о Троице толкуется пророком в рамках триады Бог — Иисус — Мария. Вероятно, это результат знакомства Мухаммада с учением монофизитской церкви Абиссинии, где Богородица воздается особое почитание. Нередко достаточно вольно и крайне неточно по отношению к первоисточнику приводятся библейские истории, нарушается хронологическая последовательность событий. Так, Мария — мать Иисуса Христа — в Коране оказывается сестрой Моисея и Аарона:

«[Марьям] пришла к своим родным, неся [новорожденного]. Они сказали: “О Марьям! Ты совершила беспрецедентную оплошность. О сестра Харуна! За твоим отцом не водилось дурных склонностей, да и мать твоя не была женщиной распутной...”» (Коран 19:27–28; здесь и далее русский текст Корана приводится в переводе М.-Н. О. Османова).

Собственную версию событий предлагает Коран, повествуя о жертвоприношении Авраамом своего сына. Согласно Ветхому Завету, Бог повелел Аврааму принести в жертву своего сына Исаака (Быт. 22, 1–19). Согласно же исламским представлениям, в жертву был приносим Исмаил.

Существуют и другие несоответствия между священными текстами христианской и исламской традиции. Впрочем, христианское влияние на священную историю мусульман не исчерпывается лишь параллельными именами и историческими событиями. В Коране получают свое отражение и некоторые элементы сложной богословской системы христианства.

В Коране встречаются упоминания об ангелах, Божественном (Святом) Духе (рух аль-кудус) (см.: Коран 2:87, 5:110, 15:29, 16:101, 17:85, 19:17, 21:91, 32:9 и др.), Божественном слове (калима) (см.: Коран 3:45, 4:171 и др.), священном Троне (см.: Коран 9:129, 10:3, 11:7, 13:2, 17:42 и др.) и небесных книгах (см.: Коран 27:75).

Из текстов Корана следует, что Мухаммад не был знаком с богословским содержанием таких основополагающих для христианства понятий, как Божественное воплощение, страдание и Искупление. Более того, со временем «Мухаммад стал уделять меньше внимания организации сверхъестественного» (см.: *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013. С. 126), сосредоточившись на практических вопросах организации внешней жизни верующего.

³ Влияние иудаизма на ислам прослеживается в основном в доктринальной сфере (в частности, вера в Единого Всемогущего и Милосердного Бога-Творца, представления об ангелах, рае и аде и др.). (Подробнее см. параграф «Вероучение. “Шесть основ веры”».)

части Аравийского полуострова, где в оазисах возникло немало иудейских поселений.

Местные политеистические культы

Большая часть арабов придерживалась все же политеистических верований и поклонялась звездам и камням-идолам.

В разных аравийских городах существовали свои святилища. Но главная святыня доисламской Аравии располагалась в районе Хиджаз¹, в городе Мекке. Здесь находилась Кааба (с араб. букв. «куб») — святилище кубической формы, в котором было собрано около 360 идолов от всех племен, населяющих полуостров.

Арабы верили в существование добрых и злых духов — джиннов и шайтанов, которые играли роль посредников между богами

Особое место в исламе занимает идея пророчества, также воспринятая от евреев. Библейские пророки неоднократно упоминаются в тексте Корана и являются важными действующими лицами многих коранических историй. Стоит заметить, что в Коране пророческим достоинством наделяются многие библейские персонажи, не обладающие таковым (например, Адам, Лут (Лот), Исхак (Исаак), Якуб (Иаков), Юсуф (Иосиф), Харун (Аарон)). Истории из жизни некоторых пророков дополняются в Коране особыми обстоятельствами или событиями. Так, например, пророк Ибрахим (Авраам), в соответствии с кораническим повествованием, становится не только основателем монотеизма, но заодно и строителем Каабы — главного мекканского святилища (см. ниже).

Сам же Мухаммад мыслил себя преемником древних еврейских пророков и наследником их пророческого служения, особо выделяя при этом Адама, Нуха (Ноя), Мусу (Моисея), Дауда (Давида), Сулеймана (Соломона) и Ису (Иисуса). При этом мусульмане считают Мухаммада последним из пророков и «печатью пророков» (см.: Коран 33: 40).

На близость исламской и иудаистской традиций указывает и то, что ислам, в отличие от христианства, настаивает на абсолютной трансценденности Бога, отрицая таким образом возможность боговоплощения. Под влиянием иудаизма в исламе было сформировано представление и о том, что Бог может открывать человеку Себя и Свою волю не только через пророков и посланников, но и при посредстве Писания.

Важнейшим сходством двух традиций можно назвать и то, что, как и в иудаизме, в исламе тесно взаимосвязаны закон и религиозные нормы. Ислам регламентирует практически все сферы жизни человека и общества (политические, экономические, социальные, правовые отношения). Как и иудаизм, ислам сформировался на основе письменного закона (Корана), который дополняют нормы, возникшие из устного священного предания (Сунны).

В исламе, как и в иудаизме после разрушения Второго Храма в 70 году н. э., нет четкой иерархии духовных лидеров. Роль профессиональных богословов и знатоков веры отводится факхам и улемам, которых можно было бы сравнить с раввинами в иудаизме.

Влияние иудаизма можно усмотреть и в формировании ряда мусульманских ритуальных практик. Это, в частности, относится к пищевому запрету на употребление свинины, крови, падали и жертвенного мяса, предназначенного для языческих богов.

¹ Хиджаз (Хеджаз) (с араб. букв. «барьер», «преграда») — историческая область на западе Аравийского полуострова, провинция в современной Саудовской Аравии.

На территории Хиджаза находятся священные для мусульман города Мекка и Медина. Центр области — город Джидда. Хиджаз — место возникновения ислама.

и людьми. Эти духи внушали человеку те или иные мысли, толкали на совершение определенных поступков. К обычным людям, как считалось, духи приходят лишь иногда, но есть особые люди — *аррафы* (букв. «провидцы») и *кахины* (букв. «прорицатели»)¹, через которых духи могут общаться с остальными. К аррафам и кахинам люди обращались, если хотели узнать свое будущее, найти потерянную вещь, понять смысл увиденного сна. Аррафы и кахины были в каждом арабском племени.

Святыни Мекки

Мекканское святилище принадлежало одному из самых влиятельных арабских племен — курайшитам. Они заручились поддержкой всех племен, проживающих на пути маршрутов к святилищу, дабы во время паломничеств обеспечить порядок и безопасность желающих поклониться святыням Каабы. Так лидеры курайшитов способствовали религиозному единению арабских племен, проживающих на полуострове. В Каабе были собраны священные идолы всех родов и кланов. Таким образом, здесь происходило соединение нескольких культов в один большой ритуальный конгломерат.

Мекка названа в Коране «Матерью городов»². В этот город стекались представители многочисленных кланов практически со всего Аравийского полуострова. Они приносили с собой собственных идолов и фетишей, приобщаясь к общей святыне арабского мира.

Несмотря на обилие предметов мекканского культа, настоящим «хозяином» Каабы почитался *бог-создатель Аллах*³. У него не было

¹ Ср. араб. *kāhin* с финик. и угаритск. *khn* «жрец», а также с др.-евр. *kohen* «священник».

² См.: Коран 6:92.

³ Лексема «Аллах» (араб. *ʾallāhu* — «Бог») в современном арабском языке однозначно воспринимается как имя собственное и непроизводное. На этом настаивали и многие авторитетные арабские филологи, в частности, Фирузабади (1329–1415) — выдающийся средневековый лексикограф, автор наиболее известного толкового словаря арабского языка «ал-Камус ал-Мухит».

Вместе с тем среди некоторых ученых бытует мнение о том, что *ʾallāhu* является историческим результатом слияния определенного артикля *ʾal-* и арабского слова *ʾilāhun*, что буквально означает «бог».

В то же время в системе арабского языка существует четкое контекстное распределение в употреблении лексем *ʾallāhu* и *ʾilāhun*, а также их словоформ. Как пишет известный отечественный арабист В. В. Лебедев, «арабская языковая система не рассматривает начальные сегменты *ʾal-*

собственного культа. Его роль, скорее, сводилась к гарантии соглашений между арабскими племенами и мекканскими кланами, а также защите паломников, держащих путь к Каабе.

Особым почитанием в Мекке пользовались три богини — дочери Аллаха: *ал-Лат* (с араб. букв. «богиня»; форма женского рода от «Аллах»), *аль-Узза* (с араб. «великая», «могущественная») и *Маннат* (с араб. «судьба», «рок», «время»). В некоторых аравийских регионах существовали даже храмы, посвященные этим богиням. В центре же Каабы располагался идол божества Хубала.

Поклонение святыням Каабы происходило следующим образом: паломники медленно обходили куб несколько раз и прикасались к священным камням, вмурованным в здание святилища. Самым важным из этих камней был *Черный камень*¹, расположенный в восточном углу здания Каабы.

Социальная организация жизни арабов

Ключевыми понятиями в общественном устройении для арабов были племя и род (араб. *бану* — букв. «сыновья»). Так, например, Мухаммад принадлежал к племени *курайш* и роду (клану) *Хашиим*.

В древней Аравии основным принципом организации отношений между людьми были кровнородственные отношения, выстраивавшиеся по мужской линии. Но постепенно племена увеличивались не только за счет появления новых родственников, но и за счет тех, кто оказывался под покровительством того или иного племени. По давней и весьма почитаемой традиции гостеприимства это могли быть приемные дети, отпущенные на свободу рабы, примкнувшие чужаки из других земель.

лексемы *'allāhu* как определенный артикль *'al*. Однако слово *'allāhu* *Бог* имеет грамматическое значение определенности» (Лебедев В. В. Лексемы со значением «Бог» в богослужебных книгах арабов-христиан // Вестник ПСТГУ. III: Филология. Вып. 5 (35). М., 2013. С. 54).

По всей видимости, оба слова содержат в себе тот же корень, что и арамейское *Alaha*, древнееврейское *Elohim* (мн. ч.) или *Eloah* (ед. ч.), финикийское *'Ēl*, угаритское *Ilu* и аморейское *Ilu*.

¹ *Черный камень* имеет метеоритное происхождение. Согласно мусульманскому преданию, он попал на землю из Рая и первоначально был белым, но со временем потемнел от прикосновений людей, творивших зло и беззакония.

Поклонение камням-бетилам было широко распространено в древности, в частности, в Эгейском регионе.

Племя состояло из различных родов и семей. Во главе племени стоял вождь. Его статус был обусловлен не происхождением, но силой, благородством, храбростью, богатством и личным моральным авторитетом. Реальная власть в племени принадлежала вовсе не вождю. Вождь был, скорее, главнокомандующим во время походов или набегов. Основные наиболее важные для жизни племени решения принимал совет старейших, выбиравший вождя, объявлявший войну соседям, распределявший завоеванное богатство и земли. Старшие члены семьи, рода и племени являлись гарантами безопасности и благополучия арабского общества.

Прочность внутриплеменных связей можно было бы описать емкой формулой «все за одного». В обществе четко действовал принцип коллективной ответственности: если с одним из членов племени случалась беда, то его выручали общими усилиями. Кроме того, коллективная ответственность была еще и своего рода гарантией упорядоченности, спокойствия и нравственно здоровой обстановки жизни самого племени, поскольку никакой проступок не оставался безнаказанным. Самым же страшным наказанием считалось изгнание. В таком случае человек оказывался совершенно незащитным и уязвимым перед лицом других людей: его могли безнаказанно оскорбить, ограбить или даже убить.

Ханифы

Кроме арабов-христиан, иудеев и последователей местных политеистических культов в доисламской Аравии существовала еще одна категория верующих людей. *Ханифы* веровали в некое единого бога, отвергали поклонение идолам, жили довольно аскетической жизнью, стремясь соблюдать ритуальную чистоту, но при этом убежденно отделяли себя от христианской и иудейской традиций. По всей вероятности, такой неопределенный монотеизм ханифов послужил отправной точкой для возникновения ислама.

Примечательно использование самого термина «ханиф» в арабском языке. О происхождении термина известно немного, но споров об истории его возникновения у ученых велось немало. Вероятно, сами ханифы себя так не называли. Наименование имеет внешнее происхождение. Известный западноевропейский ис-

следователь ислама и арабской культуры Уильям Монтгомери Уотт считает, что первоначально название «ханиф» использовали сирийские иудеи и христиане применительно к арабам-язычникам¹.

Однако в Коране и у исламских богословов мы находим неожиданно новую интерпретацию этого термина. Согласно словарю, значение исходного для словообразования глагола *ḥanafa* переводится на русский как «склоняться к чему-то»². Резонно поинтересоваться, о каком устремлении идет речь?

В Коране ханифом называется пророк Ибрахим, само слово используется в качестве синонима термину *муслим*, который означает человека, принявшего ислам и явившего покорность Богу:

«Ибрахим не был ни иудеем, ни христианином. А был он ханифом, предавшимся [Аллаху]³, и не был многобожником» (3:67)⁴.

Жажда поклонения истинному Богу, устремленность к Нему — вот основные отличительные качества настоящего ханифа в понимании Корана.

«Пророки» доисламского арабского мира

Ханифы не были закрытой религиозной общиной. Среди них были яркие проповедники, называвшие себя *наби́* (букв. «пророк»). По их утверждению, с ними говорил сам Бог и от Него они получали свои откровения.

Так, наиболее известным проповедником был наби Маслама́, который жил в центральной части Аравийского полуострова — в Йамаме. То, чему он учил, было весьма схоже с проповедью Мухаммада. Он так же, как и Мухаммад, верил в Единого Бога, которого называл «Рахман» (букв. «милостивый»), и так же собирал свои откровения в священную книгу. Как гласит предание, однажды Маслама написал письмо пророку ислама с предложением объединить усилия в проповеди и договориться действовать сообща. Но Мухаммад решительно отверг это предложение, приказав написать ответ, который начинался словами: «От посланни-

¹ Watt W. M. Muhammad: Prophet and Statesman. Oxford University Press, 1961. P. 117.

² См.: Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. Изд. 2-е. М.: Валерий Костин, 2005.

³ Букв. араб. muslim — «мусульманин».

⁴ См. также Коран: 4:125; 6:79; 16:120; 22:31.

ка Аллаха Мухаммада лжецу Масламе...». Противники Мухаммада часто укоряли его в том, что его учение копирует учение Масламы. В ответ на эти укоры появляются следующие строки в Коране, в которых все «пророки» — конкуренты Мухаммада — недвусмысленно называются лицемерами и обманщиками:

«Есть ли [люди] несправедливее тех, кто возводит на Аллаха напраслину и утверждает: “Мне дано откровение”, хотя никакого откровения ему не дано, или кто говорит: “Я ниспослал подобное тому, что ниспослал Аллах”? О, если бы ты видел, как грешники пребывают в пучинах смерти, а ангелы простирают [к ним] руки [чтобы лишить их жизни, и говорят]: “Расставайтесь ныне со своими душами! Сегодня вам воздадут унижительным наказанием за то, что вы возводили на Аллаха навет и пренебрегали Его знамениями”» (6:93).

Маслама переживет Мухаммада и будет убит его сторонниками в 633 году.

Кроме Масламы на юге полуострова — в Йемене — большое влияние и сильную политическую и военную власть приобрел другой наби — «пророк» **Асвад**, который подобно Мухаммаду и Масламе призывал веровать в Единого Бога.

Немалым авторитетом на севере Аравии пользовалась и «пророчица» **Саджах** из Месопотамии.

Были и другие менее известные наби. Но в целом можно сказать, что «пророки» не были экзотикой для доисламского арабского мира. В этом смысле появление фигуры Мухаммада на религиозном горизонте Аравии не представляется чем-то совсем уникальным. Он был далеко не первым и не единственным, кто в то время боролся за звание «пророка для всех арабов».

Мухаммад — посланник Аллаха и основатель ислама

Исторические источники о жизни Мухаммада

Описание жизни и проповеднической деятельности Мухаммада зафиксировано как в мусульманских, так и в немусульманских источниках.

Немусульманские источники представляют собой, как правило, полемические тексты, принадлежащие перу христианских авторов. Их историческая достоверность и беспристрастность вызывают немало вопросов у взыскательного читателя.

Мусульманские источники сведений о жизни Мухаммада также не всегда надежны. Связано это с тем, что даже самые ранние из них появились намного позднее времени жизни основателя ислама. Первая биография Мухаммада была составлена ибн Исхаком лишь через 130 лет после смерти основателя ислама. К сожалению историков, она сохранилась лишь в отрывках и пересказах других авторов. Современная мусульманская традиция опирается на «*Жизнеописание пророка Мухаммада*», составленное *ибн Хишамом* в IX веке. Таким образом, наиболее раннее и авторитетное из дошедших до нашего времени свидетельств появилось спустя почти два столетия после смерти основателя ислама.

Отдельные эпизоды из жизни Мухаммада, его поступки и слова, сказанные в определенных обстоятельствах, собраны также в сборниках *хадисов*¹. Наиболее ранний из них — «аль-Джами» — составлен Абдаллахом бин Вахбом спустя 130 лет после смерти Мухаммада. Из ранних общепризнанных сборников следует отметить «*Аль-джами ас-сахих*» имама аль-Бухари, а также «*Аль-джами ас-сахих*» имама Муслима.

Происхождение Мухаммада

Мухаммад ибн Абдаллах происходил из племени *курайш* и принадлежал к клану *Хашиим*. Он родился в Мекке в небогатой, но знатной семье 20 апреля 571 года н. э.² По представлениям мусульман, Мухаммад по прямой линии был потомком сына Ибрахима — Исмаила.

¹ *Хадис* (с араб. букв. «новость», «предание», «рассказ») — краткий рассказ с описанием ситуации из жизни Мухаммада, задающий верующим образец для подражания, а также восприятия различных религиозно-правовых вопросов с позиций ислама.

² Дата высчитана арабскими учеными-хронологами, но представляется не совсем точной из-за явного стремления придать биографии Мухаммада легендарный характер. Скорее всего, это был все-таки примерно 570 год, учитывая тот факт, что Мухаммад прожил 53 года в Мекке и лишь в 622 году бежал в Медину.

Как гласит мусульманское предание, рождению Мухаммада предшествовал ряд необычных событий и явлений. Например, во дворце персидского царя Хосроя неожиданно обрушилось несколько террас и погас горевший до того непрерывно 1000 лет священный жертвенный огонь¹.

Отец Мухаммада — Абдаллах — умер еще до рождения сына во время одной из торговых поездок в Сирию. Мать Мухаммада — Амина бинт Вахб — покинула мир спустя несколько лет после мужа. Потому воспитание мальчика легло на плечи его деда Абд-аль-Мутталиба, человека весьма уважаемого, пользовавшегося большим авторитетом у мекканцев.

Имя для новорожденного выбрал Абд-аль-Мутталиб. После ритуального благодарения богов Каабы младенца нарекли *Мухаммадом*, что буквально означает «восхваляемый», или «достойный хвалы».

Перед смертью Абд-аль-Мутталиб поручил заботиться о Мухаммаде одному из своих сыновей — *Абу Талибу*. На протяжении всей своей последующей жизни Абу Талиб относился к Мухаммаду как к собственному сыну.

Детство основателя ислама

В детстве Мухаммад прекрасно освоил торговое дело и нередко сопровождал торговые караваны. Однажды на пути в *Шам*² юный Мухаммад повстречался с неким христианским подвижником по имени Бахира.

Увидев на спине между лопатками двенадцатилетнего мальчика родовую отметину — «печать пророчества», Бахира предсказал ему великое будущее, посоветовав дяде Мухаммада побережь мальчика и не брать его с собой больше в опасные путешествия.

¹ См.: Мюллер А. История ислама: в 2 т. Т. I. М., 2004. С. 71.

² *Шам* (араб. *ash-Shām* — букв. «страна левой руки») — название исторической Сирии. Наименование происходит от арабского корня *sh-'-m*, что означает «левая сторона», с соответствующими коннотациями несчастья, неудачи и дурных предзнаменований. Для жителей аравийского Хиджаза при ориентировании на восток эта историческая область находилась по левую руку. Другое (европейское) название региона — Левант (от фр. *levant* — «восходящий», «поднимающийся»), то есть Страна восходящего солнца.

Послушав монаха, Абу Талиб отправил племянника обратно в Мекку.

Первый брак Мухаммада

Когда основателю ислама исполнилось 25 лет, одна богатая и знатная женщина по имени **Хадиджа бинт Хувейлид** предложила ему работу. Работа состояла в том, чтобы доставить ее товары в Шам. Поездка была более чем удачной и принесла Хадидже немалую прибыль. Служанка же рассказала ей о необычайной сообразительности, благородстве и честности юного торговца. После случившегося Хадиджа начала питать к новому работнику нежные чувства и задумалась о браке с ним.

До Мухаммада Хадиджа была замужем два раза, но оба ее мужа умерли. От предыдущих браков у нее остались трое сыновей и одна дочь. На момент знакомства с пророком женщине было 40 лет, то есть она была старше Мухаммада на 15 лет.

По инициативе Хадиджи и с разрешения дяди пророка Абу Талиба состоялся ее брак с Мухаммадом. Она стала матерью практически всех детей Мухаммада, из которых, правда, только дочь Фатима¹ пережила своего отца.

Женитьба на Хадидже стала настоящим подарком судьбы для Мухаммада и позволила ему надолго обрести не только финансово-материальную стабильность и независимость, но и возможность предаваться размышлениям и духовным упражнениям.

Без сомнения, брак с Хадиджей был счастливым для Мухаммада. До самой ее смерти он не брал себе никого больше в жены, хотя многоженство было у арабов обычным явлением. Мухаммад оставался рядом со стареющей Хадиджей, продолжая испытывать к ней самые нежные чувства. После смерти Хадиджи последовали другие браки Мухаммада, но память о ней была священна для него вплоть до самой его смерти. Последняя и очень любимая жена — Аиша — с грустью признавалась, что ни к кому она так не ревновала мужа, как к его покойной первой жене.

¹ Потомки Мухаммада от его дочери Фатимы живут до сих пор. Так, правящая династия королевства Иордании — Хашимиты — являются прямыми потомками основателя ислама.

Жизнь Мухаммада до сорока лет

Спокойное время жизни Мухаммада сопровождалось частыми прогулками в одиночестве по северным окраинам Мекки. Красота здешней природы, гористый и аскетичный ландшафт этих мест особенно располагали к размышлениям на духовные темы. Излюбленным же местом для уединения будущий пророк избрал гору Хиру с небольшой пещерой у подножия. Предварительно взяв с собой достаточный запас пищи и воды, он мог на целый месяц удалиться на гору для размышлений.

До сорока лет ничего особенного с Мухаммадом не происходило: он продолжал заведовать делами своей жены, совершал торговые поездки в разные страны и был, на первый взгляд, вполне счастливым обывателем и успешным купцом. Во время таких «деловых командировок» нередко предоставлялась возможность пообщаться с очень разными людьми, среди которых были и христианские аскеты, говорившие о скором Судном дне и воздаянии, и иудеи, рассказывавшие о ветхозаветных пророках и чаявшие прихода Мессии. В целом это не могло не оказывать влияния на Мухаммада, видевшего упадок национальной религии, превратившейся в набор диких и непонятных суеверий.

Кроме того, в окружении самого Мухаммада были люди, навсегда отказавшиеся от идолопоклонства: Зейд ибн Амр, отправившийся в сторону Шама, чтобы лучше узнать религию христиан и иудеев, но решивший остановить свои активные духовные поиски на отвлеченном деизме; а также небезызвестный Варака ибн Науфаль — двоюродный брат Хадиджи.

Первое откровение в жизни Мухаммада

Мухаммад много размышлял обо всем услышанном и увиденном, и вот его стали посещать странные сны. Однажды **в середине месяца рамадан 610 года**, когда он находился на горе Хира и совершал свои аскетические подвиги, он получил свое первое откровение. Ночью к нему явился некто и заставил прочесть стихи, ставшие впоследствии частью Корана (сура 96, аяты 1–5).

Биограф Мухаммада ибн Хишам следующим образом описывает это событие:

«Пришел к нему Джабраиль [т. е. архангел Гавриил. — Прим. прот. О. К.] с приказом от Аллаха. Посланник Аллаха сказал: “Пришел ко мне Джабраиль, когда я спал, с куском шелка, а в нем книга, и сказал: “Читай!”. Я сказал: “Я не читаю”. Он начал душить меня этой книгой так, что я подумал, что это — смерть. Потом отпустил меня и сказал: “Читай!”. Я сказал: “Я не читаю”. Он начал душить меня этой книгой так, что я подумал, что это — смерть. Потом отпустил меня и сказал: “Читай!”. Я сказал: “Что мне читать?”. Я сказал это лишь для того, чтобы избавиться от него и чтобы снова не начал душить меня. Он сказал: “Читай! Во имя Господа твоего, создавшего Человека из сгустка крови. Читай! Господь твой самый милосливый, который научил каламом, научил человека тому, чего он не знал” (96:1–5). Я произнес эти слова. Потом он закончил читать и ушел от меня. Я проснулся от сна, и как будто эти слова отпечатались в моем сердце. Я пошел, и, когда дошел до середины горы, услышал голос с неба, который говорил: “О Мухаммад! Ты — Посланник Аллаха, а я — Джабраиль”. Я поднял голову к небу и посмотрел. И вот Джабраиль в образе человека, сомкнув ноги, закрыл весь горизонт и говорит: “О Мухаммад! Ты — Посланник Аллаха, а я — Джабраиль”. Я остановился и смотрел на него, не двигаясь ни вперед, ни назад. Отвернул свое лицо от него в сторону небесных горизонтов и, куда бы я ни смотрел, видел только его в таком виде. Я продолжал стоять, не двигаясь ни вперед, ни назад. Хадиджа послала людей за мной. Они дошли до вершины Мекки и вернулись к ней, а я все стою на том же месте. Потом он ушел от меня, и я ушел, возвращаясь к своей семье”¹.

После случившегося² Мухаммад поспешил вернуться домой к своей жене Хадидже. В страхе и растерянности рассказал он ей

¹ *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М.: УММА, 2007. С. 93–94.

Мусульмане любят приводить в пример данный отрывок как свидетельство о богооткровенности Корана, каждый раз обращая внимание на тот факт, что Мухаммад был неграмотным человеком и до конца своей жизни так и не научился читать и писать и, следовательно, не мог сам записать Коран.

² Ночь первого откровения Мухаммада получила в исламе название *Лайлат-аль-Кадр* — «Ночь решения судьбы», или «Ночь предопределения». Мусульмане отмечают ее 27 числа меся-

о произошедшем с ним событии и попросил укрыть его, закутать. Спустя некоторое время после этого во сне Мухаммад снова услышал слова, воспринятые им как Божественный глас и также вошедшие в Коран (74:1–7):

«О завернувшийся!
Встань и увещевай,
превозноси своего Господа,
очисти одежды свои,
избегай скверны,
не оказывай милости в надежде получить большее
и терпи [притеснения неверных] ради твоего Господа».

Хадиджа, внимательно выслушав мужа, попыталась его успокоить и отправилась к своему двоюродному брату Вараке ибн Науфалу за советом.

Узнав о том, что случилось, Варака сказал Хадидже:

«Свят, свят! Клянусь тем, в чьих руках душа Вараки, если ты мне говоришь правду, о Хадиджа, то пришел к нему Великий Намус¹ — архангел Гавриил, который приходил к Мусе (Моисею). Он — Пророк этой нации. Скажи ему, пусть крепится»².

Хадиджа поведала Мухаммаду о словах ее брата Вараки, после чего Мухаммад успокоился. Приняв все слова мужа и брата за правду, Хадиджа стала первым человеком, принявшим ислам, и «матерью» всех правоверных мусульман. Затем ислам приняли сын дяди Мухаммада Али бин Абу Талиб, вольноотпущенник Мухаммада Зайд бин Хариса, а также один из его близких друзей Абу Бакр.

После первого откровения были еще подобные видения. Но в течение трех лет Мухаммад никому, кроме близких ему людей, не рассказывал о них.

ца Рамадан. Это время правоверные мусульмане посвящают чтению Корана и просят прощения у Аллаха за совершенные грехи.

¹ По мнению Августа Мюллера, арабское название «Великий Намус» есть не что иное, как передача греческого *vōmos*, адекватная интерпретация которого может быть дана лишь в эбионитском ключе. Скорее всего, Варака ибн Науфаль был последователем именно этой иудео-христианской секты. Подробнее см.: Мюллер А. История ислама в 2 т. М., 2004.

² Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада. М.: УММА, 2007. С. 94.

Мусульманские источники так описывают состояние пророка во время нисхождения откровений¹:

«О, посланник Аллаха, как приходят к тебе откровения?» Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, ответил: «Иногда приходящее ко мне подобно звону колокола, что является для меня наиболее тяжким, а когда я усваиваю сказанное, это покидает меня. Иногда же ангел предстает передо мной в образе человека и обращается ко мне со своими словами, и я усваиваю то, что он говорит».

Аиша, да будет доволен ею Аллах, сказала: «И мне приходилось видеть, как в очень холодные дни ему ниспосылались откровения, а после завершения ниспослания со лба его всегда лился пот».

(Сборник хадисов «Аль-джами ас-сахих» имама аль-Бухари, хадис 2)

«Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, всегда испытывал напряжение во время ниспослания (откровений), что заставляло его шевелить губами».

(Сборник хадисов «Аль-джами ас-сахих» имама аль-Бухари, хадис 5)

Начало проповеди в Мекке

Через три года после ниспослания первого откровения Мухаммаду было велено начать открытую проповедь в Мекке и обратиться к ближайшим родственникам. По этому поводу ему были ниспосланы соответствующие стихи Корана (26: 214–220). Обратившись к курейшитским родам Мекки, Мухаммад призвал их отказаться от идолопоклонства, признать его посланником Единого Бога и поверить в неотвратимость Судного дня. Проповедь имела ничтожный эффект, в ислам обратилось лишь несколько человек. Большинство мекканцев отвергли проповедь и потребовали от дяди Мухаммада Абу Талиба, пользовавшегося огромным авторитетом и влиянием в городе, заставить Мухаммада прекратить проповедническую деятельность.

¹ Ср. с описанием «откровения» Елифаза Феманитянина (Иов 4, 12–15).

В результате нараставшего напряжения на пятом году от начала пророческой деятельности часть мусульман совершили первую *хиджру* («переселение»). Они переселились в Эфиопию в 615 году, где некоторые из них приняли впоследствии христианство.

Между тем противостояние последователей Мухаммада и мекканских кланов переходило в стадию вооруженного конфликта. Кроме того, ко всем, принявшим ислам, были применены «экономические санкции»: запрещалось заключать торговые сделки и браки с родственниками пророка. Этот бойкот продолжался три года, но затем был аннулирован, поскольку многие курейшиты выражали недовольство тем, что их дальние родственники терпят лишения и подвергаются гонениям.

Вскоре после окончания бойкота, в 619 году, умер Абу Талиб — самый могущественный защитник Мухаммада. Несмотря на то что он был особенно близок со своим племянником, Абу Талиб так и не принял ислам. Еще через несколько месяцев в возрасте 65 лет скончалась Хадиджа. Этот год Мухаммад назвал годом скорби.

Выход с проповедью за пределы Мекки

Оставшись один на один с мекканцами, получившими, наконец, после смерти Абу Талиба возможность открыто преследовать основателя ислама, Мухаммад решает выйти на проповедь за пределы Мекки и отправляется в соседний город Таиф (около 70 км от Мекки). Проведя там десять дней, Мухаммад встретился с местной знатью, но никто не захотел оказать ему поддержку.

Вернувшись в Мекку, Мухаммад продолжил искать союзников в других городах, чтобы впоследствии община новообращенных могла переселиться туда. Но все племена прекрасно понимали, что тот, кто примет Мухаммада и его единоверцев, неизбежно окажется в изоляции и столкнется с враждой других племен, настроенных против пророка.

Вскоре на призыв Мухаммада ответили некоторые жители Ясриба — небольшого оазиса в 350 км от Мекки — и присягнули пророку на верность в городе Акабе.

Спустя некоторое время, в 622 году, мусульмане из Мекки начали постепенно переселяться в Ясриб (вторая *хиджра*), что вы-

зывало огромное недовольство жителей Мекки, ведь Ясриб лежал на пути следования торговых караванов в Сирию и потому переход города под влияние мусульман ставил мекканцев в некоторую зависимость от последователей новой религии.

Старейшины Мекки после совещания решили пресечь на корню деятельность Мухаммада, убив пророка.

Но этим планам не суждено было сбыться. Узнав об этих намерениях, Мухаммад покинул Мекку¹ вместе со своим верным другом Абу Бакром. Они направились сначала в пригород Ясриба — Кубá, где пророк основал первую в истории ислама мечеть. Затем Мухаммад въехал в сам Ясриб, который с тех пор стал называться *Медина* (араб. Madīnah «город»), или «*город пророка*» (араб. Madīnat an-Nabī). В Медине же Мухаммад обзавелся и гаремом².

Значение Хиджры для развития ислама

Хиджра стала ключевым, поворотным моментом в истории ислама³. Получив возможность открыто и без стеснения испове-

¹ Согласно мусульманскому преданию, в самом конце мекканского периода своей жизни Мухаммад переживает мистическое путешествие из Мекки в Иерусалим, где он был вознесен на небо. В исламской традиции эти события в жизни Мухаммада между клятвой Акабы и переселением в Медину получили, соответственно, названия *исра* («ночное путешествие») и *мирадж* («вознесение»).

Отсылку к ним можно встретить в коранических строках (Коран 17:1; 53:6–18), а также в небезызвестном «Жизнеописании» Ибн Хишама, в которых сообщается, что Мухаммад был перенесен Джабраилом из Заповедной мечети Мекки в Мечеть аль-Акса (с араб. букв. «удаленная») в Иерусалиме. Оттуда Аллах показал ему город. А затем Джабраил вознес его на небо, где Мухаммад встретился со всеми пророками, в том числе с Мусой (Моисеем) и Исой (Иисусом), и возглавил общую молитву (см.: *Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада*. М.: УММА, 2007. С. 166–175).

Данное событие, по мнению последователей ислама, имеет огромную духовную значимость, поскольку демонстрирует очевидную связь и преемство пророческого служения, а также символическим образом завершает цепочку откровений, ниспосланных Аллахом людям сначала через потомков одного сына Ибрахима — Исхака (Исаака), а затем через потомка другого его сына — Исмаила (Измаила).

² У Мухаммада одновременно могло быть до 9 жен. На протяжении же всей его жизни он состоял в браке с 13 женщинами. С одной из них — Аишей — он вступил в брак, когда той было 9 лет. Помимо законных жен пророк имел и наложниц.

³ Значимость Хиджры для последователей ислама обусловила появление впоследствии нового летоисчисления и календаря. В 637 году (622 год по юлианскому календарю) год Хиджры был объявлен началом мусульманского летоисчисления. Это произошло во время правления второго праведного халифа *Умара бин аль-Хаттаба*. Отправной точкой нового летоисчисления послужила не дата прибытия Мухаммада в Медину (Ясриб), а *первый день первого месяца (мухаррама)* того же года, то есть 16 июля 622 года по юлианскому календарю. В отличие от юлианского и григорианского календарей, основывающихся на цикле обращения Земли вокруг Солнца, летоисчисление по Хиджре опирается на лунный календарь. Длина года

довать свою веру, мусульмане почувствовали себя реальной силой, способной устроить общество на новых основаниях. Именно после Хиджры появились условия для формирования основ мусульманского государства и новых внутрисоциальных отношений. Мусульмане объединились в *умму* (общину), в которой были стерты различия по происхождению, социальному статусу или месту рождения. Верующие чувствовали в первую очередь духовное единство.

Первое время после Хиджры было крайне тяжелым и для *мухádжиров* — переселенцев в Медину из Мекки, и для *ансáров* — мусульман Медины. Курейшиты начали активно искать себе союзников для борьбы с последователями Мухаммада, подстрекая другие арабские племена на конфликт с мусульманами. Им даже удалось заручиться поддержкой некоторых жителей Медины, недовольных все возрастающим влиянием пророка и его сподвижников на жизнь города.

В результате Мухаммад вынужден был предпринять ответные действия, чтобы обеспечить содержание общины, лишившейся имущества, в том числе многих земель. Основателю ислама были ниспосланы коранические строки, позволявшие сражаться с иноверцами даже в запретные для войны месяцы:

в исламе равна 354, а иногда 355 дням. Поэтому существуют некоторые сложности при переводе дат по Хиджре на европейский солнечный календарь. Для этого разработаны специальные таблицы соответствий.

Лунный год по Хиджре состоит из 12 месяцев, каждый из которых начинается и заканчивается новолунием. Деление года на 12 месяцев основывается на следующих строках Корана: «Воистину, Аллах в тот день, когда сотворил небеса и землю, определил число месяцев в двенадцать согласно Писанию Своему. Четыре месяца из них запретные, и этот закон религии вечен. Так не причиняйте же в эти месяцы вреда сами себе и, объединившись, сражайтесь все с многобожниками, подобно тому как они сражаются с вами все [вместе]. Знайте, что Аллах — на стороне богобоязненных».

(Коран 9:36)

Исламский календарь:

- | | | |
|--------------------|----------------------|-----------------|
| 1. Мухаррам* | 5. Джумада аль-уля | 9. Рамадан |
| 2. Сафар | 6. Джумада ас-санийя | 10. Шавваль |
| 3. Раби аль-авваль | 7. Раджаб* | 11. Зуль-каада* |
| 4. Раби ас-сани | 8. Шаабан | 12. Зуль-хиджа* |

* Запретный месяц — месяц, считающийся священным в исламе. В эти месяцы нельзя первым начинать военные действия.

«Они спрашивают тебя, [дозволено ли] сражаться [с мекканскими многобожниками] в запретный месяц. Отвечай: “Сражаться в запретный месяц — великий грех. Однако свращать с пути Аллаха, не пускать в Запретную мечеть¹, неверие в Него и изгнание молящихся из нее [т. е. из Запретной мечети. — Прим. прот. О. К.] — еще больший грех перед Аллахом, ибо многобожие — грех больший, чем убийство. Они не перестанут сражаться с вами, пока не отвратят вас от вашей религии, если только смогут. А если кто из вас отвратится от своей веры и умрет неверным, то тщетны деяния таких людей в этой жизни и в будущей. Они — обитатели ада и пребудут в нем навеки”».

(Коран 2:217)

«Тем, которые подвергаются нападению, дозволено [сражаться], защищая себя от насилия. Воистину, во власти Аллаха помочь тем, которые незаконно были изгнаны из своих жилищ только за то, что говорили: “Наш Господь — Аллах”. Если бы Аллах не даровал одним людям возможность защищаться от других, то непременно были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети, в которых премного славят имя Аллаха. Нет сомнения, Аллах помогает тому, кто помогает Его религии. Воистину, Аллах — сильный, великий».

(Коран 22:39–40)

Произошли множественные вооруженные столкновения между мусульманами и мекканцами. Все же, несмотря на старания *уммы*², некоторые из военных походов окончились для мусульман безрезультатно. Но в январе 624 года последователям ислама удалось захватить караван курейшитов, шедший без охраны.

¹ Запретная мечеть (Мечеть аль-Харам) — территория, на которой находится Кааба в Мекке.

² *Умма* (с араб. букв. «народ», «община») — община верующих.

Наряду с термином «*умма*», обозначающим весь исламский мир в целокупности, встречается также термин «*джамаат*» (с араб. букв. «общество», «коллектив»), который является более частным понятием, обозначающим конкретную мусульманскую общину.

Военные столкновения сторонников и противников Мухаммада

Первое крупное сражение между мекканцами и сторонниками Мухаммада произошло в марте **624 года при Бадре**, расположенном на пути из Мекки в Медину. В битве приняли участие 300 мусульман, на стороне их противников, по разным оценкам — от 600 до 1000 человек. Но, несмотря на явное численное превосходство, мекканцы потерпели полное поражение. За пленных курайшитов Мухаммад решил просить выкуп. После сражения при Бадре Мухаммаду были ниспосланы очередные стихи Корана, вошедшие в восьмую суру под названием «Трофеи».

Победа при Бадре укрепила позиции Мухаммада в Медине, и потому немало людей, проживающих в городе, начали принимать ислам. Вместе с тем укрепился и моральный боевой дух самих мусульман, убежденных в том, что их победа — свидетельство милости к ним Аллаха и подтверждение их правоты. «Не вы [о верующие] убили неверных, а Аллах сразил их» (Коран 8:17), — говорится по этому случаю в Коране.

Следующая **битва при Ухуде**, состоявшаяся год спустя, в 625 году, принесла мусульманам поражение, несмотря на то что Мухаммад предсказывал своим сторонникам безоговорочную победу. Сам основатель ислама получил ранение в этом сражении.

Вооруженное противостояние продолжалось много месяцев. Но очередная крупная битва все же завершилась для мусульман победой. Росло и количество приверженцев новой религии.

В 628 году сторонники Мухаммада захватили иудейское поселение Хайбар, а также заключили мирный договор с соседним оазисом Фадак. После этого Мухаммад отправил послания правителям Византии, Персии, Эфиопии, Египта и других царств с предложением уверовать в Аллаха и признать Мухаммада его пророком и посланником.

Годом позднее, в 629 году, в местечке под названием Мут мусульманская армия впервые вступила в сражение с армией Византии, во главе которой находился сам император Ираклий. Последователи Мухаммада потерпели сокрушительное поражение и были вынуждены отступить.

В **630 году** Мухаммад принял решение двигаться *на Мекку*. Десятитысячная армия мусульман застала врасплох курайшитов, и они не смогли оказать должного сопротивления нападавшим. Город капитулировал. Мухаммад, проявив снисхождение к побежденным, демонстративно простил своих противников. Большинство мекканцев приняли после этого ислам.

Последний год земной жизни Мухаммада

В 632 году Мухаммад объявил о своем намерении совершить большое паломничество в Мекку — *хадж*. Он вошел в Каабу, очищенную от идолов, и совершил поклонение черному камню. Во время хаджа у горы Арафат Мухаммад обратился к умме с последней, **прощальной проповедью**, свидетелями которой стали около 120 тысяч человек. В своем слове Мухаммад призвал верующих поклоняться только Аллаху, признавать верховенство закона, хорошо относиться к своим женам; он отменил кровную месть, ростовщичество и межплеменную вражду, возложил ответственность за деяния только на человека, их совершившего. Мухаммад засвидетельствовал, что он последний из посланных Аллахом пророков и после него пророков уже не будет. Вскоре после данной проповеди Мухаммаду были ниспосланы и одни из последних стихов Корана, которые, как считается, завершили формирование *шариата* (религиозно-правовых норм)¹ и вошли в 3 аят 5 суры:

«Сегодня Я завершил [ниспослание] вам вашей религии, довел до конца Мою милость и одобрил для вас в качестве религии ислам».

(Коран 5:3)

По окончании хаджа Мухаммад отправился в Медину.

В том же году в ряде областей Аравии, в частности, в Йемене, в Йамаме, в северных и восточных районах, арабские племена под предводительством своих пророков — Асвада, Масламы, Саджах и других — попытались собрать силы для того, чтобы расправиться со сторонниками Мухаммада. Осознавая, что столкновение неизбежно, Мухаммад принял решение готовиться к войне против

¹ Подробнее см. параграф «Исламское право».

Византии, поскольку от успеха похода, по его мнению, зависел авторитет мусульман в Аравии и объединение всех арабов под знаменем ислама.

Но тяжелая болезнь, а затем и смерть не позволили ему осуществить задуманное. Мухаммад умер в Медине 8 июня 632 года.

После смерти Мухаммада его преемником (*халифом*) был назначен его ближайший друг и сподвижник Абу Бакр.

Коран

Характеристика структуры и содержания Корана

Коран (араб. *al-Qur'ān* — букв. «чтение») — это главная священная книга мусульман. Представляет собой запись проповедей Мухаммада, произнесенных им в форме пророческих откровений между 610 и 632 годами.

В основном Коран изложен ритмически организованной прозой с использованием рифмы и состоит из глав — *сур* (араб. *sūrah* — букв. «стена», «высокое строение»). Всего в «канонической» версии Корана 114 сур. Каждая сура состоит из стихов — *аятов* (араб. *āyah* — букв. «знак», «знамение», «чудо»).

Речь в тексте идет от первого лица, то есть от лица Аллаха, использующего местоимения «мы» или «я». Содержание Корана весьма разнородно: в тексте тесно переплетены пересказ историй древнего мира и доисламской Аравии, повествование о некоторых библейских событиях, установления юридического и нравственного характера, попытки полемики с «неверными», эсхатологические сюжеты, описывающие Страшный суд и грядущее посмертное воздаяние.

Современные исламские ученые следующим образом формулируют отношение к Корану в мусульманской традиции:

«Коран — главный **источник** мусульманского **вероучения**, **нравственно-этических норм и права**. Текст этого Писания **на арабском языке** считается **несотворенным Словом Бога по форме и содержанию**. Каждое его слово соответствует записи в Хранимой Скрижали — небесном архетипе Священных Писаний, хранящем сведения обо всем происходящем во Вселенной. Аллах

вкладывал Коран в уста Мухаммада, и принято говорить, что откровения были ниспосланы Пророку»¹.

Итак, по убеждению последователей Мухаммада, Коран является неизменным и несотворенным словом Аллаха. Логика здесь довольно проста: если Аллах является единственным несотворенным объектом, существующим вне времени и пространства, то и все его мысли и слова, будучи его вечными атрибутами, являются несотворенными. Соответственно, и Коран, подобно Аллаху, вечен и неизменен по форме и содержанию.

Данное положение вызывало немало споров даже среди самих мусульман, не говоря уже о критике со стороны инаковерующих.

В VII–IX веках в лоне ислама появляется движение **мутазилитов** (с араб. букв. «обособившиеся», «отделившиеся»), которые, придерживаясь строгого монотеизма (*таухид*), отвергали вечность атрибута речи. По их убеждению, придание Корану статуса несотворенности ставит его в один ряд с Аллахом, то есть наделяет свойствами Бога. А это, в свою очередь, равнозначно многобожию (*ширк*). Идеи мутазилитов были живы вплоть до XIII века. Но в исламе все же возобладала иная точка зрения, считающая Коран неизменным и вечным атрибутом Аллаха.

Специфика чтения Корана

Другой аспект, на который стоит обратить внимание: несотворенным и вечным для мусульманской традиции является лишь Коран на арабском языке.

Ислам закрепляет за арабским языком особый статус: статус сакрального языка, языка Божественного откровения. Подтверждение этому находим в следующих коранических строках:

«Воистину, Мы ниспослали его [т. е. Священное Писание. — *Прим. прот. О. К.*] (в виде) Корана на арабском языке в надежде, что вы поймете [его содержание]».

(Коран 12:2)

¹ Кулиев Э. Р., Муртазин М. Ф., Мухаметшин Р. М., Харисова Л. А. Исламоведение. М.: Изд-во Московского исламского университета, 2008. С. 66 (*выдел. жирн. прот. О. К.*).

Только Коран на языке оригинала передает всю полноту и глубину смыслов, заложенных в тексте, а потому любые, даже дословные переводы не могут считаться совершенно точными и абсолютно адекватными.

Неслучайно в некоторых переводах священного писания мусульман на другие языки после слова «Коран» стоит специальное пояснение: «перевод смыслов». Согласно представлениям последователей Мухаммада, любой перевод священного текста Корана является в некотором смысле его интерпретацией. В связи с этим во время мусульманских богослужений Коран читается исключительно по-арабски¹.

Чтение Корана является одной из форм богочитания. А рецитация (чтение) отдельных частей или всего священного текста целиком в ритуальных целях называется **кираát** (араб. *qira'at* — букв. «чтение», «рецитация»). В исламе существует несколько традиций кираата, все из которых, по убеждению мусульманских богословов, восходят к Мухаммаду и связаны с именем одного из имамов, преподававших чтение священного текста.

Восприятие Корана мусульманами

Мусульмане считают Коран уникальным явлением, настолько совершенным, что человеку невозможно написать ничего такого, что бы сравнилось по красоте и стройности с Кораном. Это пред-

¹ Арабский язык принадлежит к семье семитских языков. Как и в других семитских языках (в иврите, арамейском и др.), в арабском языке слово имеет консонантный, то есть состоящий из согласных букв корень слова, в котором содержится семантическое значение слова. Чтобы образовать те или иные грамматические формы, используются гласные. Гласные в арабском языке могут быть долгими и краткими. Для долгих гласных (а, у, и) существуют отдельные буквы. Для обозначения кратких гласных используются специальные значки — огласовки, которые ставятся над или под согласным. Обычно значки огласовок, за исключением сакральных и учебных текстов, а также в поэзии, на письме не ставятся.

Например, корень К-Т-Б выражает идею письма. Так, при постановке гласных получается парадигма:

Ка-Та-Ба *он писал*

Ки-Тā-Бу^н *книга*

ма-КТа-Бат^н *библиотека*

аК-Ту-Бу *я пишу*

Ку-Ту-Бу^н *книги*

ма-КТÿ-Бу^н *судьба, написанное*

Различая лишь три гласных звука, арабский язык вместе с тем располагает множеством их оттенков, которые зависят в том числе и от говора человека.

В настоящее время арабский язык считают родным от 250 до 300 миллионов человек. Носители арабского языка проживают в Северной Африке, на Ближнем Востоке, составляют арабские диаспоры в европейских странах.

ставление закрепилось в мусульманской догматике, получив наименование *иджаз аль-Куран*, что буквально означает «неподражаемость, чудесность Корана».

Процесс формирования священного писания мусульман начался с момента первого откровения Мухаммаду в 610 году. По мусульманскому преданию, во время жизни основателя ислама многие верующие записывали его слова. Но в основном передача коранических откровений осуществлялась в устной форме.

Мухаммад, напомним, был неграмотным человеком. Его сподвижник и личный писец *Зайд ибн Сабит* свидетельствовал о том, что сам Мухаммад нередко проверял точность записей своих последователей. Записи делались на отдельных лоскутках, и, если какое-то слово казалось Мухаммаду не относящимся к Корану, он приказывал его стереть. Несмотря на имевшие место записи священного текста, Коран долгое время существовал в разрозненном виде.

Первые полные записи начали появляться в кругу ближайших соратников Мухаммада лишь после его смерти. Эти записи зачастую отличались друг от друга названием глав (сур), написанием некоторых слов, а также порядком и количеством откровений.

Потребность создания единого кодекса коранического текста возникла в критический для жизни уммы момент. Мусульмане были вынуждены противостоять другим арабским племенам, отказавшимся материально поддерживать последователей Мухаммада либо вовсе решившим вернуться к традициям предков, либо же примкнувшим к другим духовным лидерам и вождям, коих в Аравии было немало в то время. Более того, постепенно нарастало напряжение на границе с Византией, выливавшееся периодически в серьезные военные столкновения. Наиболее существенные потери мусульмане понесли в Йамаме, где в сражении с племенем бану ханифа в 633 году погибли около 70 знатоков Корана.

Проблемы сохранности текста Корана

Опасаясь за сохранность священного текста, праведный халиф Абу Бакр предпринял первую попытку записать текст целиком.

Первый письменный экземпляр Корана получил название *мусхаф* (с араб. букв. «книга», «свиток»), который до потомков, увы, не дошел.

С течением времени появилось немало разногласий в чтении священного текста, это особенно касалось форм чтения (*харф*)¹. Дело в том, что пророк был носителем курайшитского диалекта арабского языка. Но в арабском языке существовало несколько диалектов, и различия между ними были довольно заметны. Как пишет отечественный филолог-арабист Г. Р. Аганина, «пестрая картина говоров в Аравии, чужеродная языковая среда в районах первоначального распространения ислама <...> создавали почву для вариантного чтения Корана»².

Как гласит исламское предание, Мухаммад, осознавая, что его проповедь может быть не понята представителями других племен, попросил Всевышнего упростить усвоение Корана для всех людей.

¹ *Харф* (араб. *harf* — букв. «край», «конец»; «буква»; «частица»; «слово») — слово весьма многозначное. В корановедении, как признают сами исламские исследователи, нет единого определения и толкования данного понятия. Существует от 35 до 40 различных точек зрения на этот счет.

Для описания семи харфов мусульманские ученые систематизировали и обобщили различия между разными традициями чтения Священного Писания — *кираатами*. Согласно мнению большинства знатоков Корана, наиболее авторитетной и заслуживающей доверия является точка зрения иракского ттеца Корана Ибн Бундара, который различал следующие виды харфов (подробнее см.: *Кулиев Э. Р., Муртазин М. Ф.* Корановедение. М., 2011. С. 108–114):

- изменение огласовок, которые не влияют на значение слова;
- изменение грамматической категории глагола (например, замена повелительного наклонения на форму прошедшего времени);
- изменение грамматической категории имен (например, замена множественного числа единственным);
- изменение слова на синонимичное;
- изменение порядка слов в предложении;
- добавление или убавление слов;
- изменение способа произнесения звуков.

Итак, под семью харфами можно понимать семь типов различий между традициями *кираата*.

В настоящее время наибольшей популярностью пользуется *кираат 'Асима ибн Абу ан-Наджид* в передаче Хафса ибн Сулеймана. В североафриканских странах (например, Марокко, Ливия, Тунис) более распространен *кираат Нафи' ибн 'Абд ар-Рахмана* в передаче Варша. В Судане используется *кираат Абу 'Амра* в передаче Абу 'Умара ад-Дури.

Вместе с тем, как следует из соответствующей статьи в энциклопедии «Ислам», выпущенной отечественной Академией наук, «в настоящее время большинству мусульман факт существования семи систем ал-кира'а неизвестен» (Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991).

² *Аганина Г. Р.* Лингвистические основы орфоэпии чтения Корана // Мейер М. С., Аганина Г. Р., Гайнутдинова А. Р., Фролов Д. В. Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М.: Восточная книга, 2012. С. 92.

В ответ на мольбу пророка Аллах ниспослал своему посланнику священный текст *в семи харфах*. Это означало, что некоторые слова или даже целые аяты могли читаться по-разному в зависимости от диалекта. Но следует отметить, что все эти расхождения сначала воспринимались первыми мусульманами как норма, как важное и неотъемлемое свойство Божественного откровения.

Появление кодекса Усмана

После смерти пророка вопрос о разночтениях встал особенно остро среди его последователей. Чтобы примирить разногласия между верующими относительно правильного текста Корана, третий халиф *Усман бин Аффан* создал специальную комиссию из двенадцати знатоков священного текста, среди которых особое место занимал уже упоминавшийся выше *Зайд ибн Сабит*.

В результате было составлено несколько списков Корана, которые были разосланы в крупнейшие города мусульманского государства. Текст списков получил название *кодекс Усмана*. Первоначально текст Корана не имел огласовок. Следует заметить, что кодекс Усмана хоть и стремился помочь избежать разногласий, но все же не ограничивался лишь одним харфом, не исчерпывая вместе с тем всех возможных вариантов чтения.

Среди мусульманских корановедов также бытует мнение, что именно зайдо-усмановская версия Корана окончательно закрепила порядок расположения сур в тексте.

Кроме признанного в суннитском мире *кодекса Усмана* существует также версия Корана¹, признаваемая «крайними» шиитами. «Крайние» шииты уверены в том, что *кодекс Усмана* исказил некоторые аяты Корана, в которых говорится об *Али ибн Абу Талибе* — двоюродном брате и зяте Мухаммада, ставшем последним из четырех праведных халифов.

Основные отличия между двумя версиями Корана заключаются в том, что в указанном списке в ряде мест вставлено имя сугубо почитаемого шиитами *Али ибн Абу Талиба*, а также добавлена 115 сура, которая называется «ан-Нурайн» («Два светила»), про-

¹ О течениях в исламе см. в параграфе «Течения ислама».

славляющая Али ибн Абу Талиба вместе с пророком Мухаммадом. Эта сура встречалась в некоторых версиях текста Корана вплоть до XVII века. Позднее она была признана подделкой¹.

В настоящее время большинство шиитов пользуется версией Корана, составленной Усманом и Зайдом ибн Сабитом. Лишь небольшие группы шиитов, проживающих в Индии и Пакистане, продолжают использовать так называемый «список Али».

Хронология коранических аятов

В целом все аяты делятся на *мекканские*, ниспосланные Мухаммаду в период его жизни в Мекке, и *мединские*, связанные с началом хиджры в Медину.

Обстоятельства жизни мусульманской уммы накладывали свой отпечаток на содержание откровений. Так, мекканские аяты отличаются яркая полемичность с многобожием, призывы к поклонению только Аллаху, напоминания о грядущем воздаянии, рае и адских муках, проклятия в адрес идолопоклонников. С переселением в Медину перед общиной встали новые задачи, связанные с социально-правовой организацией жизни уммы. Соответственно меняется и пафос аятов: теперь в них больше обстоятельных и пространных прозаических периодов, раскрывающих различные стороны жизни и деятельности мусульман.

Суры могут быть составлены как полностью из мекканских (сура 2 «Завернувшийся») или мединских аятов (сура 3 «Семейство Имрана»), так и сочетать в себе и те и другие. Например, сура 6 «Скот» содержит мекканские и мединские аяты, являясь смешанной.

Относительно хронологии ниспослания тех или иных аятов у улемов² нет единого мнения. Что касается первых ниспосланных аятов, то здесь большинство комментаторов Корана сходятся в том, что ими стали первые пять стихов, вошедшие в 96 суру «Сгусток»:

¹ Подробнее см.: W. St. Clair Tisdall. Shi'ah additions to the Koran // The Moslem World. Volume III. N 3. July 1913. P. 227–241.

² Улемы (алимы) — знатоки богословия, историко-религиозного предания и этико-правовых норм ислама.

«Читай [откровение] во имя Господа твоего, который сотворил [все создания],
 сотворил человека из сгустка [крови].
 Возвещай, ведь твой Господь — самый великодушный,
 который научил [человека письму] посредством калама,
 научил человека тому, чего он [ранее] не ведал».

(Коран 96:1–5)

Интересна точка зрения исламских ученых на первую так называемую «Открывающую» суру Корана («аль-Фатиха»)¹. По убеждению многих исламских ученых, эти аяты заключали каждое ниспосылаемое Мухаммаду «откровение»:

«Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного.
 Хвала Аллаху — Господу [обитателей] миров,
 милостивому, милосердному,
 властителю дня Суда!
 Тебе мы поклоняемся и к Тебе взываем о помощи:
 веди нас прямым путем,
 путем тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, что [подпали под Твой] гнев, и не [путем] заблудших».

(Коран 1:1–7)

А вот последние ниспосланные строки вызывают немало споров среди богословов. В основном называются либо аяты о наказании за убийство мусульманина (Коран 4:93), либо о боковой линии наследования (Коран 4:176), либо о совершенстве дарованной людям через Мухаммада религии (Коран 5:3). Итак, установление точного хронологического порядка сур представляет немалую сложность для коранистики.

Суры в Коране, за исключением первой «Фатихи», расположены, как уже очевидно, не в хронологическом порядке их ниспослания, а в основном в порядке уменьшения их длины, но этот принцип соблюдается неточно. Самая длинная сура 2 «Корова» состоит из

¹ *Фатиха* (ее другие названия: «мать Книги», «семь повторяемых», «хвала») широко употребляется в качестве молитвенного текста. Во время молитвы повторяется в начале каждого ракаата (подробнее о структуре мусульманского молитвенного правила (намаза) см. параграф «Этика и практика благочестия. "Пять столпов ислама"»). Используется в оформлении культовых зданий, в амулетах.

286 аятов, а самая короткая — сура 108 «Аль-Каусар» («Обильный») — содержит только три аята.

Современный порядок сур в Коране

Нет единого мнения о том, был ли он определен при жизни Мухаммада или же сложился позднее.

Ряд авторитетных улемов, таких как ан-Наххас, аль-Кирмани, ибн аль-Анбари, склоняются к мысли, что порядок сур в первом письменном экземпляре цельного текста Корана был обусловлен указаниями самого Мухаммада. Они полагают, что именно этот экземпляр — *мусхаф* Абу Бакра — содержит порядок сур, который более всего угоден Аллаху.

Малик ибн Анас, Бакиллани придерживаются мнения о том, что расположение сур в священном тексте было установлено сподвижниками пророка на основании собственных суждений — *иджтихада*¹.

Главным доводом второй группы улемов было то, что ранние списки Корана, созданные, в частности, 'Абдаллахом ибн Мас'удом — старейшим и авторитетнейшим сподвижником Мухаммада, содержали иной порядок сур. Более того, в списке ибн Мас'уда было на две суры меньше: в нем отсутствовали первая и последняя суры, которые он считал не чем иным, как молитвами, предваряющими и завершающими чтение Корана.

В любом случае для самих мусульман вопрос возникновения современного порядка сур не является камнем преткновения. Как пишет об этом андалузский улем Ибн аз-Зубайр ал-Гирнати, «если порядок сур был установлен пророком, то этот вопрос не обсуждается; если же он возложил его решение на своих последователей, то каждый из сподвижников приложил все силы для этого. Они прекрасно знали этот вопрос, и тому, как они понимали его, можно доверять»².

¹ *Иджтихад* (араб. *ijtihād* «старание», «усердие», «прилежание») — деятельность ученого-богослова в изучении и решении богословско-правовых вопросов на основании Корана и хадисов путем толкования неоднозначных положений источников или с помощью иных рациональных аргументов.

² Цит. по: Кулиев Э. Р., Муртазин М. Ф. Корановедение. М., 2011. С. 72.

«Отменяющие» и «отмененные» аяты в Коране

Феномен «аннулирования определенного религиозного положения на основании более позднего священного текста»¹ получил в исламе название *насх* (с араб. «отмена», «упразднение»). Насх является одним из объектов критики в полемике с исламом. И потому стоит осветить точку зрения самих мусульман по указанной проблематике.

По оценкам разных улемов, в Коране насчитывается от 5 до 500 отмененных аятов². Так, например, если в 180 аяте 2 суры «Корова» говорится, что имущество мусульманина наследуют родители или близкие родственники, то в аятах 11–13 и 176 суры 4 «Женщины» предлагается долевое деление наследства между всеми членами семьи умершего. Неоднозначно говорит Коран о вине и азартных играх. В одном месте о них сказано, что «и в том, и в другом есть великий грех, есть и некая польза для людей, но греха в них больше, чем пользы» (Коран 2:219). В двух других аятах они названы «скверными деяниями, внушаемыми шайтаном», которых должно сторониться (Коран 5:90–91).

Впрочем, для мусульман в отмене заповедей и замене их на другие нет ничего удивительного и противоречивого. Главным аргументом улемов является то, что власть Аллаха безгранична и он в своих действиях не обязан считаться с мнением или желаниями людей. Вместе с тем Аллах справедлив и знает лучше, что и в какой момент человеку полезно, а что — нет. Иными словами, Аллах позволяет людям только то, что им полезно, и запрещает только то, что наносит им вред.

Устами Мухаммада Аллах говорит в Коране:

«Мы не отменяем и не предаем забвению ни один аят, не приведя лучше его или равный ему. Разве ты не знаешь, что Аллах властен над всем сущим?»

(Коран 2:106)

«Когда Мы заменяем один аят другим — Аллах лучше знает то, что Он ниспосылает, — [неверные] говорят [Мухаммаду]:

¹ Кулиев Э.Р., Муртазин М.Ф. Корановедение. М., 2011. С. 349.

² Там же. С. 356.

“Воистину, ты — выдумщик”. Да, большинство неверных не знает [истины]».

(Коран 16:101)

Разногласия среди улемов относительно отмененных и действующих аятов можно объяснить и различием их отношений к тем или иным ситуациям или явлениям.

Сунна

Форма и содержание

Сунна (араб. *sunnah* — «обычай», «пример», «предание») — второй по важности после Корана источник исламского вероучения и правовых норм. В целом под сунной понимают совокупность сведений о поступках, изречениях, внешних и нравственных качествах Мухаммада. Пример жизни посланника Аллаха (букв. *суннат расул Аллах*, то есть пример посланника Аллаха) является образцом для подражания для каждого правоверного мусульманина.

Сунна поясняет смысл аятов Корана, дополняя их подробными разъяснениями о том, каким должно быть поведение мусульманина в различных сферах его жизни. Так, в Сунне Мухаммад объяснял, как именно нужно исполнять предписания Аллаха, как совершать молитву (намаз) и паломничество (хадж), как выплачивать закят (милостыню) и многое другое.

Существовавшая долгое время устно, Сунна зафиксирована в форме *хадисов*. В шиитской среде хадисы могут еще именоваться *хабарами*¹. Несмотря на то что сунниты и шииты пользуются разными сборниками преданий, Сунну одинаково почитают все направления традиционного ислама. Как и Коран, Сунна считается частью Божественного откровения. Но если Коран является таковым и по форме, и содержанию, то хадисы передают Божественное откровение лишь по содержанию.

¹ *Хабар* (араб. *ḥabar* — букв. «известие», «весть», «сообщение») — синоним термина «хадис». Сборники шиитских хадисов называются также *ахбар* (мн. ч. от *хабар*).

Хадисы: структура, содержание, история записи

Хадис (араб. *ḥadīth* — букв. «новость», «известие», «рассказ») — краткий рассказ с описанием ситуации из жизни Мухаммада. Хадис задает верующим образец для подражания, а также восприятия различных религиозно-правовых вопросов с позиций ислама. Структурно хадис состоит из двух частей: информационной части, составляющей собственно содержание хадиса (*матн*), и перечисления людей, участвовавших в цепочке передачи данного хадиса (*иснад*).

История записи хадисов началась еще в период жизни Мухаммада, когда его верные сподвижники, а также члены уммы записывали сказанные пророком слова или же описывали его поведение в различных ситуациях.

Спустя некоторое время после смерти пророка накопилось огромное количество материала, связанного с жизнью и высказываниями Мухаммада. И очевидно, что среди этого многообразия далеко не все свидетельства соответствовали действительности. Некоторые данные и вовсе являлись фальсификацией.

Во времена первых халифов исламские ученые провели огромную работу по систематизации хадисного материала. Сподвижники Мухаммада, дабы избежать распространения в народе «лживых» хадисов, обязывали каждого, кто рассказывал тот или иной хадис, называть имя того, от кого он услышал его, и возводить цепочку передатчиков хадиса к самому пророку. Именно эта цепочка передатчиков хадиса — *иснад* — служила главным критерием достоверности рассказа.

Категории хадисов. Суннитские и шиитские сборники хадисов

В результате кропотливой работы исламских богословов хадисы были разделены на *достоверные (сахих)*, *хорошие (хасан)* и *слабые (даиф)*. Первые две группы считаются надежными хадисами и обладают юридической силой, то есть служат доводом для вынесения того или иного религиозно-правового решения. Слабые хадисы считаются ненадежными и не являются источником права, поскольку в *иснаде* отсутствует какое-либо звено или же содер-

жание хадиса противоречит другим, более надежным сообщениям. Но эти хадисы могут использоваться верующими для духовной пользы и назидания.

Особая категория хадисов — это хадисы *аль-кудси* (с араб. букв. «священный», «божественный»), которые передают слова Аллаха, не вошедшие в Коран.

«Золотой век» хадисоведения наступил в VIII–IX веках, когда наука о хадисах начала активно развиваться. В это время появились так называемые «шесть сводов» хадисов, которые приобрели наибольшую известность и авторитет среди мусульман-суннитов¹.

1. **«Аль-джами ас-сахих» имама Мухаммада аль-Бухари.** Этот сборник считается самым надежным источником. В его состав вошли только достоверные хадисы. Сборник разделен на тематические главы.

2. **«Аль-джами ас-сахих» имама Муслима.** Это второй по надежности сборник. Хадисы распределены по тематическим разделам. Похожие хадисы приводятся вместе, это помогает сравнивать их друг с другом.

3. **«Китаб ас-сунан» имама Абу Дауда.** В сборник собраны хадисы, касающиеся в основном вопросов мусульманского права. Помимо высказываний пророка в сборник имама Абу Дауда вошли также высказывания ближайших сподвижников Мухаммада и их учеников.

4. **«Аль-джами ас-сахих» имама Мухаммада ат-Тирмизи.** Сборник собрал хадисы, посвященные различным сторонам исламского права. Обычно подобные сборники называют также «сунан». Потому труд имама ат-Тирмизи известен как «Сунан» ат-Тирмизи.

5. **«Китаб ас-сунан» имама Ахмада ан-Насаи.** Этот сборник считается мусульманами самым авторитетным после сборников аль-Бухари и Муслима.

¹ Исследователь с удивлением обнаружит, что в настоящее время на русский язык сборники хадисов не переведены целиком. Кроме того, нумерация хадисов различна в зависимости от перевода. Некоторые части сборников и вовсе запрещены к распространению на территории России ввиду их попадания под действие Федерального закона об экстремизме. Потому большая часть хадисного материала оказывается недоступной для изучения и анализа на русском языке.

6. «Китаб ас-сунан» имама Мухаммада бин Язида, более известного как **ибн Маджа**. Данный сборник содержит большое количество слабых хадисов, но несмотря на это, приобрел большую популярность у верующих. Однако авторитетность и достоверность многих хадисов вызывает немало нареканий и вопросов у мусульманских ученых.

Приведем пример хадиса из сборника имама аль-Бухари.

«Нам рассказал Яхйа ибн Са'ид аль-Ансари, который сказал: Рассказал мне Мухаммад ибн Ибрахим ат-Тайми о том, что он слышал, как 'Алькъама ибн Ваккъас аль-Лейси говорит: "Я слышал, как 'Умар ибн аль-Хаттаб, да будет доволен им Аллах, будучи на минбаре сказал:

— Я слышал, как посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: "Поистине, дела (оцениваются) только по намерениям и, поистине, каждому человеку (достанется) только то, что он намеревался (обрести), и поэтому (человек, совершавший) переселение к Аллаху и посланнику Его, переселится к Аллаху и посланнику Его, переселявшийся же ради чего-нибудь мирского или ради женщины, на которой он хотел жениться, переселится (лишь) к тому, к чему он переселялся"».

(Сборник аль-Бухари. Книга 1. «Начало откровений». Хадис 1)

Первая часть хадиса представляет собой *иснад* и указывает на то, что каждый из передатчиков данного рассказа слышал его от своего учителя-шейха. Цепочка восходит к Умару ибн аль-Хаттабу — ближайшему сподвижнику Мухаммада и второму праведному халифу исламского государства, а от аль-Хаттаба восходит к самому Мухаммаду.

Текст хадиса — *матн* — представляет собой слова Мухаммада, в которых пророк подчеркивает важность благих намерений для мусульманина: любое действие, совершенное не ради Аллаха, не принесет добрых плодов для совершающего это действие.

Несмотря на то что все течения ислама признают авторитет и духовное значение Сунны, мусульмане различных направлений пользуются при этом разными сборниками. У шиитов авторитет

и популярность получили следующие четыре свода хадисов (хабаров):

1. «Аль-Кафи», составленный шейхом *Абу Джафаром ар-Рази*. В нем содержатся хадисы, записанные со слов членов семьи пророка.

2. «Ман ла йахдуруху аль-факих» шейха Садука *аль Куми*, известного также как Шейх-и Аджал и Шейх-и Таифа.

3. «Ат-Тазхиб», составленный шейхом *ат-Туси*;

4. «Аль-Истибсар», также составленный шейхом *ат-Туси*.

Значение Сунны в жизни мусульманина

Изучение Сунны имеет огромное значение для образования и воспитания настоящего мусульманина. Сунна — источник вероучения, права, этических и бытовых норм для любого правоверного. Авторитетом Сунны освящались все последующие нормы административной, религиозной, юридической и бытовой практики. Но вместе с тем историческая достоверность многих частей Сунны вызывает немало споров среди ученых-востоковедов, а также либерально настроенных мусульман. Это, впрочем, не отменяет духовной ценности хадисов для большинства последователей ислама.

Вероучение. «Шесть основ веры»

Иман

Исламская традиция имеет особый термин, обозначающий веру во всей совокупности ее аспектов, — **иман** (с араб. букв. «вера»). Иман включает в себя:

- 1) внутреннюю убежденность в истине мусульманского учения,
- 2) свидетельство веры делами,
- 3) словесное исповедание веры.

Каждый верующий мусульманин должен исповедовать определенный набор вероучительных принципов, которые получили в исламе наименование **акида** (с араб. букв. «убеждение»). Это закрытый список доктринальных положений, состоящий из шести пунктов и известный как «**Шесть основ веры**».

Шесть основ мусульманской веры

1. Вера в Аллаха

Убежденность в существовании верховного Бога, единого и единственного, как в отношении личности, так и в отношении природы. Аллах нерожден и несотворен, Он Единственный в Своем роде, не имеет Себе равных и даже подобных Ему. Он не нуждается в помощниках и «сотоварищах». Он Творец и Судия Вселенной, существующий вне времени и пространства. Аллах открывает Себя людям через Свои писания и Своих посланников-пророков.

Коранический текст указывает:

«Аллах — нет божества, кроме Него, вечно живого, вечно сущего. Не властны над Ним ни дремота, ни сон. Ему принадлежит то, что на небесах, и то, что на земле. Кто же станет без Его соизволения заступничать перед Ним [за кого бы то ни было]? Он знает то, что было до людей и что будет после них. Люди же постигают из Его знания лишь то, что Он пожелает. Ему подвластны небеса и земля, Ему не в тягость их охранять. Он — всевышний, великий».

(Коран 2:255–257)

Первое основание веры имеет особую формулу — *шахаду* (с араб. букв. «свидетельствовать»), которая выглядит следующим образом:

«*Ля иляха илля-Ллах ва Мухаммадун расулю-Ллах*»
(букв. «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад — посланник Бога»).

Искреннее и убежденное произнесение шахады в присутствии свидетелей-мусульман является актом принятия ислама. Обычно шахада произносится трижды в собрании общины верующих.

Мусульманская традиция делает особый акцент на единстве и единственности Аллаха, видя в **единобожии** центральный стержень ислама. Это вовсе не случайно. Ислам, как было отмечено ранее, возник во многом как реакция на столкновение представителей монотеистических религий (иудаизма и христианства) с арабийским политеистическим обществом.

Исламская традиция приписывает Аллаху 99 имен, которые в совокупности называются *аль-асма аль-хусна* (с араб. букв. «прекрасные имена»). В мусульманской среде считается похвальным упоминание имен Аллаха и призывание Его.

2. Вера в ангелов

Убежденность в существовании созданных Аллахом из света ангелов.

Из света Аллах создал духов с целью исполнения ими служебных функций. В зависимости от вменяемых им обязанностей ангелы разделены по классам. Они не обладают способностью к творчеству и половыми различиями. Обитают на небесах, но по повелению Аллаха могут нисходить на землю и общаться с людьми.

В Коране имеется следующее славословие Создателю мира:

«Хвала Аллаху, Творцу небес и земли, назначившему посланцами ангелов, обладающих двумя, тремя и четырьмя крыльями».

(Коран 35:1)

В рамках исламской традиции некоторые ангельские сущности выделяются особо, поскольку им принадлежит особая роль в замысле Творца. Так, существуют ангелы исполинских размеров, носящие трон Аллаха, ангелы-писцы, приставленные к каждому человеку для фиксации всех совершаемых им дел, ангелы-истязатели покойников о совершенных поступках, ангелы смерти, ангелы-хранители гор и т. п.

Поименно известны следующие ангелы:

— **Джабраиль (Джибрил)** — отраженный в исламе образ библейского архангела Гавриила. Служит посыльным и доверенным лицом Аллаха;

— **Микаил** — ответственный за рост и продуцирование растений;

— **Исрафил** — возвещатель грядущего Суда, для чего ему надлежит в свое время вострубить в рог.

Поскольку только Аллах достоин поклонения, мусульмане не должны поклоняться и молиться ангелам. Нельзя просить ан-

гелов о помощи и заступничестве. Однако им надлежит оказывать уважение.

Кроме ангелов, имеющих световую природу, творениями Аллаха являются еще **джинны**, созданные из пламени. Джинны, подобно людям, отличаются половым диморфизмом и могут склоняться как к добру, так и ко злу. Одним из таковых был **Иблис** (вероятно, от греч. διάβολος) — исламский сатана, о котором в Коране прямо сказано: «Он был из джиннов» (Коран 18:50). Иблис решил служить Аллаху, но в момент испытания не устоял: отказался по требованию Создателя поклониться человеку (Адаму), мотивировав это тем, что Адам создан из глины, а сам Иблис — из огня.

Джинны, следовавшие за возмутителем спокойствия, укоренились во зле и стали именоваться **шайтаны**¹. Они постоянно вредят людям, внушая им дурные мысли и побуждая к скверным поступкам.

В то же время часть джиннов не пошла вслед за Иблисом. Более того, некоторые из них, внимая проповеди Мухаммада, обратились в ислам.

3. Вера в Писания

Уверенность в сакральности текстов, ниспосланных Аллахом отдельным своим доверенным лицам с целью наставления в истине.

Вторая сура Корана говорит о даровании письменных откровений ряду людей:

«Мы веруем в Аллаха и в то, что Он ниспослал нам, и в то, что было ниспослано Ибрахиму, Исма'илу, Исхаку, Йа'кубу и их потомкам, в то, что было даровано Мусе и 'Исе и что было даровано пророкам их Господом».

(Коран 2:136)

Считается, что Аллах даровал Писания² следующим пророкам:

¹ Ср. с др.-евр. *satan* — «противник».

² «Людьми Писания» или «людьми Книги» (араб. *ахль аль-Китаб*) называются в Коране христиане наряду с иудеями. В целом о данной категории людей в Коране говорится весьма уважительно:

— **Ибрахиму** (библейскому Аврааму) вместе с его потомками Исмаилом, Исхаком и Йакубом (библейскими Измаилом, Исааком и Иаковом) — **сухуф** (букв. «свитки»);

— **Мусе** (библейскому Моисею) — **Таурат** (Тору);

— **Давуду** (библейскому Давиду) был ниспослан **Забур** (Псалтирь);

— **Исе** (библейскому Иисусу Христу) — **Инджил** (Евангелие); и, наконец, сам **Мухаммад** получил свыше **Коран**.

Данный список не является закрытым. Мусульмане полагают, что исторически существовали и другие богооткровенные тексты, которые не известны ныне.

Мусульмане не считают перечисленные тексты тождественными по содержанию с библейскими книгами, утверждая, что последние были искажены иудеями и христианами. Поэтому священным статусом обладает только Коран, которому определяется роль вечного и неизменного эталона истины.

Докораническим письменным откровениям исламская традиция приписывает узкоэтнический характер, так как они были ниспосланы лишь одному народу. Коран в этом отношении универсален по своему значению и адресату.

«Воистину, уверовавшим, а также иудеям, христианам и сабеям — всем тем, кто уверовал в Аллаха и в Судный день, кто творил добро, уготовано воздаяние от Аллаха, им нечего страшиться, и не изведает они горя» (Коран 2:62).

«Если вступае в споры с людьми Писания, то [приводите им] наилучшие [доводы]. И не спорьте с теми из них, которые бесчинствуют. Говорите: “Мы уверовали в то, что ниспослано нам (то есть в Коран) и что ниспослано вам (то есть в Библию). Наш Бог и ваш Бог — один и тот же, и мы предаемся Ему”» (Коран 29:46).

Вместе с тем Коран нередко недвусмысленно противопоставляет мусульман как общину «истинно верующих» «людям Писания»:

«Не уверовали те, которые утверждают: “Воистину, Аллах — это Мессия, сын Марьям”» (Коран 5:17).

«Не веруют те, которые утверждают: “Воистину, Аллах — третий из Троицы” — нет божества, кроме Единого Бога! Если они не отрекутся от того, что твердят, то тех из них, которые не уверовали, постигнет мучительное наказание» (Коран 5:73).

Коран оставляет «людям Писания» право хранить свою религию, ведь «нет принуждения в вере» (Коран 2:256), и «тот, кто не верует в идолов, а верует в Аллаха, уже ухватился за прочную вервь, которая не рвется» (Коран 2:256). Вместе с тем правоверных призывают сражаться «с теми из людей Писания, кто не верует ни в Аллаха, ни в Судный день, кто не считает запретным то, что запретили Аллах и Его Посланник, кто не следует истинной религии, пока они не станут униженно платить джизью [подушная подать с иноверцев. — *Примеч. прот. О. К.*] собственноручно» (Коран 9:29).

Отдельные стихи Библии, впрочем, мусульманские проповедники охотно цитируют в полемических и миссионерских целях, нередко интерпретируя их в выгодном для себя ключе. Например, слова из Второзакония, возвещенные через пророка Моисея: «Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему» (Втор. 18, 18) — истолковываются как указание на пришествие Мухаммада. Та же участь постигла в мусульманской среде и слова Иисуса Христа о даровании другого Утешителя (см.: Ин. 14, 16).

4. Вера в посланников (араб. *наби* «пророк» или *расул* «посланник»)

Убежденность в пророческой миссии отдельных лиц, возвещавших волю Аллаха людям. Суть пророческих слов состояла в утверждении среди народов единобожия.

Текст Корана содержит упоминания 25 пророческих имен¹:

Адам, Идрис, Нух (Ной), Худ, Салих, Ибрахим (Авраам), Лут (Лот), Исмаил (Измаил), Исхак (Исаак), Йакуб (Иаков), Йусуф (Иосиф), Шуайб, Айуб (Иов), Зу-ль-Кифль (Александр Македонский), Муса (Моисей), Харун (Аарон), Давуд (Давид), Сулейман (Соломон), Ильяс (Илия), Альяса (Елисей), Йунус (Иона), Закариа (Захария), Йахья (Иоанн), Йаса (Исайя), Иса (Иисус), Мухаммад.

В числе посланников присутствует имя Исмаила (Измаила), рожденного, согласно библейскому тексту, от Авраама наложницей Агарью (см.: Быт. 16). Арабы, как мы помним, твердо убеждены в том, что именно Исмаилу принадлежит честь наследования обетований.

Некоторые пророки упомянуты в Коране без указания имени. Из этого обстоятельства делается вывод о существовании в исто-

¹ В мусульманской традиции принято проявлять свое почтение к пророкам использованием особого «благословения» (араб. *салават*), которое следует сразу за произнесением имени. Так, всякий раз, когда упоминается Муххамад, тотчас произносится: «Да благословит его Аллах и приветствует» или «Милость ему и благословение». На письме эти благословения часто сокращаются до аббревиатуры. В отношении других пророков и праведников используются формулы: «Да будет мир с ним» или «Да будет доволен им Аллах».

рии человечества и других посланников Аллаха, чьи имена неизвестны.

Всем пророкам свойственны следующие атрибуты:

- 1) опыт богообщения, при котором были получены богооткровенные сведения;
- 2) способность творить чудеса;
- 3) непогрешимость в трансляции другим людям полученных откровений;
- 4) нравственная чистота;
- 5) аристократическое происхождение.

Примечательно, что последнее качество указывает на высокий социальный статус каждого посланника. Соответственно, простолюдин не может быть призван к пророческому служению, несмотря на свои духовно-нравственные достоинства.

Образ пророка Исы (Иисуса) в исламе

Рассказы о событиях из жизни Исы и Его Матери Мариам занимают важное место в тексте Корана. В этих отрывках угадываются сюжетные линии евангельских повествований, в значительной степени переосмысленные основоположником ислама.

Мусульмане верят, что Иса является Мессией¹, что Он был рожден вопреки законам естества. Его Мать — Мариам — праведнейшая из всех женщин, зачала сына духом от Аллаха. В Коране Иса нередко именуется Словом Аллаха. Люди обвинили Ее в блуде, однако лежащий в колыбели Младенец тотчас опроверг все наветы. Совершая свое служение, Иса творил изумлявшие всех окружающих чудеса, о которых в Коране говорится следующим образом:

«Я сотворю вам из глины подобие птицы, подую на него, и оно станет птицей с позволения Аллаха. Я исцелю слепого (или лишенного зрения от рождения; или обладающего слабым зрением) и прокаженного и оживлю мертвых с позво-

¹ Называя Ису Мессией (араб. *al-Masih* — букв. «Помазанный»), мусульмане вместе с тем не вкладывают в это слово того же значения, что христиане и иудеи, отмечая таким образом лишь важность пророческой миссии Исы и оказывая ему в связи с этим особое почтение.

ления Аллаха. Я поведаю вам о том, что вы едите и что припасаете в своих домах».

(Коран 3:49)

Крестная смерть Исы отрицается мусульманами, которые утверждают, что вместо Исы на кресте был распят один из Его учеников. Сам же Пророк был вознесен на небеса, где пребывает и поныне, а перед концом этого мира снизойдет к людям для восстановления справедливости и проповеди истины.

Мухаммад и другие посланники Аллаха

Мусульмане верят, что Мухаммад отличается от остальных посланников универсальностью своей миссии. Его миссия не ограничена рамками одного этноса или определенным временным периодом. Его послание будет значимо до конца времен, посему он именуется «печатью пророков». Это указывает на полноту ниспосланного ему откровения, после которого нет необходимости в дополнительных пророках и пророчествах.

5. Вера в Судный день (араб. киямат — букв. «День стояния»)

Совокупность исламских эсхатологических представлений, касающихся последних судеб мира и посмертной участи отдельного человека.

Вера в Киямат — это довольно объемный комплекс богословских положений ислама как частного, так и универсального характера. Основные его элементы суть следующие.

Аллах признается нелицеприятным судьей и мздовоздаятелем всех людей. Воздаяние может быть осуществлено в период земной жизни, однако самым непосредственным образом оно бывает явлено после смерти человека.

Согласно исламским представлениям, после физической смерти происходит отделение души от тела. Душа попадает в некоторое промежуточное пространство между двумя мирами. Здесь выносятся судебные решения относительно дальнейшей ее участи. После того души праведников возносятся на небеса, где пребывают в мире и блаженстве, а души грешников остаются скитаться

в земном уделе, ожидая окончательного воздаяния за совершенные преступления.

В последний день бытия мира, отмеченный трубным гласом ангела Исрафила, произойдет суд Аллаха над всеми людьми, живыми и мертвыми. Души людей вернутся в воссозданные из праха тела. Когда наступит этот день, неизвестно никому, кроме Аллаха. В Коране об этом сказано прямо:

«Люди спрашивают тебя о [Судном] часе. Отвечай: “Это ведомо только Аллаху”».

(Коран 33:63)

При этом считается, что день тот будет пятница. Это священный день для мусульман. Последователи ислама верят, что в пятницу человек был сотворен и в пятницу человек был изгнан из рая.

В Коране указанный суд представлен как образец справедливости:

«Никто не вкусит несправедливости — даже на вес горчичного зерна. Ибо никто другой не умеет считать [деяния], как умеем считать Мы!».

(Коран 21:47)

Грешники, которые не веровали в Аллаха либо приравнивали к нему других существ или сотоварищей, являясь многобожниками, будут ввергнуты в адский пламень — *джаханнам* (ср. с др.-евр. *gehinnom* — «геена»). Иначе говоря, участь их крайне плачевна и вполне однозначна.

Далее наступит очередь суда над мусульманами, алгоритм которого следующий. Всем носителям ислама будет предложено пройти к райским обиталищам по мосту — *Сират* (вероятно, измененное лат. *strata* «путь»). Преодолеть его смогут не все, поскольку он крайне узок: тоньше волоса, острее меча и вдобавок чрезвычайно скользок. Кроме того, он пролегает в полной темноте, и путники могут руководствоваться только светом веры и уповать на помощь Аллаха. Грешники из числа мусульман, не отступившие от единобожия, оступятся и упадут вниз в пламенную бездну. Однако пребывание их там не будет вечным. Представительством пророков и праведников они будут помилованы и изведены

в райские обители, ибо сохранили самое главное — веру в Единого Бога, не придавая Ему сотоварищей.

Мусульманские представления о посмертных блаженствах и страданиях

Наиболее употребительным термином для обозначения места блаженства является **джанна** (с араб. букв. «сады»). В Коране есть множество пассажей, посвященных описанию данного предмета¹:

«[Такова] картина рая, обещанного богобоязненным: там текут ручьи из воды, которая не портится, ручьи из молока с неизменным вкусом, ручьи из вина, дарующего наслаждение пьющим, и ручьи из чистого меда. В нем — всякого рода плоды и прощение от их Господа. [Неужели тот, кто пребывает в раю], равен тому, кто вечно находится в огне и кого поят кипящей водой, раздирающей внутренности? Среди них есть и такие, которые внимают тебе, но стоит расстаться с тобой, как они говорят тем, кому даровано знание: “Что это он болтал только что?”. Это — те, на сердца которых Аллах наложил печать и которые потакают своим изменным желаниям.

Тем, которые ступили на прямой путь, Он приумножил наставления свои и даровал им благочестие».

(Коран 47:15–17)

Сады, где пребывают праведники, вечно тенистые, здесь нет палящего солнца и мучительного холода. Посреди пышной растительности находятся удобные, роскошно оформленные лежа. Пищей для обитателей рая служат прекрасные плоды деревьев и обитающие в их кронах птицы, а питием — источники, текущие непортящейся водой, молоком, медом и вином (!). Любопытно, что последний продукт категорически запрещен для мусульман в земной жизни, однако о загробной жизни праведников прямо сказано, что *«их будут поить выдержанным вином»* (Коран 83:25).

¹ См., например: Коран 47: 15–17; 55:46–78; 56:11–38; 76:11–22.

Особым воздаянием будут служить вечно юные, черноокие девы — *хур* (с араб. букв. «белые»)¹, которых не касался ни человек, ни джинн. В некоторых местах Корана о них говорится как о супругах, наследующих блаженство вместе со своими мужьями:

«Войдите в рай счастливыми — вы и ваши супруги».

(Коран 43:70)

Чувственный характер обетованных наслаждений довольно рано вызвал стремление к символическому их осмыслению. В результате возникло представление, доминирующее в современном исламе суннитского толка, о том, что главным источником грядущего блаженства будет созерцание лица Аллаха. Это, в свою очередь, породило вопрос о возможности созерцать непосредственно Божество лицом к лицу. В конце концов устоялось мнение, что обитатели рая будут способны созерцать Аллаха, однако не уточняется, в каких формах.

Про мучения, испытываемые в качестве воздаяния после смерти грешниками, указано, что они вызываются пылающим огнем и продуктами его нагрева (кипяток, смола), о чем многократно говорится в различных местах Корана². Именно поэтому основное наименование ада — *джаханнам*. Однако существуют и иные виды мук, например, суровый холод. Адские обитатели охраняются ангельской стражей, специально для этого к ним приставленной. Натуралистическое описание рая и не менее фактурное описание ада привело к появлению символической экзегезы соответствующих коранических стихов.

Вопрос относительно времени создания рая и ада исторически получил пространное обсуждение в мусульманской среде. Например, о рае в Коране говорится, что он был местом обитания Адама, но, с другой стороны, рай — это дело будущего века. Об адских муках, причиняемых огнем, с одной стороны, невозможно говорить как о реальных, поскольку до момента воскресения человек не обладает телом, благодаря которому он может ощущать температурные пытки, с другой стороны — умерший грешник до мо-

¹ По-русски традиционно называются *гурии*.

² См., например: Коран 4:56; 11:106; 23:104.

мента воскресения должен уже быть наказан, поскольку его душа предстала пред Аллахом.

Принципиальным в конце концов стало суждение, что *джанна* и *джаханнам* созданы в начале времен. Они существуют в реальности и сегодня, однако пока не функционируют в полной мере. Лишь после воскресения мертвых и всеобщего суда и грешники, и праведники вкусят в полноте все уготованное им справедливостью Аллаха.

6. Вера в предопределение (араб. кадар)

Уверенность в особом характере отношений Аллаха и созданного им мира.

Это, пожалуй, самый сложный из всех пунктов исламского исповедания. «Воистину, Мы сотворили каждую вещь по предопределению» (Коран 54:49), — говорит Аллах в Коране. Вера в предопределение включает в себя следующие четыре положения:

— вера в Божественное всеведение

Творец, создавший все Своей волей и предписавший каждой вещи ее место и время, знает плоды Своих действий. Эта доктрина логично вытекает из самой концепции предопределения, что согласуется со словами Корана:

«Знает Он то, что на суше и в море. И не падет лист [с дерева] без Его ведома. И нет ни зернышка во мраке земли, ни чего-либо влажного или сухого, о чем бы не было [сказано] в ясной книге».

(Коран 6:59)

Последние слова цитаты показательны, ибо они указывают на следующий аспект доктрины предопределения.

— вера в Хранимую Скрижаль («Ясное писание»)

Судьба всего творения как в совокупности, так и в индивидуальном порядке зафиксирована в Скрижали. Записанное касается не только прошедших событий, но и будущих. Об этом, в частности, сказано в Коране:

«Нет ни на небесах, ни на земле ничего сокровенного, чего бы не было в ясной книге».

(Коран 27:75)

— **вера в детерминированность бытия**

Подлинной причиной всего происходящего является воля Аллаха. Она предопределяет, в частности, и все человеческие желания и волевые акты, а равно и всех ангелов и джиннов. Все в мире совершается точно так, как предопределено Аллахом, и не существует никакой возможности изменить эту цепь событий. По сути, это исламский фатализм. О нем напрямую сказано в Коране при изложении пророчества относительно возможности человеку уверовать в истину:

«Вы не [сможете] захотеть этого, если того не захочет Аллах, Господь [обитателей] миров».

(Коран 81:29)

— **вера в перманентность Божественного творения**

Аллах творит мир постоянно, каждое мгновение. Сменяющие друг друга акты творения, воспринимаемые сознанием, создают иллюзию изменений, происходящих в мире, подобно тому, как кадры киноплёнки, статичные сами по себе, сменяя друг друга, создают на экране ощущение движения. В совокупности с верой в предопределенность это означает, что все человеческие поступки, слова, мысли и даже волевые импульсы являются плодами творческих действий Аллаха. Об этом прямо сказано в Коране:

«Аллах сотворил и вас, и то, что вы ваяете».

(Коран 37:96)

**Проблема свободы воли разумных существ
в исламской доктрине предопределения**

Вера мусульман в предопределение порождает серьезный вопрос о возможности свободы воли человека, а также прочих разумных существ (ангелов, джиннов, шайтанов). В Коране содержатся также и аяты, указывающие на возможность свободного выбора:

«Кто хочет, пусть верует, а кто [не] хочет, пусть не верует».

(Коран 18:29)

Это обстоятельство нелегко согласуется с доктриной единого источника всех действий.

Попытка решения указанной проблемы породила на рубеже VII–VIII веков *два внутриисламских философских течения*.

Последователи первого течения получили название *джабриты* (с араб. букв. «принуждение»). Они утверждали, что свободы воли не существует. Все действия человека могут быть приписаны его разумной воле только условно, а на самом деле проистекают из его природы. В этом смысле любой поступок ничем не отличается от действий, производимых неразумными предметами: например, произрастания зерна или сияния солнца. Иначе говоря, подобно природным явлениям, все действия человека обусловлены заложенной в них волей Аллаха и не имеют сколь-либо самостоятельного значения. Человек лишь осознанно или неосознанно выполняет то, что заложено в его природу.

Последователи второго течения — *кадариты* — придерживались противоположных взглядов. Они были убеждены в том, что наличие в сакральных текстах тезисов о возможности для человека выбрать один из вариантов поступка свидетельствует об абсолютной свободе воли. Наиболее радикальные из них даже учили, что Аллах узнает о любом из поступков только после его совершения.

Лидеры как первого, так и второго движения были казнены по приказу исламских властей. Восторжествовавшая исламская ортодоксия утверждала, что **человек способен поступать по своим пожеланиям, но осуществление их возможно только с позволения Аллаха**.

Вера в предопределенность и наличие зла в мире

Каким образом соотносятся идеи перманентного творения и доктрины о совершении всех действий только с позволения Аллаха с **наличием зла в мире**? Настаивая на том, что всякое действие своим подлинным источником имеет волю Аллаха, исламская доктрина предлагает различать два вида Божественного волеизъявления. Первый вид связан с проявлением Божественной милости. Им определяются все деяния, совершенные в согласии с запове-

дями. Второй вид также принадлежит Творцу. Этот вид обнаруживает стремление к наказанию преступника, и поэтому в сердце грешника зарождается злой замысел. Будучи реализовано на практике, зло получает достойное воздаяние, что служит, в свою очередь, назиданием для прочих людей.

Человеку невозможно познать волю Аллаха о себе. По мнению исламских знатоков веры, такая ограниченность человека должна побуждать каждого земнородного к исполнению предписаний Создателя. Творя дела праведности, человек приходит к осознанию Божественной милости, явленной на нем.

Этика и практика мусульманского благочестия. «Пять столпов ислама»

Базовые нормы этико-ритуального характера именуется по числу содержащихся в нем предписаний **«пятью столпами ислама»**:

1. Таухид (араб. *tawhīd* от глаг. *wāḥada* «почитать что-то единственным, неповторимым»)

Исповедание веры в Единого Бога. Подобно тому как первая доктрина ислама предписывает веру в Единого Бога, первый столп ислама указывает на необходимость постоянного, в том числе демонстративного ее исповедания. Именно поэтому с произнесением *шахады* связан ключевой момент при обращении человека в ислам. Это происходит в процессе сознательного, добровольного произнесения вероучительной формулы, совершенного после ритуального омовения, как правило, в присутствии свидетелей-мусульман. Для мужчин также считается похвальным совершение обрезания¹, однако оно далеко не всегда рассматривается как обязательная норма.

Строгое соблюдение единобожия, его декларирование не только словами, но и поступками — главная исламская добродетель.

¹ В традиционных исламских семьях обрезание, производимое над младенцами, является повсеместным. Оно воспринимается как акт посвящения ребенка Аллаху и исполнение заповеди, данной Богом Ибрахиму. Иначе говоря, обрезание есть не что иное, как форма ритуального свидетельства монотеизма. (Ср. с аналогичной иудейской традицией (см. гл. «Иудаизм»), а также с практикой отсечения волос у крещаемого в Православии.)

И напротив, отклонение от монотеизма, в каком бы виде оно ни происходило, составляет основное содержание религиозных преступлений, грехов — **ширк** (араб. *širk* — букв. «уравнивание»).

К грехам, представляющим собой **ширк**, относятся, в частности, неверие в Бога, поклонение чему-либо кроме Аллаха, лицемерное исполнение религиозных норм, клятва чем-либо иным кроме Аллаха (ср. с иудейской и христианской практикой).

Различают два вида **ширка**:

— *большой*, совершение которого отсекает человека от единства с исламской общиной, делая его немусульманином. Совершивший большой ширк становится неверным, то есть обреченным на вечную гибель. В правовом отношении такой человек изгой, чья смерть и имущественный урон ненаказуемы. Примеры большого ширка: открытое неверие; глумление над Аллахом, Кораном или пророком; колдовство, требующее отступления от ислама и предания себя в волю шайтанов или джиннов и т. п.

— *малый*, не выводящий мусульманина из общины и не лишаящий его воздаяния за праведные поступки. К подобным прегрешениям можно отнести духовные сомнения, «фарисейскую» показную набожность, обман мусульманина, вооруженное противостояние мусульман друг другу и т. п.

Джихад как форма таухида

С принципом исламского монотеизма связана особая мусульманская религиозная практика — **джихад** (араб. *ǧihād* — букв. «усилие»), полное наименование которой «аль-джихад фи сабили-Ллах» (араб. *al-jihād fi sabil Allah* — букв. «борьба на пути Аллаха»). По сути, **джихад** — это утверждение единобожия и искоренение всего, что ему противостоит. В зависимости от того, на каком поприще происходит приложение этого «усилия», говорят о «великом», или внутреннем, джихаде либо о «малом», или внешнем, джихаде. Великий джихад подразумевает борьбу человека с собственными греховными наклонностями. Малый же джихад подразумевает вооруженную защиту и распространение ислама в человеческом сообществе.

Если термин «джихад» не содержит дополнительного определения, это означает, что речь идет о **священной войне**. Синонимами этого понятия в исламе являются термины *газават* (мн. ч. от араб. *ḡazwa* — «набег») и *фатх* (от араб. *fataḥa* — «открывать», «завоевывать»). Именно такое понимание джихада укоренилось в европейском сознании.

2. Намаз (перс. *namāz* «молитва»), **или Салат** (араб. *ṣalāt* «молитва, благословение»)

Намаз — это обязательное ритуальное молитвенное правило каждого мусульманина. Намаз должны выполнять все взрослые мусульмане, за исключением тяжелобольных, беременных женщин и воинов, находящихся в боевых условиях. Однако и тогда необходимо участвовать в намазе хотя бы мысленно. Он всегда совершается на арабском языке независимо от степени владения им молящегося.

Перед началом осуществляется обрядовое **малое омовение** (*вуду*), состоящее из ополаскивания и отирания водой рук, полоскания рта, омовения лица, головы, ног. Все это сопровождается произнесением вслух особых формул, после чего человек считается ритуально чистым и может приступать к совершению молитвы. При отсутствии воды (например, в условиях пустыни) имитацию омовения можно производить песком или даже пылью — такое омовение имеет особое именование — *таяммум*.

Кроме того, существует **великое омовение** (*гусль*), состоящее из троекратного полного омовения всех частей тела без исключения. Его необходимо совершать при актах покаяния (*тауба*), накануне особых дней (постов, праздников), а также в случаях особого осквернения, например, после физиологических выделений, прикосновения к нечистому (вино, свинина, кровь, гной, фекалии и т. п.). С учетом приведенных перечислений вполне очевидно, что ритуальной чистоты никак невозможно достичь при физиологических истечениях любого рода.

Поддержанию ритуальной чистоты призвано способствовать использование особого коврика, на который во время молитвы встает коленями мусульманин. Знаком религиозного почтения

и благоговения служит также акт снятия обуви при входе в мечеть или при вступлении на молитвенный коврик.

В суннитской традиции намаз совершается пять раз в сутки в строго установленное время, согласованное с движением небесных светил. В шиитской традиции намаз совершается три раза, поскольку объединяются обеденная и послеобеденная, а также вечерние и послевечерние молитвы.

О времени начала молитвы возвещается специальными возгласами, именуемыми **азан**¹ и возносимыми особыми служителями — **муэдзинами с минаретов** (от араб. *manāra* — букв. «маяк») — башен, расположенных рядом со зданиями для молитвенных собраний — **мечетями**.

В мечетях особо торжественно совершаются общие моления в священный для мусульман день — **пятницу**, а также в дни праздников (см. ниже). Считается похвальным приходить на молитву в мечеть на каждое из пяточисленных ежедневных молений. Однако на практике это соблюдать далеко не всегда возможно, поэтому полагается допустимым совершение намаза в том месте, где верующего застигло соответствующее время.

При молитве в мечети ее ритуал синхронизируется у всех участников обряда благодаря ритму, задаваемому движениями предстоятеля — **имама** (араб. *imām* — букв. «стоящий впереди»). В формальном смысле имам — это не представитель священства/жречества, которого в исламе просто не существует. В сакраментальном плане все члены общины равны. Имам является именно «предстоятелем», то есть стоящим впереди всех во время молитвы.

¹ **Содержание азана**

Азан

Аллаху Акбар (4 раза)
Ашхаду алья иляха
илляЛлах (2 раза)
Ашхаду анна Мухаммадар-РасулюЛлах
(2 раза)
Хаййя ‘аля с-салях (2 раза)
Хаййя ‘аля ль-фалях (2 раза)
Ас-саяту хайрум-мин ан-науи (2 раза) —
(прим.: только во время призыва на утрен-
ний намаз)
Аллаху Акбар (2 раза)
Ля иляха илляЛлах

Перевод

Аллах Велик! (4 раза)
Свидетельствую, что нет божества,
кроме Аллаха! (2 раза)
Я свидетельствую, что Мухаммад —
Посланник Аллаха! (2 раза)
Спешите на молитву! (2 раза)
Спешите к спасению! (2 раза)
Молитва лучше сна (2 раза) —
(прим.: только во время призыва на утрен-
ний намаз)
Аллах велик! (2 раза)
Нет божества, кроме Аллаха!

Как правило, эту роль выполняет наиболее уважаемый и образованный в вопросах веры мужчина общины (**джамаата**). Впрочем, в больших, так называемых соборных мечетях существуют и «штатные» имамы, обладающие необходимым религиозным образованием и квалификацией. В российском исламе представители исламского духовенства именуется также **муллами** (от араб. *tawlā* — букв. «господин»). В имперской России муллы назначались особым государственным указом и приписывались к конкретной мечети, в связи с чем фактически были приравнены в своем статусе к представителям православного священства.

Имаму принадлежит право учительства, в соответствии с которым он произносит проповедь (*хутба*) во время торжественных праздничных, в том числе и пятничных намазов. Для этого используется специальное сооружение в виде кафедры с лесенкой — **минбар**.

Существует строго определенное направление молитвенных действий, соответствующее географическому положению Мекки. Это направление именуется **кибла** (араб. *qiblah* — букв. «то, что напротив»)¹. В архитектуре мечетей оно обозначается специальной нишей, устроенной в стене храма (*михраб*). По двум сторонам михраба обычно размещаются надписи, выполненные арабской вязью: «Аллах» и «Мухаммад».

Главное содержание всех действий и слов намаза во всех его вариантах — демонстрация Богу и окружающим покорности перед волей Всевышнего. Алгоритм намаза, существовавший дотопе в рамках бытовой практики, был зафиксирован письменно в VIII веке трудами Мухаммада аш-Шайбани и в основных чертах выглядит следующим образом.

Встав на коврик лицом к Мекке, молящийся, держа руки опущенными вдоль тела:

1) произносит (возможно мысленно) **ният** — формулу намерения. В данном случае — совершить намаз;

¹ С начала проповеднической деятельности Мухаммада и вплоть до 622 года кибла была ориентирована на Иерусалим, на мечеть *аль-Акса*, куда был чудесным образом перенесен Мухаммад во время ночного путешествия. Причины переноса киблы из Иерусалима в Мекку объяснены в Коране (2:142–150).

2) затем поднимает руки ладонями вперед на уровень лица и произносит фразу «Аллаху акбар» («Аллах велик»);

3) взяв правой ладонью левую, прижимает ее к груди и читает отрывок из Корана, чаще всего — первую суру «Фатиху»;

4) делает поясной поклон, упирается ладонями в колени, вновь произносит формулу славословия Аллаха;

5) выпрямляется и произносит фразу: «Да услышит Аллах того, кто восхвалил Его»;

6) становится на колени, делает земной поклон, по завершении которого садится на пятки и повторяет «Аллаху Акбар»;

7) вновь совершает земной поклон, воздает хвалу Аллаху и поднимается на ноги, держа опущенные руки одну в другой.

Данная последовательность действий называется **ракаатом**.

Каждый из ежедневных намазов включает в себя несколько ракаатов, повторяемых последовательно. В частности, в суннитской традиции количество ракаатов на ежедневных молитвах различно: на рассветной молитве — два, на полуденной — четыре, на предвечерней — четыре, на закатной — три, на ночной — четыре.

Возможен также облегченный вариант намаза, допустимый для больных, при котором полноценные поклоны заменяются наклонами головы.

Существуют некоторые суточные периоды, когда молитва запрещена: непосредственно на восходе и на закате солнца, а также в момент, когда солнце находится в зените.

В исламе существует практика обращения к Богу на родном языке молящегося, с изложением его нужд, что часто составляет дополнение к нормам намаза.

3. Закят (с араб. букв. «очищение»)

Милостыня, выплачиваемая мусульманами в виде ежегодного налога с определенных категорий имущества. Цель данных сборов — поддержка малоимущих собратьев по вере.

Исламские богословы, трактующие этот термин, нередко устанавливают связи между первым значением слова — «очищение, чистота» — и уплатой милостыни, толкуя его в том смысле, что

после уплаты сборов имущество, с которого оно было выплачено, становится ритуально чистым. С точки зрения происхождения, слово, скорее всего, является заимствованием из иврита, где «*закут*» обозначает всякую добродетель вообще.

Имущество, облагаемое данным налогом:

- посевные площади;
- виноградники и финиковые деревья;
- скот;
- золото и серебро;
- товары.

Размер пошлины: 1/40 стоимости имущества, которая выплачивается по истечении календарного года единовременно. Исключения составляют сельскохозяйственные объекты налогообложения: с них взимается 1/10 урожая сразу после сбора плодов. При этом существует налогооблагаемый минимум.

Собранными средствами заведует особо уполномоченное лицо, как правило, знаток мусульманского закона (шариата) и судья единоверцев — *кади*. При этом существуют правила использования денег, поступивших после сбора пошлин: они должны расходоваться в том регионе, где собраны, за исключением тех случаев, когда средства направляются на войну с неверными (см. «Джихад»).

4. Ураза (тюрк. от персид. *Rozah*), или **Саум** (араб. *ṣawm* — «пост»)

Соблюдение поста в течение 30 дней лунного месяца рамадан¹.

Поскольку лунные месяцы не равны по продолжительности месяцам григорианского календаря, то ежегодно происходит смещение периода поста на 11–12 дней.

Календарная фиксация поста именно в рамадан связана с представлением о том, что именно в этот месяц был ниспослан Коран.

¹ Кроме того, существует также обычай поститься в *день Ашуры* (10 число месяца мухаррама), а также предшествующий и последующий ему дни, поскольку считается, что в этот день осуществился чудесный переход Мусы (Моисея) через море, спасший народ Исраила (Израиля) от власти фараона. Однако этот пост не является обязательным для мусульман-суннитов, а лишь похвальным. Для шиитов же этот пост обязателен, поскольку этот день совпадает с воспоминанием об убийстве внука пророка Мухаммада — имама аль-Хусейна ибн Али (626–680), являющегося ключевой фигурой в истории шиитского ислама.

Об этом непосредственно говорится в самом его тексте и содержится указание на необходимость пощения:

«Тот из вас, кого застанет месяц рамадан, в котором был ниспослан Коран — истинное руководство для людей, разъяснение прямого пути и различие [между истиной и ложью], — пусть проводит его, постясь».

(Коран 2:185)

Мусульманский пост требует полного воздержания от пищи и питья в светлое время суток¹. Об этом прямо сказано в Коране:

«Ешьте и пейте, пока нельзя будет отличить белую нитку от черной, до рассвета, потом снова поститесь до ночи».

(Коран 2:187)

Кроме того, возбраняются вдыхание дыма (например, кальянного или табачного), половая близость, прием лекарств (за исключением вводимых инъекционно, но только если они не содержат питательных веществ), вызывание у себя рвоты. Все перечисленные ограничения, наряду с пищевыми, теряют актуальность в темное время суток. Нарушение поста в чем-либо (даже при невозможности его соблюдения) требует компенсации в последующее время:

«А если кто-либо из вас болен или находится в пути, то следует поститься столько же, [сколько пропущено] дней, в другое время».

(Коран 2:184)

Наряду с тяжелобольными и путниками, упоминавшимися в предыдущей цитате, пост разрешается прерывать (с намерением затем его восполнить) кормящим матерям, беременным, а также претерпевающим менструальный период или послеродовые кровотечения женщинам.

В случаях, когда состояние человека таково, что нет никакой надежды восполнить пропущенные дни поста (например, при

¹ Данное предписание, очевидно, сформулированное в южном регионе планеты, вызывает серьезные трудности для его исполнения у мусульман, проживающих в северных широтах, особенно за Полярным кругом.

глубокой старости или серьезной, прогрессирующей болезни), дается следующее предписание:

«Тем, которые способны поститься, [но пропускают по неизлечимой болезни или старости], надлежит во искупление пропущенного поста накормить бедняка».

(Коран 2:184)

Существует также практика ежедневного собрания мусульман во время рамадана для молитвы и совместного чтения Корана. С этой целью Коран членят на 30 частей, с тем чтобы до конца поста он был прочитан полностью. Также во время данного периода считается похвальной особая ревность в делах милосердия, в частности, помощь нуждающимся в пище.

Завершение поста отмечено в исламском календаре особым праздником разговения — *Ид аль-Фитр* (тюрк. *Ураза-байрам*). Этот праздник начинается в первое число следующего за рамаданом месяца — шаввала — и продолжается в зависимости от региона 3–4 дня. В первый день совершается особая общая молитва, затем проходят обильные трапезы, на которые мусульмане приглашают друг друга. Беднякам раздается сугубая милостыня, родственникам, друзьям и знакомым дарят подарки, часто посещаются могилы близких людей.

5. Хадж (с араб. букв. «возвращение», «возобновление», «стремление», «намерение»)

Паломничество в Мекку установлено основателем ислама на закате его жизни в качестве нормативного акта¹. При этом сами мусульмане признают, что поклонение их святыням имеет доисламские корни и восходит к доисламским временам: «Эти обряды

¹ Кроме хаджа в исламе считаются похвальными, хотя и не обязательными, паломничества еще к двум святыням, связанным в сознании мусульман с жизнью и миссией Мухаммада. Похвальным для мусульманина является посещение Медины, где Мухаммад долгое время пребывал вместе с общиной верных и где находится «мечеть Пророка», молитва в которой, как верят мусульмане, обладает особой ценностью и силой. Вместе с тем мусульмане обычно посещают могилу основателя ислама, его жен и сподвижников. Еще одной святыней, к которой совершаются паломничества, является мечеть Аль-Акса (с араб. букв. «удаленная»), находящаяся на Храмовой горе в Иерусалиме, куда, согласно мусульманским представлениям, был чудесным образом перенесен Мухаммад.

были хорошо известны до ислама и играли важную роль в экономической и религиозной жизни аравитян»¹.

Совершение хаджа хотя бы раз в жизни предписано всякому мусульманину. Однако в силу экономических, политических, социальных, личных и других причин далеко не каждый способен совершить хадж. Таковые люди освобождаются от обязанности хаджа. Существует практика замены паломника другим человеком. Тот, кто не имеет возможности сам участвовать в поклонении святыням Мекки (например, ввиду слабого здоровья), может послать вместо себя заместителя, ранее уже бывшего у святынь ислама.

Ритуал хаджа осуществляется в двенадцатый месяц (зуль-хиджа) мусульманского календаря. Паломники прибывают в Мекку 7 числа и приступают к особому обряду ритуального очищения, вводящего их в состояние *ихрама* (араб. *iḥrām* — «посвящение»; от корня *ḥ-r-m* — «священное», «запретное», «заповедное»; то есть вступление в некое священное пространство, приобщение к святыне). Для этого совершается омовение в специально выделенных для этого местах (микатах), постригаются волосы и ногти, при возможности тело умягчается благовониями. Затем паломники облачаются в особые одежды, состоящие из двух отрезков белой материи, и вслух выражают свое намерение относительно поклонения святыням, после чего и наступает состояние *ихрама*. С этого момента и до окончания ритуала запрещено носить обычную одежду, покрывать чем бы то ни было голову (это не касается женщин), необходимо хранить половое воздержание, избегать употребления благовоний, недопустимо стричь волосы и ногти, охотиться и обламывать ветки с растений.

Далее паломники направляются к Каабе. По представлениям мусульман, она является первым святилищем Единого Бога, построенным еще Адамом и восстановленным впоследствии Ибрахимом (Авраамом), а после Мухаммада ставшим главной святыней ислама.

¹ Кулиев Э. Р., Муртазин М. Ф., Мухаметшин Р. М., Харисова Л. А. Исламоведение. М.: Изд-во Московского исламского университета, 2008. С. 186.

Ныне Кааба расположена посредине огромного комплекса зданий, именуемых в совокупности Запретная (Заповедная) мечеть. Внешне Кааба представляет собой прямоугольное здание высотой 15 м с соотношением длины внешних стен 10×12. Внутри стоят три колонны, висят светильники, а также хранятся списки Корана, пожертвованные в святилище.

В один из внешних углов здания вмонтирован *Черный камень*, вставленный в серебряную оправу. По преданию, это камень был подарен ангелом Адаму после его изгнания из рая как символ верности в поклонении Единому Богу и изначально был светлым (белым), но потом почернел от людских грехов.

Здесь участники действия совершают *умру*¹ — малое паломничество, состоящее из семикратного обхода Каабы, намаза из двух ракаатов, вкушения воды из источника Замзам и восхождения на холм Сафа. Далее творится молитва в сторону Каабы и делаются семь перебежек с холма Сафа на холм Марва и обратно, что знаменует метание Хаджар между этими высотами.

8 зуль-хиджа паломники отправляются в долину Мина и пребывают там всю ночь. С восходом солнца утром 9 числа переходят в долину Арафат, расположенную на расстоянии 22 км от Мекки.

Здесь верующие остаются на протяжении всего светового дня у горы Арафат, взывая к Аллаху, а после заката переходят долину Муздалифа, расположенную в 9 км. Здесь проходит еще одна ночь. Утром 10 зуль-хиджа еще до восхода солнца паломники идут в долину Мина, где они должны бросить 7 камешков в каменный столб (скалу) — символ шайтана.

Следующий акт хаджа — жертвоприношение в воспоминание подвига Ибрахима, выразившего готовность умертвить своего сына Исмаила.

После этого паломники бреют или стригут волосы, возвращаются в Мекку, для того чтобы совершить еще один обход вокруг Каабы и сделать пробежку между холмами Сафа и Марва.

¹ Согласно нормам ислама, *умра* может совершаться и отдельно от хаджа. В таком случае после ритуала пробежки осуществляется пострижение волос, что ритуально означает выход из состояния *ихрама*. Однако если *умра* является только составной частью полного хаджа, то пострижения не происходит и паломник переходит к следующим действиям.

С этого дня состояние *ихрама* прекращается. Однако наступает самая изнурительная часть паломничества, называемая *таширика* (с араб. букв. «сушка, вяление на солнце ломтиков мяса»). Само название указывает на особенность этого обряда: в течение трех дней необходимо пребывать в долине Мина, бросая после полудня по семь камешков в каждый из трех столбов, символизирующих шайтана.

По исходе означенного времени ритуал хаджа считается выполненным, и верующие возвращаются домой. Исключение составляют те, кто не успел совершить жертвоприношение в 10 день месяца. Таковым предоставляется еще одна возможность в конце паломничества.

Начиная с 10 числа месяца зуль-хидж и в течение последующих трех дней (когда завершается ритуал хаджа) проходит один из самых главных мусульманских праздников — **праздник жертвоприношения** (араб. *Ид аль-адха*; тюрк. *Курбан-байрам*). Жертву должны принести не только паломники. Для всякого мусульманина, имеющего такую возможность, это тоже является обязательным предписанием. Жертва приносится из расчета одна овца или козленок за одного человека. Жертва может быть принесена и коллективно, в таком случае приносится верблюд или одна голова крупного рогатого скота за несколько человек (до 10). Все животные должны быть определенного возраста и не иметь пороков. Перед актом заклания читаются специальные возгласения, прославляющие Аллаха и призывающие его обратить внимание на поклоняющегося ему человека.

Жертва валится на землю в сторону киблы и умерщвляется. Мясо разделяется на три части с тем, чтобы одна часть была использована на праздничной семейной трапезе, а остальное роздано нуждающимся.

В Курбан-байрам принято также ходить друг другу в гости, посещать могилы предков, дарить близким подарки.

Оформление норм исламской морали

К IX веку в исламе сформировался определенный кодекс поведения мусульманина, получивший название **адаб** (с араб. «мораль»),

«воспитание»)¹. Данный комплекс этических, а во многом даже эстетических норм, восходящих к примеру² пророка Мухаммада, составил своеобразный исламский этикет, похвальный образ поведения, следовать которому был обязан всякий воспитанный мусульманин.

В современном исламе термин «*адаб*» чаще всего используется для обозначения должного, верного с позиций мусульманской морали поведения.

Исламское право

Шариат. Источники исламского права

Совокупность юридических норм, принципов правоприменения, обрядовых предписаний, а также норм поведения именуется **шариат**³. Буквально это слово переводится с арабского как «правильный, ясный путь».

Сущностным или, используя юридические категории, материальным источником мусульманского права признается исключительно воля Аллаха.

В то же время Божественная воля не явлена человеку непосредственно, поэтому в качестве формальных источников права, то есть документов, содержащих соответствующие указания, признаются прежде всего Коран и Сунна. Очевидно, что Коран не может содержать исчерпывающих сведений о всех возможных случаях. Более того, его священный текст нуждается в интерпретации и соотнесении его с определенными обстоятельствами, конкретной ситуацией.

¹ Термин *адаб* в значении «этикет», «нормы поведения» существовал в арабском языке еще в доисламские времена и относился в первую очередь к правилам гостеприимства. Однако с IX века понятие «*адаб*» в арабской культуре связано с воспитанием в широком смысле этого слова, а также с литературой как средством воспитания. Неслучайно для обозначения литератора, писателя в арабском языке используется слово «*адиб*».

² См. параграф «Сунна».

³ Термином, близким к шариату, является *фикх* (с араб. «понимание»). Зачастую эти слова воспринимаются как синонимы. Однако некоторые мусульмане склонны наделять понятие *фикх* меньшим объемом, а именно: к нему относят только собственно этико-правовые нормы, регламентирующие поведение человека по отношению непосредственно к Аллаху и в обществе.

Более широкий спектр правовых установлений может быть выведен из текстов хадисов. Однако, учитывая факт принадлежности описываемых в ней событий к первым векам существования ислама, поиск в Сунне ответов на вопросы, возникавшие в последующие времена и связанные с новыми условиями жизни, не всегда приносил желаемый результат. Это вызвало необходимость появления следующих по степени авторитетности источников права.

Иджма (с араб. букв. «сходиться во мнении») — консенсус авторитетных лиц в отношении какого-либо вопроса. Логика, действующая в данном случае, основывается на принципе, что коллегия специалистов, притом максимально объемная по числу своих членов, сводит вероятность ошибки к минимуму.

Кияс (с араб. букв. «измерение») — суждение по аналогии, вынесение решения на основании сходства предмета дела с тем, что рассматривалось ранее в известных подобных случаях. Однако данная практика нередко приводила к тому, что уподобления заводили слишком далеко и возникали правовые коллизии, разрешить которые удавалось не всегда. В таком случае использовался следующий источник мусульманского права.

Истихсан (с араб. букв. «упрощение») — метод, основанный на представлении о том, что все согласованное с учением ислама должно быть просто и ясно. В Коране сказано: «Аллах желает вам облегчения, а не затруднения» (Коран 2:185). Соответственно, если в результате поиска решения какого-либо дела возник гордиев узел правовых отношений, его следует разрешить одним ударом меча правосудия. Главное, чтобы принятое решение не противоречило Корану.

Урф (с араб. букв. «обычай») — метод и практика решения правовых вопросов по традиции, воспринимаемой как устоявшаяся, законная и необходимая.

От урфа следует отличать **адат** (с араб. букв. «обычай», «привычка») — нормы и правовые практики различных мусульманских народов, восходящие к доисламским временам и существующие в обществе параллельно с исламскими. Если говорить о жизни арабских племен, исторически обитавших близ Мекки и Медины,

то для них понятия «урфа» и «адата» слились. Это произошло, поскольку местные традиции активно использовались при формировании собственно исламского права. В отношении же других этносов термин *адат* означает пережитки доисламских норм, основанных на местных обычаях и не являющихся источником мусульманского права.

К нормативно-правовым источникам шариата можно отнести также **фетву**. Так называется разъяснение по какому-либо вопросу, даваемое официальным лицом (муфтием) либо знатоком веры (факихом, улемом). При этом *фетва* не должна противоречить Корану, Сунне и иджме. Обычно она представляет собой текст, содержащий постановку проблемы, обоснование вывода и само решение. В силу того что фетвы должны сами основываться на перечисленных выше источниках, некоторые правоведы исключают их из числа источников мусульманского права.

Регламентация поведения мусульман

Шариат выработал специальную **градацию поступков** мусульманина. В соответствии с ней любое действие может быть отнесено к одному из следующих разрядов:

- 1) **обязательные** (*фард, ваджиб*);
- 2) **желательные**, или одобряемые (*суннат, мандуб, мустахабб*);
- 3) **нейтральные**, или дозволенные (*мубах, джаиз*);
- 4) **нежелательные**, или порицаемые (*макрух*);
- 5) **запрещенные** (*харам, мазхур*).

Обрядовые предписания ислама также регулируются шариатом. Это касается в том числе и матримониальных норм. В частности, брак (никах) невозможен с немусульманином/немусульманкой без обращения его/ее в ислам. Однако может быть сделано исключение в отношении невест, принадлежащим к иудейской или христианской вере. Свойственная исламу практика полигамии (многоженства) ограничивает максимально возможное количество жен четырьмя. Шариат настаивает на необходимости равного отношения ко всем женам со стороны мужа, а также определяет порядок развода.

Шариатом определяется также совершение похоронных обрядов. Умершего предписывается хоронить в тот же день до заката солнца, завернув в саван и сориентировав его тело в соответствии с киблой.

Обряд инициации — обрезания — регламентируется шариатом в отношении мальчиков, а в некоторых мусульманских странах (Египет, Йемен, Оман, Саудовская Аравия, Судан и др.) применяется и по отношению к девочкам. Традиционно обрезание проводится на 6–8-м году жизни ребенка.

Различные школы исламского права

В разных регионах исламского мира сформировались различные правовые школы, именуемые **мазхабами** (с араб. букв. «направление»). Исторически оформились четыре основных суннитских мазхаба:

- ханифитский;
- маликитский;
- шафиитский;
- ханбалитский.

В русле шиизма сложился также *джафаритский*¹ мазхаб.

Различия между мазхабами состоят главным образом в территориальном распространении, правовых оценках тех или иных явлений, а также в принципах соотносимости перечисленных выше источников права, на основании которых эти оценки делаются.

Ваххабизм

Ваххабизм является одним из модусов понимания *ханбалитского* мазхаба.

Движение, возникшее внутри традиционного ислама Аравии в XVIII веке, получило название по имени своего вдохновителя **Мухаммада бен Абд аль-Ваххаба** (ум. в 1792 г.).

Этот религиозный лидер убеждал своих единоверцев возвратиться к простоте, свойственной раннему исламу, очистить его от нововведений последних веков. Он порицал роскошь, проникшую

¹ В настоящее время джафаритский мазхаб является фундаментом юридической системы Ирана.

в среду зажиточных мусульман, призывал к солидарности и братству. Основатель ваххабизма акцентировал внимание своих последователей на необходимости вооруженного джихада для утверждения правоверия.

Несмотря на радикализм ваххабитских взглядов, они вполне укладываются в рамки ханбалитского мазхаба. Сами последователи Абд аль-Ваххаба именуют себя *салафитами* (от араб. *salaf* — букв. «предшествовать», «быть раньше»), указывая тем самым на цель своей деятельности: возвращение к истокам мусульманской традиции.

Сегодня ваххабизм является официальной идеологией Саудовской Аравии. Кроме того, он получил широкое распространение в других странах с преимущественно арабским населением, откуда в последние десятилетия проник на территорию Кавказа и Средней Азии.

Ислам и запрет на художественные изображения

Особых пояснений требует тема, связанная с отношением ислама к созданию художественных изображений живых существ.

Прямого запрета на создание изображений в Коране нет. Но вслед за ветхозаветной традицией сохраняется твердый запрет на создание ваяний, поскольку скульптурные изображения могут склонить человека к идолопоклонничеству.

В отношении рисунков и высеченных на камне изображений живых существ отсутствует единодушное мнение улемов и нет общих правил. В целом благочестивая традиция считает любые изображения одушевленных существ, особенно пророков, запретными.

Как сообщает известный современный исламский богослов шейх Юсуф аль-Кардави, «в каждом конкретном случае выносятся свое решение исходя из следующих вопросов: что изображено на картине, где она располагается, для чего она предназначена, какую цель преследовал художник, работая над картиной?»¹.

Изображение, служащее объектом поклонения или запечатлевшее стремление художника подражать в создании творений Ал-

¹ Шейх Юсуф аль-Кардави. Дозволенное и запретное в исламе. М.: УММА, 2007.

лаху, есть *харам*, с точки зрения ислама. И наоборот, «если кто-либо изобразил живое существо не с целью освятить, возвеличить или подражать творениям Аллаха, то это не запрещается»¹.

Фотография разрешается при условии, что она не передает запретное.

В зависимости от региона и от мазхаба отношение к изображениям может варьироваться. Подтверждением тому является существование феномена восточной миниатюры (арабо-месопотамская, персидская, турецкая, индийская миниатюры)².

Мистический ислам. Суфизм

Все исследователи суфизма сходятся во мнении, что данный феномен описывать сложно.

Вплоть до XIX века понятия «ислам» и «суфизм» просто невозможно было противопоставить друг другу. До этого времени в сознании большинства мусульман суфизм был своеобразной духовно-мистической сердцевиной ислама. Он выражал возвышенные этические и духовные идеалы мусульманства. Именно в суфизме ислам сформировался как религия в прямом смысле этого слова, предлагая человеку пути соединения с Создателем. В XIX веке, когда Аравия — колыбель ислама — окончательно перешла под контроль ваххабитов — сторонников радикального направления в исламе и буквалистского толкования Корана и текстов Сунны, отношение к суфизму кардинально изменилось.

За истекшие столетия неоднократно делались попытки дискредитировать это религиозное явление, представлявшие суфизм не более чем одним из многочисленных течений в исламе.

История происхождения термина *тасаввуф* (с араб. букв. «становление суфием»), или *суфизм*, как на Западе принято именовать мистический ислам, имеет несколько версий. По одной из наиболее распространенных гипотез, слово происходит от арабского «суф» (*ṣūf*), что в переводе означает «шерсть». Суфии имели обыкновение носить одежду именно из этого материала.

¹ Шейх Юсуф аль-Кардави. Дозволенное и запретное в исламе. М.: УММА, 2007.

² Подробнее см.: Ислам. Энциклопедия культуры и искусства. М.: Эксмо, 2010.

По иной версии, название происходит от арабского «сафа» (*ṣafā*), что значит «чистота». Исламские мистики, обсуждая, что есть истинный суфизм, любили играть со значениями этих двух слов: «Тот, кого очистила любовь, чист (*сафи*), а тот, кого очистил Возлюбленный, — *суфи*»¹.

Существует и еще две гипотезы относительно этимологии термина. Одна из них гласит, что суфий — это не кто иной, как продолжатель дела *ахл ас-суффа* (букв. «люди скамьи») — первых благочестивых и бедных последователей Мухаммада, живших при мечети Медины. Наконец, последняя версия производит слово от греческого σοφία — «мудрость».

Простор для этимологических изысканий намекает и на сложность самого феномена. Так что же такое суфизм? В чем его цель и смысл?

Богословие суфизма

Один из ведущих европейских востоковедов XX века Ганс Шайдер, отвечая на поставленные вопросы, писал о том, что «исламский мистицизм — это попытка достигнуть индивидуального спасения путем обретения истинного *таххида*»², то есть личного мистического переживания важнейшего вероучительного положения ислама — единства Бога.

И на этом пути суфии всегда оставались в рамках ислама, а их духовный настрой не зависел от мазхаба или теологической школы. Юридические или богословские различия были вовсе не существенны для них и не мешали достижению главной цели.

Свою духовную родословную суфии ведут от самого пророка ислама. Как известно, Мухаммад был человеком неграмотным. Суфии усматривают в этом особый замысел Всевышнего, Который пожелал открыться людям через простеца, чей ум не замутнен знаниями других писаний. Главное знание, наука из наук для суфия — это познание Бога. Первым звеном в этой духовной цепоч-

¹ Аль-Худжвири. Кашф аль-Махджуб арбаб аль-Кулюб («Снятие завесы с сокрытого») // Цит. по: Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 30.

² Schaefer Hans Heinrich. Zur Deutung der islamischen Mystik // Orientalische Literaturzeitung 30 (1935). P. 845 (цит. по: Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 37).

ке суфизма стал Мухаммад, подражать которому призван каждый правоверный мусульманин.

Особое место в богословии суфизма занимает история с перенесением Мухаммада в Иерусалим и его последующим восхождением на небо. Для исламских мистиков данный эпизод служит некой матрицей мистического опыта мусульманина, прототипом личного духовно-нравственного восхождения человека к совершенству и обретения им личной близости с Аллахом.

Средством же достижения этих целей является стяжание искренней и бескорыстной любви. Тема любви вообще является центральной в суфизме, ведь только обрета в сердце истинную любовь, человек становится способным на совершенный *таухид*. Неслучайно в трудах суфиев и в суфийской мистической поэзии Аллах нередко именуется «Любящим» и «Возлюбленным», что характеризует главную составляющую Бого-человеческих отношений — любовь. Аллах любит истинно верующих, то есть настоящих мусульман, которые возлюбили и его:

«Аллаха сильнее любят те, кто уверовал».

(Коран 2:165)

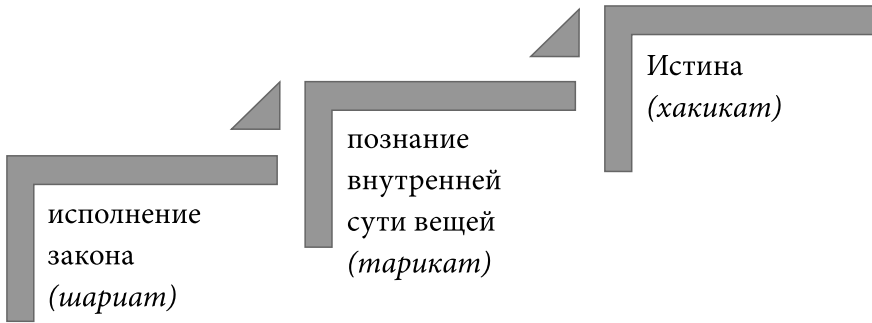
«Скажи [, Мухаммад]: “Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, [и тогда] Аллах возлюбит вас и простит ваши грехи”. Аллах — прощающий, милосердный».

(Коран 3:31)

Суфийское учение как описание пути познания Истины и обретения единства с Творцом начало формироваться в середине VIII — начале IX века. Первые суфии проявляли стремление к особой аскезе, практикуя дополнительные молитвы, воздержание от семейной жизни и бедность. Этих людей стали называть *факирами* (с араб. «бедняк»), или *дервишами* (с перс. букв. «стоящий у двери»).

Познавать *Истину* (*хакикат*), то есть Аллаха, можно двумя способами. Внешним, поверхностным познанием является *следование законам ислама* (*шариат*). Познание же внутреннего принципа вещей есть *путь к Истине* (*тарикат*). Итак, как пишет

американский специалист по исламскому мистицизму Карл Эрнст, «суфизм рассматривался как путь от обычной жизни в ее внешних проявлениях к внутреннему присутствию Бога»¹.



Путь мистика — *тарики* (букв. «тропа») — это ответвление от главной, магистральной дороги исламского закона (шариата), по которой должен идти каждый правоверный мусульманин. Подобно тому как ни одна тропа не может существовать без центральной дороги, от которой она и берет свое начало, так и мистический опыт невозможно стяжать без неукоснительного следования предписаниям шариата. Но если путь шариата представляет собой большую и широкую дорогу, предлагающую идущему возможность выбора, идти ли по краю или центру магистрали, то путь мистика чрезвычайно узок и полон опасностей: он ведет странника (*салика*) через различные «стоянки» (*макамы*), пока тот, наконец, не достигнет своей главной заветной цели — совершенного *таухида*.

Количество «стоянок», их названия и последовательность в разных суфийских братствах могут варьироваться. Перечислим основные *макамы*, присутствующие в большинстве школ.

«Стоянки» на пути суфия

Первая «стоянка» на мистическом Пути — это *покаяние* (тауба), ведь «Аллах любит кающихся и любит очищающихся» (Коран 2:222). Ценность этой стоянки (макама) образно описал известный суфийский поэт Джалал ад-Дин Руми:

¹ Эрнст К. Суфизм. Мистический ислам. М., 2012. С. 65.

«Конь покаяния — это дивный конь:
до небес галопом домчит он вмиг с низин».

(Маснави, б:464)¹

Покаяние предполагает не только раскаяние в содеянных грехах. Оно связано и с отречением от всех мирских забот, ведь мир, по представлениям суфиев, таит в себе много опасных ловушек на пути к Богу. И потому первым шагом новоначального должен стать отказ от мирских желаний. Это отречение болезненно и происходит в постоянной борьбе со своей чувственной душой — *нафс*. Первая обязанность суфия, как писал выдающийся исламский богослов XI–XII веков аль-Газали, — это «очищение души от нравственных пороков и предосудительных качеств, ибо истинная наука — это поклонение Богу сердцем, сокровенная молитва и внутренняя близость к Всевышнему Аллаху»².

Для борьбы с *нафс* главными способами оставались строгий пост и бодрствование, то есть воздержание от сна и пребывание в постоянной молитве (*зикр*). Но все же такой серьезной аскезы придерживались далеко не все суфии. Большинство предпочитало следовать средним путем, избегая чрезмерного голодания и обильного потребления пищи.

Одна из важнейших «стоянок» — *таваккул*, то есть полное предание себя в руки Аллаха, совершенное упование на Бога. Достижение этой «стоянки» даровало адепту состояние внутреннего покоя и умиротворенности.

Центральным принципом жизни настоящего суфия является *бедность* (факр), которая считалась необходимым атрибутом и важной «стоянкой» в начале Пути. При этом речь идет не только о нищете внешней, но и духовной, под которой понималось отсутствие желаний обрести мирское богатство. Как указывает выдающийся специалист в области суфизма Аннемари Шimmel, «мистик не должен ничего ни у кого просить. <...> Ибо просить —

¹ Джалал ад-Дин Мухаммад Руми. Маснаи-и ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). В 6 даф-тарих. М.: Вече, 2013.

² Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Ихйа' 'улум ад-Дин («Возрождение религиозных наук»). Т. 1. М.: Нуруль Иршад, 2007. С. 230.

значит полагаться на тварное существо, получать — значит обременять свою душу благодарностью»¹.

Еще одна «стоянка» на Пути мистика — **терпение** (сабр), ибо «воистину, Аллах любит терпеливых» (Коран 3:146) и «терпеливым воздается полностью безо всякого счета» (Коран 39:10). Вспоминая старую арабскую поговорку «терпение — это ключ к счастью», суфии создавали множество притч о ценности терпения. Немалое терпение требуется для того, чтобы преодолеть все трудности Пути, которые ожидают странника, стремящегося обрести единство с Божественным Возлюбленным. Как писал Руми, терпение — это железный щит, на котором Бог написал: «Победа пришла!»².

Важная веха на мистическом Пути — стяжание **благодарности Богу** (шукр), которая помогает находить радость и божественное благословение в самой глубине горя³.

Достижение «стоянок» **страха и надежды** — это еще одно продвижение по долгому мистическому Пути. Чувство страха перед Аллахом — неотъемлемая часть мироощущения каждого добропорядочного мусульманина. Но вместе с тем, сохраняя богобоязненность, необходимо твердо уповать на Бога и помнить о Его милосердии.

Последние «стоянки» на суфийском духовном Пути — **любовь и знание**. Знаменитый исламский богослов аль-Газали утверждал: «Любовь без знания невозможна — любить можно только то, что знаешь». Постижение Бога посредством любви — вот главная цель истинного суфия⁴. Шиммель приводит следующие стадии суфий-

¹ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 130.

² Джалал ад-Дин Мухаммад Руми. Маснаи-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). В 6 дафтарх. Дафтар V (2469). М.: Вече, 2013.

³ Там же.

⁴ Одной из особенностей суфизма является наличие в нем концепции святости (*вилая*). *Вали* (святой) — это идеальный суфий по представлениям исламских мистиков. Он характеризуется безупречным поведением, образцовым нравственным обликом, великодушием, милосердием и исключительной покорностью Богу. К святости, разумеется, призван каждый мистик.

Концепцию святости разрабатывали многие мыслители. Со временем сложилось представление о том, что *вали* — это тот, кто достиг последней ступени совершенства, последней «стоянки» и, обретя любовь, «исчез в Боге» и живет в Нем всецело. Достижение святости возможно двумя способами: неукоснительным следованием шариату и тарикату или же Божественной милостью.

Несмотря на внешнюю схожесть с христианскими представлениями о святости, роль вали в исламском благочестии отлична от роли христианского святого. Как пишет А. Шиммель,

ской любви: душевное общение (унс); нравственная близость (курб), достигнутая путем исполнения Божественного закона; томление по Божественному Возлюбленному (шаук) и др.

По мнению некоторых мистиков, путь к обретению любви пролегал через страдания и переживание бедствий. Как пишет та же Шиммель, «несчастья и бедствия — знак того, что Бог близко»¹. И приводит следующие слова исламского мистика IX–X веков персидского происхождения Мансура аль-Халладжа: «Страдание — это Он Сам»².

Обретая любовь, мистик полностью «уничтожается» в Аллахе, «растворяется» в нем, начинает всецело пребывать в Боге. Суфии, достигшие такого состояния «божественного опьянения» и полного «слияния» с Аллахом, иногда произносили такие слова, которые шокировали неподготовленных слушателей. Самым известным изречением подобного рода является изречение великого суфия аль-Халладжа, который в порыве духовного экстаза воскликнул: «Я — это Истина!» («анā ал-хакк»)³, за что и был казнен особо ревнивыми и консервативными единоверцами.

«Она тесно связана с тайной инициации и с продвижением по духовному Пути; мусульманские святые образуют четкую иерархию, обусловленную степенью их любви и познания Аллаха» (см.: Шиммель *Аннемари*. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 209).

Главным фактором, который побуждал окружающих верить в то, что перед ними святой, обладающий особой духовной мощью, были чудеса. Такими чудесами могли стать внезапное исчезновение в одном месте и одновременное пребывание в разных местах. Святые могут совершать и чудеса, связанные с едой, когда, например, нежданного гостя суфия тот угощает молоком, которое дает самец (!) антилопы. Любопытно, что во многих легендах об известных святых-суфиях те демонстрируют удивительные способности с самого детства. Шиммель в качестве примера приводит историю об одном из святых, который, будучи младенцем, отказался пить материнское молоко в месяц рамадан и только после захода солнца прильнул к материнской груди. Иногда же чудеса совершались с целью обращения неверного.

Несмотря на большое народное почитание святых, великие суфийские учителя предостерегали адептов от этого пути, считая чудеса ловушками на Пути к истинному богопознанию. Чудотворение способно соблазнить суфия мирской славой и поиском людского одобрения, что, в свою очередь, отвращает мистика от главной цели его Пути — обретения единства с Творцом.

¹ Шиммель *Аннемари*. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 144.

² Цит. по: Шиммель *Аннемари*. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 144.

³ Источником знаменитой фразы аль-Халладжа «Я — это Истина» могли быть древнеиндийские тексты. Как полагают ученые А. фон Кремер, М. Хортен, А. Шиммель, в Упанишадах встречается формула, выражающая единство подлинного «я» человека с Брахманом (*tat tvam asi* «ты еси то» или «ты — одно с тем»). Это, по сути, означает не что иное, как «я есмь Брахман» (см. гл. «Индуизм»).

Апеллируя к кораническим строкам, суфии считали Аллаха началом и внутренней сущностью всех вещей в мире:

«Он — и первый, и последний, явный и сокровенный».

(Коран 57:3)

Трактуя данный аят, суфии утверждали, что зерна Божественного содержатся во всем. Суфийские пантеистические идеи¹ о всепроникающем присутствии Бога нередко вызывали шквал критики со стороны ортодоксально настроенных мусульман, считавших данную идею не чем иным, как проявлением тяжелейшего в исламе греха — *ширка*, то есть многобожия.

Отдельно следует сказать о такой форме богопочитания у суфиев, как *зикр*. *Зикр* (с араб. букв. «упоминание», «память») представляет собой особую духовную практику суфиев, заключающуюся в молитвенном поминании имени Аллаха молча (про себя) или вслух. Основанием для появления данной практики стали коранические строки:

«О вы, которые уверовали! Поминайте Аллаха многократно и славьте Его утром и вечером».

(Коран 33:41)

Зикр, как утверждают мистики, — это первый шаг на пути любви, ведь как влюбленному человеку естественно и приятно вспоминать имя своей любимой, так и ищущему Божественной любви нравится повторять Божественное имя.

Со временем *зикр* стал довольно сложным обрядом, для участия в котором суфий должен был сначала овладеть особыми ритмизованными движениями, освоить определенный набор поз и на-

Вместе с тем некоторые исследователи (Адам Мец) усматривают в данной фразе, как, впрочем, и во всем суфизме, сильное христианское влияние (подробнее см.: Мец А. Мусульманский Ренессанс. М.: Наука, 1973. С. 234–284).

Скандальной известности аль-Халладжу прибавило и его знаменитое суждение о том, что образцом демонстрации подлинного *таухида* является не кто-нибудь, а сам Иблис. Иблис — дьявол, изгнанный с Неба за то, что отказался поклониться Адаму как венцу творения Аллаха. По мнению аль-Халладжа, своим поступком Иблис засвидетельствовал, что поклонение подобает только Аллаху.

¹ Разработчиком и одним из наиболее ярких приверженцев этой концепции был выдающийся исламский мыслитель из Испании *Мухйиддин ибн Араби*, получивший прозвание «великий учитель».

учиться использовать специальную психофизическую технику контроля дыхания. По замечанию профессора Е. А. Торчинова, все это должно было служить «достижению сосредоточения сознания и соотносительности движений тела с мысленным или речевым повторением формулы зикра (аналог мантр индийских традиций), при этом надо было при задержке дыхания усилием воли как бы направлять формулу в определенные участки тела»¹.

Повторяя имя Аллаха или шахаду и совершая при этом ритмичные и повторяющиеся движения, суфии легко впадали в состоянии экстатического транса — состояние «божественного опьянения»².

Разновидностью зикра является ритуал *самá* (букв. «слушания»), во время которого используются также игра на музыкальных инструментах, танцы, пение и декламация духовных стихов. Сама практикуется, в частности, суфиями, составляющими братство мевлевий — братство «вращающихся дервишей», духовным центром которого является турецкий город Конья.

Суфийские братства

С XII века суфии начинают объединяться в ордена и братства, структура которых весьма напоминает католические монашеские ордена, только менее строгие и централизованные. К этому же времени вырабатывается и основная суфийская терминология, кристаллизуется философская концепция исламских мистиков, формируется система главных образов и символов, находящих выражение в том числе и в духовной поэзии. Многие выдающиеся суфии того времени были замечательными поэтами: *Джалал ад-Дин Руми*, которого его последователи почтительно называют *Маулана*, или *Мевляна* (с турецк. «наш господин»), *шейх Фарид ад-Дин Аттар*, *Шамс ад-Дин Тебризи* и др. Суфизм оказал огромное влияние на развитие арабской и персидской поэзии. Можно сказать, что многие идеи и поэтические образы вообще становят-

¹ Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 521.

² Образ суфия, опьяненного Божественной любовью, — один из центральных в мистической поэзии. В стихах многих суфийских поэтов Божественная любовь нередко уподобляется прекрасному вину, которое хочется пить постоянно.

ся понятны только в суфийском контексте. Так, например, поэзию Омара Хайяма невозможно рассматривать вне идей суфизма.

Центры, объединявшие суфиев в братства, назывались *ханака*. Турки же называли суфийские обители *текке*. В братстве существовала иерархия, причем, как пишет Шиммель, «иерархическая последовательность должностей тщательно соблюдалась, но это была иерархия добродетелей, а не власти»¹. Во главе ордена стояли *шейх* или *пир* (духовный наставник). Члены братства (*мюриды* — букв. «ученики») были обязаны оказывать шейхам и пирам беспрекословное послушание.

Примечательно, что суфизм привлекал в свои ряды людей из различных социальных классов: от султанов до нищих. Так, орден мевлевийя (вращающихся дервишей) пользовался особым расположением османских султанов, а также тех, кого принято называть сейчас артистической богемой (музыкантов, поэтов и художников). Орден бекташи состоял в основном из янычаров. А марокканский орден хеддава, наоборот, привлекал нищих и проповедовал абсолютную бедность.

Так, суфизм приобретает все большую популярность в мусульманском мире, становится, по выражению Е. А. Торчинова, «авангардом ислама, в том числе и в миссионерско-проповеднической деятельности»².

Сегодня практически в каждой стране, где есть мусульмане, есть и суфии. Одним из немногих исключений, пожалуй, является Саудовская Аравия, в которой суфизм официально запрещен, поскольку считается новшеством, противоречащим нормам ортодоксального ислама.

На территории России суфизм особенно широко распространен на Северном Кавказе (Дагестан, Чечня и Ингушетия), а также в Поволжье (Башкирия, Татарстан, Нижегородская и Астраханская области) и Приуралье (Свердловская и Оренбургская области). Суфизм в этих регионах представлен тарикатами *накшбандийя*, *кадырийя*, *шазилийя* и *кубравийя*.

¹ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. М., 2012. С. 237.

² Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 508.

Течения ислама

На протяжении своей истории ислам неоднократно претерпевал разделения, приводившие нередко к формированию отдельных мусульманских групп. Иногда довольно значительные по числу своих членов, эти группы противопоставляли себя остальной массе почитателей учения Мухаммада. Зачастую в них создавались специфические доктрины или религиозные практики, что приводило к серьезным вероучительным конфликтам внутри ислама, доходившим иногда до силового противостояния их адептов.

В рамках данного издания перечислим наиболее заметные из существующих в настоящее время течений ислама.

Сунниты — наиболее крупное, доминирующее на данный момент течение в исламе. Его приверженцы составляют, по разным подсчетам, от 80 до 90% от числа всех мусульман планеты. Название происходит от словосочетания «ахль ас-сунна», что буквально переводится как «люди Сунны»¹.

Все, что выше говорилось об исламе, относится в первую очередь к суннитам за исключением тех случаев, которые оговаривались особо.

Шииты — второе по численности направление ислама, возникшее в VII веке. Название происходит от арабского слова *shī'ah*, что в переводе значит «партия», «группа». Течение возникло в VII веке практически сразу после смерти основателя ислама. Его появление было связано с решением вопроса о том, кому в исламской общине (умме) должна принадлежать верховная власть — **имамат**. Верховная власть, по представлениям мусульман, едина и не может разделяться на духовную и светскую, поскольку един ее Божественный источник.

Сунниты полагали, что имамом может стать любой мусульманин, которого облекут доверием старейшины, что и произошло

¹ Это отнюдь не означает, что иные исламские группы отрицают Сунну как пример Мухаммада, преподанный всем верующим, или не считают необходимым этому примеру следовать. В данном случае речь идет о самоназвании, используемом для того, чтобы подчеркнуть традиционализм исповедуемого учения.

вскоре после смерти пророка. Однако часть последователей Мухаммада настаивала на передаче власти исключительно наследникам пророка. Точнее говоря, бразды правления при любых обстоятельствах должны находиться в руках потомков Али — двоюродного брата и зятя пророка, женатого на его дочери Фатиме.

Шииты убеждены в профетическом даре имама, приписывая ему даже черты непогрешимости в вероучительных вопросах. Большинство шиитов признают историческое существование **12 имамов**, последний из которых — **Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Махди** — погиб от рук убийцы в IX веке. Однако шииты убеждены, что юный имам, которому на тот момент было всего 13 лет, просто «ушел» от людей. Ныне он по воле Аллаха пребывает «в сокрытии», с тем чтобы в конце времен торжественно вернуться вместе с Исой ради утверждения истины.

Почитание имамов привело к тому, что для шиитов местами паломничеств наряду с Меккой, Мединой и Иерусалимом стали также могилы их духовных лидеров. Кроме того, в их религиозный календарь были включены особые дни, связанные с событиями из жизни имамов. Например, **Ашура** — день скорби и поста в связи с воспоминанием мученической кончины третьего имама Хусейна¹.

Другим следствием почитания имамов было то исключительное положение в обществе, которое обрели духовные лидеры шиитских общин, и прежде всего те, что носят высокий титул **аятоллы** (с араб. букв. «знамение Аллаха»). Аятолла считается полномочным представителем «скрытого» имама до момента прихода последнего в мир в конце времен. Именно поэтому авторитет аятоллы чрезвычайно высок. Например, в Иране его общественно-политическая роль вполне сопоставима с ролью главы государства и едва ли не превосходит ее.

Сегодня шиизм распространен в Иране, где его сторонники составляют большинство населения. Крупные общины проживают в Ираке, Ливане, Йемене, Бахрейне, Афганистане, Пакистане и Таджикистане. Шиитский ислам является доминирующим вероисповеданием на территории Азербайджана.

¹ См. параграф «Этика и практика мусульманского благочестия. “Пять столпов ислама”».

Алавиты (с араб. *al-'Alawīyūn* — «сторонники Али») — радикальное течение ислама, отколовшееся от шиитов Северной Сирии в X веке, именуемое также **нусайрийя** по имени основателя Мухаммада бен Нусайра ан-Нумайри (ум. в 883 г.).

Кроме общей для всех мусульман священной книги — Корана — алавиты имеют отдельный сакральный текст «Китаб аль-Маджму», по стилю подражающий Корану и состоящий из 16 сур.

В шиитскую доктрину об имамах как особых богоизбранных лицах, непогрешимо ведущих мусульман к обретению вечного блаженства, алавиты добавили триадологические идеи, осмысляя их в духе христианского гностицизма. Так, признается существование трех эманаций Божества — *Смысл* (мана), *Имя* (исм) и *Врата* (баб), — которые периодически воплощаются в пророках (ветхозаветных). Последними «троическими» воплощениями почитаются Мухаммад, Али и Салман ал-Фариси (соратник Мухаммада и один из первых неарабов, принявших ислам, — вероятно, был персом). Указанные лица, таким образом, приобретают божественный статус.

Вместе с тем исповедуется догмат о переселении душ, что, впрочем, относится только к представителям мужского пола.

Ритуалистика алавитов существенно отличается от общеисламской. В частности, при сохранении пищевого запрета на свинину они употребляют вино. Кроме того, отмечаются отдельные христианские праздники (в том числе Пасха) и почитаются некоторые христианские праведники.

На протяжении веков алавиты подвергались серьезным преследованиям как со стороны суннитов, так и со стороны шиитов. Это отчасти объясняет тот факт, что общины алавитов крайне замкнуты и даже эндогамны. Более того, внутри общин существует две степени доступа к знаниям. Соответственно, члены общины именуются *амма* («простые») и *хасса* («особые»). Последние обладают полнотой сведений о нормах веры, но это знание доступно далеко не всем (в частности, это воспрещено женщинам).

Все вышеперечисленное значительно затрудняет изучение данного религиозного феномена, поскольку исследователи вынуждены пользоваться только косвенными сведениями или свидетельствами ренегатов.

Наиболее крупные общины нусайрийа существуют в Сирии, где последователи этого учения на протяжении нескольких десятилетий занимают высшие государственные посты. Общины алавитов проживают также в Турции и Ливане.

Друзы (араб. *durzī*) — этноконфессиональная группа, отделившаяся от шиитского ислама в XI веке. Название движению дано по имени Мухаммада ад-Дарази (ум. в 1019 г.) — известного проповедника. Но сами друзы с большой неприязнью относятся к этому человеку, почитая его предателем. В качестве самоназвания друзы используют слово «*муваххидун*», что можно было бы перевести как «исповедующие единобожие».

В 996–1021 годах в Египте правил шиитский халиф Абу Али Мансур ибн аль-Азиз аль-Хахим Биамриллах, отметившийся рядом значимых социально-политических и религиозных реформ. Его сподвижник ад-Дарази объявил своего халифа воплощением самого Аллаха. Однако друзы убеждены в том, что ад-Дарази распространял эти идеи вопреки воле монарха. Кроме того, ряд мусульманских общин отказывались верить в смерть указанного халифа и полагали, что он ушел «в сокрытие», и ожидали его возвращения. Именно в этой среде и сформировалось движение друзов.

Друзы считают суннизм и шиизм подготовительными формами для исповедания подлинного единобожия. Они убеждены, что все события, происходящие на Земле, содержат в себе закодированную информацию о небесных тайнах, открыть которые могут лишь особо просвещенные. Кроме того, их вероучение включает в себя доктрину реинкарнации. При этом считается, что общее число друзов на Земле всегда неизменно, в связи с чем каждый умерший член общины вновь рождается в этот мир после смерти. Данная концепция служит, в частности, объяснением закрытости их структуры и отсутствия миссионерства: другом невозможно стать, им нужно родиться.

Подобные убеждения внушают воинам бесстрашие перед лицом самых грозных опасностей, включая смертельные. Поэтому друзы почитаются бесстрашными воинами во многих странах. Например, в израильской армии друзы часто занимают весьма высокие посты.

Друзы отвергают пищевые запреты традиционного ислама, однако могут соблюдать его установления, руководствуясь соображениями личной безопасности и пользы единоверцев. Для этого используется *такия* (с араб. букв. «мысленная оговорка»), позволяющая скрывать подлинное содержание своей веры за фасадом внешних атрибутов чужой.

Внутри общины также существует несколько степеней посвящения, распространяющихся как на мужчин, так и на женщин: *джуххал* («неведущие»), *куккал* («вразумленные») и *аджавид* («совершенные»). Число последних ограничено, и только им доступна полнота религиозных знаний. По тем же причинам, что и у алавитов, более подробное научное изучение доктрин и религиозной практики друзов весьма затруднительно.

Крупные поселения друзов имеются в Израиле, Ливане, Сирии и Иордании.

Ахмадийа (кадиани) — направление ислама, возникшее в XIX веке и связанное с именем Мирзы Гулама Ахмада Кадиане, от которого и получило оба своих названия. Основатель традиции жил на севере Индии и скончался в 1908 году, оставив после себя множество трудов (80). В своих трудах он предпринял попытку синтезировать элементы мусульманского, христианского и индуистского мировоззрений. Учение получилось крайне синкретичным.

Ахмад Кадиане считал себя последним пророком, посланным Аллахом для объединения всех перечисленных выше религий. Вследствие этого объектами хаджа для его последователей наряду с Меккой, Мединой и Иерусалимом стали места жизни основателя традиции (г. Кадиан, Индия), а также город Сринагар (штат Кашмир, Индия), где, как убеждены ахмадийа, погребен Иисус Христос.

Адепты ахмадийа верят в то, что после смерти души людей сразу наделяются новыми телами, посредством которых они вкушают мучения или блаженство. При этом считается, что процесс духовного совершенствования продолжается и после смерти. Соответственно, отрицается и вечность мучений. Способность внутреннего изменения означает одновременно и возможность

любому грешнику через покаяние обрести блаженство уже по ту сторону вечности.

Общая интеллектуальная настроенность движения выражается, в частности, в активной просветительской деятельности, организации учебных заведений, издании книг и журналов.

Общины ахмадия существуют во многих странах мира, в том числе в государствах Европы и Америки. Из всех перечисленных групп данное движение далее всего отстоит от традиционного ислама. Часто его последователям отказывают в самом имени мусульман. Так, например, в Пакистане адептам ахмадия законом запрещено именоваться мусульманами.

Вопрос о принадлежности к исламу последних трех направлений — алавитов, друзов и ахмадия — остается до сих пор дискуссионным. Его решение зачастую лежит в политической плоскости.

Статистические данные

Согласно данным *Central Intelligence Agency* за 2011 год, удельная доля мусульман в мире — 22,74%¹. С учетом общего количества населения Земли — 7 174 611 584 человека (июль 2014 года) — это составляет более 1,6 млрд человек.

Современные отечественные исследователи, занимающиеся вопросами религиозной статистики в Российской Федерации, указывают, что количество мусульман, идентифицируемых по этнокультурным признакам, равняется 14 млн человек (по данным на 2002 год), что составляло порядка 10% от общего населения России².

В российском исламе отсутствует единая всероссийская централизованная система управления. На территории государства существует несколько десятков **муфтиятов** — централизованных региональных объединений мусульманских общин — и иных организаций во главе с муфтиями.

Наиболее крупными и авторитетными мусульманскими объединениями являются следующие:

¹ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html> (19 октября 2014 г.)

² См.: Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. М.: Наука, 2005. № 6. С. 36.

— *Центральное духовное управление мусульман России* — ЦДУМ. Существует формально с 2000 года и является прямым преемником «Уфимского (с 1796 года — Оренбургского) духовного магометанского закона собрания», созданного в 1789 году по указу императрицы Екатерины II. ЦДУМ объединяет более 2,5 тыс. мусульманских общин;

— *Совет муфтиев России* — СМР. Существует с 1996 года. Объединяет около 700 общин на территории Российской Федерации.

Литература

Clair Tisdall W. St. Shi'ah additions to the Koran // The Moslem World. Vol. III. N 3. July 1913. P. 227–241.

Schaeder, Hans Heinrich. Zur Deutung der islamischen Mystik // Orientalische Literaturzeitung 30 (1935).

Watt W. M. Muhammad: Prophet and Statesman. Oxford University Press, 1961.

Yan Retsö. The Arabs in Antiquity: their history from the Assyrians to the Umayyads. Routledge Curzon, 2003.

Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Ихйа' улум ад-Дин («Возрождение религиозных наук»). Т. 1. М.: Нуруль Иршад, 2007.

Абу Ханифа. Трактаты по вероучению. Акида. М.: Московский исламский университет, 2010.

аль-Кардави Юсуф, шейх. Дозволенное и запретное в исламе. М.: УММА, 2007.

аль-Худжвири. Кашф аль-Махджуб арбаб аль-Кулюб («Снятие завесы с сокрытого»).

Андре Т. Исламские мистики. СПб.: Евразия, 2003.

ас-Савваф Мухаммад Махмуд. Мусульманская молитва. М., 1994.

ас-Садр Мухаммад Бакир. История 'илм аль-усул. М.: Исток, 2009.

Ат-Туси Абу Наср ас-Саррадж. Самое блистательное в суфизме / Хрестоматия по исламу. М., 1994.

Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М.: Наука, 1966.

Гайнутдин Равиль, муфтий шейх. Введение в шариат. М.: Медина, 2014.

Гилкрист Дж. Мухаммад и его книга. СПб., 1999.

Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. М., 1988.

Джалал ад-Дин Мухаммад Руми. Маснаи-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). В 6 дафтрах. М.: Вече, 2013.

Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада. М.: УММА, 2007.

- Ислам: иллюстрированная энциклопедия. М.: Эксмо, 2011.
- Ислам: историографические очерки. М., 1991.
- Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991.
- Ислам: энциклопедия культуры и искусства. М.: Эксмо, 2010.
- Исламское вероучение. Акыда. М.: Московский исламский университет, 2011.
- Керимов Г. М.* Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
- Керимов Г. М.* Шариат: закон жизни мусульман. Ответы шариата на проблемы современности. СПб.: Диля, 2010.
- Климович Л. И.* Книга о Коране. М., 1986.
- Коран. Пер. с араб. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Наука, 1986.
- Коран. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М.; СПб.: Диля, 2011.
- Коран. Перевод смыслов / пер. с араб. и коммент. Э. Р. Кулиева. М.: Эксмо, 2012.
- Кулиев Э. Р., Муртазин М. Ф.* Корановедение. М.: Изд-во Московского исламского университета, 2011.
- Кулиев Э. Р., Муртазин М. Ф., Мухаметшин Р. М., Харисова Л. А.* Исламоведение. М.: Изд-во Московского исламского университета, 2008.
- Массэ А.* Ислам. М., 1982.
- Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М.: Наука, 1973.
- Мюллер А.* История ислама в 2 т. М., 2004.
- Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1992.
- Понятийный подстрочник к Корану / пер. с араб. и коммент. иман Валерии Пороховой. М.: Рипол-классик, 2013.
- Прозоров С. М.* Коран и его толкования / Хрестоматия по исламу. М., 1994.
- Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007.
- Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013.
- Чагрыджи Мустафа.* Основы мусульманской этики. М.: Московский исламский университет, 2010.
- Читтик У. К.* В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми. М., 1995.
- Шах Идрис.* Суфизм. М., 1994.
- Шиммель Аннемари.* Мир исламского мистицизма. М., 2012.
- Шодкевич Мишель.* Модель совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог — Человек — Общество. М., 1993.
- Эрнст К.* Суфизм. Мистический ислам. М., 2012.

Часть II
ПОЛИТЕИСТИЧЕСКИЕ
РЕЛИГИИ

В настоящем разделе речь пойдет о религиях, признающих существование многих божеств. В рамках библейского подхода данные традиции возникли в результате потери подлинной богооткровенной веры первых людей.

Преслушание Божественной воли повлекло за собой разрыв между Творцом и Его созданием, помрачение ума и душевных чувств и, как следствие, — постепенное забвение фундаментальных истин, открытых человечеству на заре его существования.

Несмотря на эти катастрофические изменения — духовная жажда никогда не оставляла человека. Люди стремились приникнуть к Источнику всякого блага, обрести в Нем полноту жизни, неистощимую радость и подлинное непреходящее блаженство. Это устремление к обретению Полноты Бытия и Истины было неизбежным, ибо, по словам блаженного Августина, епископа Иппонского, обращенным к Богу во время молитвенного вздыхания: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»¹.

Именно поэтому вопреки всем накопленным потомками Адама заблуждениям, страстям и порокам человеческие сообщества пытались сформулировать свой ответ на ключевые вопросы бытия: объяснить устройство мира, его происхождение, а также (очень часто) конечную цель его существования. Иначе говоря, центром, к которому устремлены чаяния любой, даже самой далеко отстоящей от Истины Христовой религиозной традиции, было и остается обретение подлинного бытия, жизни «с избытком» (см.: Ин. 10, 10).

Это объясняет, почему религия имеет столь ярко выраженную заинтересованность в торжестве жизни или, рассуждая об этом с другой стороны, в преодолении смерти.

Теперь нам предстоит рассмотреть верования, сформировавшиеся в разные эпохи, в среде различных народов и в разных частях мира. Однако их объединяет важная особенность: это **живые** традиции, пережившие множество веков и **ныне существующие** на Земле.

К уважительному и тактичному диалогу с носителями этих религиозных взглядов призваны все мы: и авторы, и читатели данной книги.

¹ *Августин, блж.* Исповедь. М.: Гендальф, 1992. С. 2.

Глава 4. ШАМАНИЗМ

Общая характеристика шаманизма

Мы приступаем к рассмотрению важного религиозного феномена, появившегося в весьма древнюю эпоху, вероятно в период расселения человечества по всему пространству земного шара, и получившего широкое распространение. Речь пойдет о шаманизме.

Так, до эпохи Великих географических открытий, когда свет Истины Христовой воссиял для самых отдаленных племен и народностей, на большей части Земли именно шаманизм был доминирующей, а в некоторых случаях и единственной религией. Это можно сказать о Сибири и Дальнем Востоке, Средней Азии, значительной части Африки, доколумбовой Америке (как Северной, так и Южной), а также Австралии и Океании.

Даже испытав влияние таких мощных религиозных традиций, как, например, христианство или ислам, шаманизм не прекратил своего существования и по сей день, оставшись частью духовных практик различных человеческих сообществ.

Шаманизм — форма религиозных верований, центральное место в которых занимает шаман, являющийся посредником между миром духов и миром людей.

Термин происходит от слова *шаман*, которое в тунгусо-маньчжурских языках обозначает *человека, находящегося в экстатическом, исступленном, возбужденном состоянии*. По некоторым версиям, слово этимологически восходит к тунгусскому глаголу *sa* «знать».

Центральной фигурой в религиозной жизни архаических человеческих сообществ являлся шаман. Только он был способен переживать специфические экстатические состояния — состояния исступления — и мастерски владел техникой вхождения в это состояние¹. В связи с этим шаманизм было бы уместно определить как практику примитивной психотехники — архаической техники экстаза.

Собственно шаманизм — явление сибирское, дальневосточное и центральноазиатское. Однако определенные его элементы, в частности экстаз, а также технические способы его достижения имеют более широкий ареал распространения и встречаются в других религиозных системах².

¹ Шаман обладает сакральными познаниями о мире духовном и регулярно осуществляет с ним связь. Вместе с тем он не является единственным человеком, имеющим доступ к «священному». Помимо шаманов в исповедовавших шаманизм обществах имеются также жрецы, приносящие духам жертвы. Кроме того, в каждой семье есть свой домашний культ, глава которого — старший в семье. Но только шаману доступны экстатические состояния, только он обладает способностью входить в них и общаться с духами.

² Используемые шаманизмом техники достижения состояния измененного сознания имеют весьма широкое распространение и выходят далеко за пределы самого явления. С деградацией шаманизма свойственное ему стремление к экстатическим переживаниям не утратило актуальности для человечества. Это привело к появлению религий с сильно выраженным психоделическим элементом (подробнее см.: Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007). В них психотехника была доступна не только харизматическому лидеру, но и всякому адепту религиозной традиции и воспринималась как средство постижения истины, освобождения сознания, спасения души, повышения онтологического статуса человека или самореализации.

Элементы шаманизма с легкостью могут быть идентифицированы в других религиях, гораздо более поздних по происхождению. Так, некоторые духовные практики даосизма естественным образом развились из шаманских техник. Например, система «даосской йоги»: дыхательная система цигун, использование которой призвано способствовать духовному пробуждению человека, учит правильно использовать жизненную энергию ци, освобождает сознание человека (подробнее см. гл. «Даосизм», а также: Торчинов Е. А. Даосские практики // Путь золота и киновари в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007).

В основе различных духовных и психофизических практик йоги, разрабатываемых в индуизме и буддизме, лежит принцип изменения психического и духовного состояния человека. Занятия йогой призваны помочь человеку совершить некий духовный «прорыв», освободить от законов материального мира и соединить с миром духовным (подробнее см. гл. «Индуизм» и гл. «Буддизм»).

В одном из направлений ислама — суфизме — при совершении ритуала самá (или семá) дервиши посредством музыки, произнесения определенных молитв, особых дыхательных упражнений и танца (кругового верчения) достигают экстаза. Цель этого состояния — совершение мистического путешествия в духовный мир, собственное духовное совершенствование и слияние с божеством (подробнее см. гл. «Ислам»).

В иудаизме подобная психопрактика существует в хасидизме (см. гл. «Иудаизм»).

В «классическом» шаманизме психотехническая практика и космологические представления уравновешены между собой. Шаман совершает свое «восхождение» на небо — в мир духов, становится героем мифологических сюжетов и переживает на собственном мистическом опыте содержание религиозных символов, обретающих при этом свой первичный смысл — средств связи человека с иной, недоступной в обыденном опыте реальностью.

С развитием шаманизма психотехнический элемент в нем все больше усиливался. На начальном этапе его существования вхождение в особое экстатическое состояние преследовало чисто *утилитарные цели*: прохождение инициации, излечение больного человека, помощь душам умерших людей в путешествии в загробный мир. В дальнейшем оно стало восприниматься как самоцель: для установления контакта с миром духовным, для общения с высшими силами. При этом старые мифы очень скоро перестали удовлетворять переживаемому опыту. Требовалась новая космология, которая объясняла бы существующий порядок вещей в мире. Все это со временем привело к упадку шаманизма и его деформации.

Шаман всегда является исключительной личностью, посредником, осуществляющим связь социума с миром духовным посредством экстаза. Однако, выходя из состояния исступления, достигнув нужного эффекта, шаман становится вполне обычным человеком, и так до следующего сеанса связи с миром духов.

В называемых обычно «более развитыми» религиях, использующих подобную психотехнику, каждый человек стремится не только установить связь с высшими силами, но и как можно дольше удерживать ее. Он старается сделать всю свою жизнь наполненной мистическим опытом общения с духовным миром, ибо это дает возможность преодолеть материальное, земное и приобщиться к другой реальности.

В рамках христианской традиции данные явления также получили распространение, например, в харизматических движениях пятидесятников, харизматиков, хлыстов.

Техники, используемые в шаманизме, встречаются и в некоторых современных религиозных течениях, например, в религиях, объединяемых общим названием «Нью Эйдж».

Именно поэтому космологический элемент в таких религиях в немалой степени потерял свое духовное, мистическое и, соответственно, практическое значение, оставшись всего лишь частью доктрины.

Космологические представления

У народов, практикующих шаманизм, нет единого представления относительно происхождения и устройства мира. Однако можно выделить некоторые характерные черты, свойственные представителям подобного мировоззрения.

Мир, безусловно, признается имеющим некое начало. Характерным в этом отношении является миф алтайцев о сотворении мира *Ульгеном*¹. Однако при этом утверждается, что Вселенная испытала на себе воздействие «конкурента» Ульгена — *Эрлика*² — бога подземного царства, который сначала помогал в сотворении мира, а затем стал вредить Ульгеню. Данный космогонический миф принадлежит алтайским народностям. У других народов представления о происхождении мира более размыты. Тем не менее приведенный пример обнаруживает характерные для шаманизма представления о возникновении и устройстве Вселенной.

¹ Ульген — творец Вселенной. Обитает на девятом (по другим данным — на пятнадцатом или шестнадцатом) небе на востоке за месяцем и солнцем, где возвышается Золотая Гора (Алтын-туу). Создателем всего сущего Ульген стал при помощи Священной Белой Матери. Творение продолжалось шесть дней, за которые Ульген создал первого человека, сотворил собаку и велел ей сторожить первого человека. Перед потопом он приказал Наме построить плот и посадить туда всех зверей и птиц. Ульген сотворил камов (шаманов); он же награждает людей даром шаманства; определяет, быть человеку шаманом или нет; и назначает будущему шаману духов-помощников; указывает, каким должен быть шаманский бубен.

² Об Эрлике известно, что он также участвовал в творении земли. Он создал на земле неровности — горы, сопки и болота — и испортил идеально гладкую поверхность земли. Эрлик соблазнил едой собаку, сторожившую человека, проник к нему и вдохнул в него душу — и человек оброс шерстью, в результате чего Ульгеню пришлось чистить и даже брить его. За это Ульген свергнул Эрлика с небес на землю. Эрлик воткнул свой посох в землю, откуда тотчас же выползли всякие гады, враждебные человеку, а также заразные болезни. Эрлик создал зверей: медведя, барсука, крота, верблюда, свинью, корову. Он подстрекал первых людей к нарушению запрета Ульгена есть плоды с дерева. Тогда Ульген сверг его под землю, а вместе с ним и его слуг, которые стали духами, причиняющими несчастья человеку на земле. Постоянными слугами Эрлика являются души умерших людей и шаманов. В шаманских камланиях к Эрлику часто обращаются как к отцу — «адам Эрлик». Подобно Ульгеню Эрлик дарует людям возможность проникновения в другие миры. Есть сказание о том, что первый шаман принял в дар бубен от Эрлика.

Показательно, что у истоков мироздания стоят могущественные существа, противоположные в нравственном отношении. Они оба включены в бытие мира и, соответственно, в культ шаманизма.

В обществах, практиковавших шаманизм, бытовали две версии представления о составе мира. Одна версия утверждала двухчастное деление мира, другая — трехчастное.

Двухчастное деление мира — более архаичное. Оно предполагало существование мира людей и мира духовного.

Со временем двухчастный вариант мироустройства уступил место более сложному — трехчастному. В результате этого процесса духовный мир оказался как бы рассеченным, расколотым надвое. Каждая из половин обрела свои нравственные свойства, местоположение и влияние на ход жизни людей. Соответственно, трехчастный мир состоит из *подземного мира*, *мира людей* и *небесного мира*.

При этом три сферы бытия мира тесно связаны друг с другом и имеют некую точку контакта. В ней при определенных условиях может состояться «прорыв», позволяющий обитателям неба или подземного царства проникнуть в мир людей. Либо, напротив, существование этой «точки» дает возможность человеку (в данном случае шаману) попасть в иной мир.

Образно говоря, три сферы бытия подобны трехслойному пирогу, в центре которого находится ось, соединяющая сферы воедино. Поскольку эта ось соединяет три мира, ее называют **осью мира** — *axis mundi*¹. Точку, в которой ось мира соединяет три сферы бытия, именуют **центром мира**, «пупом» земли — *omphalos*².

Если проанализировать древние мифы различных народов, то можно увидеть, что роль оси мира чаще всего выполняют два вида предметов³:

— **Мировое Древо**

¹ Ось мира (*axis mundi*) — стержень Вселенной, который в соответствии с некоторыми мифологическими представлениями связывает небо, землю, а часто и подземный мир.

² Пуп земли (*omphalos* от др.-греч. ομφαλός — «пуп») — космологический центр мира, представление о котором существует в большинстве мифо-религиозных традиций. Омфалос является также точкой соединения миров. Благодаря ему возможен переход из профанного человеческого пространства в духовный мир.

³ Развернутое описание символики центра см.: *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. Гл. 8.

Так, например, известны монгольские мифы о дереве Замбу, растущем на горе Сумер (явное влияние индийской культуры; см. гл. «Индуизм»). Утверждается также, что небесные духи питаются его плодами, а злые демоны смотрят на них с завистью из расщелин возле корней. Другие народности хранят предания о дереве, достигающем кроной небес, а корнями уходящем в глубь адских обителей. Наиболее сложной конструкцией является представление о трех Мировых Деревьях: одно растет на небе, и человеческие души обитают на нем подобно птицам, ожидая урочного часа для отправления на землю, другое находится на земле, а третье — в преисподней.

— Мировая Гора

Среди сибирских и дальневосточных народов существует представление о том, что верховный — *уранический*¹ — бог восседает на вершине Золотой Горы, возвышающейся посреди неба. У некоторых народностей она именуется «железной», ей дается наименование Сумер или Сумур. Ряд мифов описывает ее многоярусной, состоящей из трех, четырех или даже семи ярусов. Существует также представление о непосредственной связи Мировой Горы и Полярной звезды, которая воспринимается как «пуп Неба». Иначе говоря, это точка соприкосновения вершины и небесного центра, небесный *omphalos*².

¹ Уранический бог (от др.-греч. Οὐρανός — «небо») — божество, являющееся персонификацией неба и обитающее, по представлениям его почитателей, на небесах. Уранический бог виделся людям совершенно трансцендентным (подобно тому, как небесный свод недоступен для человека), считался создателем, законодателем, управителем и царем всего мира. Часто его атрибутами являются атмосферные явления (молния, облака, гром, дождь и град). Соответственно гром воспринимался людьми архаичных культур как голос небесного бога. (Ср.: «*Слушайте, слушайте голос Его и гром, исходящий из уст Его*» (Иов. 37, 2).) В связи с этим уранический бог нередко выступал также как божество атмосферных явлений (*атмосферный бог*).

Как пишет М. Элиаде, «всем представителям данного класса свойственны следующие постоянные признаки: иерогамия с богиней земли; гром, гроза и дождь; ритуальная и мифологическая связь с быком» (*Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1999. С. 170*). «Связь с быком», очевидно, не является случайной: бык был образом плодovitости неба, изливающего дождь на землю, благодаря чему она рождает множество разнообразных плодов, и, кроме того, рев быка традиционно ассоциировался с громом. «В архаических культурах рев быка уподоблялся буре и грому <...>; между тем, и то и другое было эпифанией оплодотворяющей силы» (*Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1999. С. 177*).

² Подробнее см.: *Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. Гл. 8.*

В некоторых случаях оба эти символа — символ Мирового Древа и Мировой Горы — совпадают. М. Элиаде пишет о легендах, которые бытуют среди различных малых народов: «В легендах абаканских татар на вершине Железной Горы растет белая береза о семи ветвях. Монголы представляют себе Мировую Горю в виде четырехгранной пирамиды с Древом в центре: как и Мировой Столп, оно служит богам в качестве кола для привязывания лошадей»¹.

Представления о «пупе земли» как центре мира и определяющих его предметах — Мировом Древе и Мировой Горе, имеют распространение не только в шаманизме, но и в более сложных религиозных мировоззрениях. Данные идеи являются одним из самых распространенных *религиозных архетипов* — фундаментальных религиозных образов, хранящихся в сознании человечества².

Примечательно, что мир в архаических сообществах мыслится неким общим домом для всего человечества. Люди считали, что устройство мира подобно устройству человеческого жилища. И наоборот, человеческий дом должен по своему устройению копировать, воспроизводить устройство Вселенной.

Подтверждением этому служат космологические парадигмы, отражающие **образ Вселенной как жилища**. В случае с шаманизмом это чум либо юрта.

¹ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. Гл. 8.

² Ср.: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и **дерево жизни посреди рая** [выделено прот. О. К.], и дерево познания добра и зла» (Быт. 2, 9).

«Небо и вся земля свеселится, страстотерпцы, мученицы, апостоли, души праведных радостно ныне радуются, вся спасающее видяще, предлежащее **посреде** [выделено прот. О. К.] Божодарованное Древо, и верныя освящающее благодатию» (Стихира 4 Седмицы Вел. Поста 6, 35). «Копиём Твое ребро отверзаеши, оставления распростирая ми источник: на Древе же пригвоздился еси, древом уставляя осуждение, **посреде земли** [выделено прот. О. К.], Человеколюбче: еже мы преполовением поста ныне облобызаем, воспевающе Твою благостыню» (4 Седм. 4, 97).

«Спасение соделал еси **посреде земли** [выделено прот. О. К.], Христе Боже, на Кресте пречестей руце Твои простер еси, собирая вся языки, зовущия: Господи, слава Тебе» (Тропарь в среду 1-й Седмицы Поста на 6-м часе).

«Соделал еси спасение посреде земли Щедре, да спасемся. Волею на Древе распялся еси. Едем затворенный отверзеся, горняя и дольная тварь, языцы вси спасени покланяются Тебе» (Вел. Канон 4, 18).

Народы Сибири представляют себе небо в виде шатра, в котором Млечный Путь считается «швом», а звезды — отверстиями для света.

Иногда звезды именуются «окнами мира», служащими для проветривания различных сфер неба. Время от времени боги открывают шатер, чтобы посмотреть на землю, и так рождаются метеоры. Небо представляется также в виде крышки: случается, что на краях земли она плохо прилегает, и тогда через щель дуют сильные ветры. Сквозь эту щель могут проникать на небо шаманы и другие избранные существа. Полярная звезда описывается как «Гвоздь неба» или «Звезда-гвоздь», потому что она, точно кол, поддерживает небесный шатер. Другие ее наименования: столб, «Железный столп», «Золотой столп» или даже «Солнечный столп».

При этом именно через осевую линию осуществляется общение различных частей Вселенной. Это не значит, что это место всегда воспринимается как географический пуп Земли, ее геометрический центр. Но это всегда означает, что здесь происходит явление священного: божества (духи) проникают через это место в мир людей, и здесь же специалист (шаман) либо избранный (герой) может совершить проход в мир потусторонний. Иначе говоря, какое-то место или предмет *становятся* центром мира, потому что здесь произошло соединение двух реальностей: мистическое, таким образом, определяет географическое, а не наоборот¹.

¹ Наиболее показателен в этом смысле пример, приведенный в книге Мирча Элиаде (*Элиаде М. Священное и мирское*. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 29) и заимствованный им в свою очередь у В. *Spencer et F. J. Gillen. The Arunta* (Londres, 1926), 1. P. 388: «По традициям ахилпа, одного из племен, населявших пустыню Арунта [Австралия], божественное существо Нумбакула (*Numbakula*) «космизировало» в мифические времена их будущую территорию, создало их Предка и основало их общественные институты. Из ствола эвкалипта Нумбакула вырубил священный столб (*kauwa-aiwa*) и, прикрепив его основание к земле кровью, вскарабкался на него и исчез в Небе. Этот столб представляет собой некую космическую ось, так как именно вокруг него начинается обживание территории, которая преобразуется в «мир». Отсюда и важная ритуальная роль священного столба: в странствиях ахилпы таскали его с собой, выбирая направление пути по наклону столба. Это позволяло им непрерывно перемещаться, оставаясь при этом в «их мире», и в то же время давало возможность общаться с Небом, где исчез Нумбакула. Если же столб сломается — это настоящая катастрофа, что-то вроде «конца Света», возврат к Хаосу. Спенсер и Джайлен свидетельствовали, что, согласно мифу, если ломался священный столб, все племя охватывала тоска, его члены скитались еще некоторое время, а затем садились на землю и умирали».

Шаман: призвание и посвящение

Избрание шамана

Итак, центральной фигурой в шаманизме является шаман. Остановимся подробнее на описании его места и роли в архаичном обществе.

Шаман — это всегда харизматическая фигура. Его место в обществе и религиозном ритуале определяется «**избранностью**», «**посвящением духами**» и совершенным **ритуалом** инициации. Для того чтобы стать шаманом, не важно ни происхождение, ни мнение общества. Даже личное решение стать шаманом имеет второстепенное значение¹.

Саму схему становления шамана можно представить следующим образом:

избрание → посвящение духами → ритуал инициации

Избрание шамана может происходить, как правило, одним из следующих способов:

— по спонтанному призыванию, когда человек ощущает внутренний «зов», чувствует свое «избранничество», и тогда это избрание сливается с призыванием духами;

— по наследственной передаче «служения» шамана;

— по личному решению;

— по воле племени (довольно редко).

Любое избрание должно получить актуализацию и завершиться через посвящение. Оно имеет две степени. Первая степень связана с осуществляемым **духами посвящением**. Вторая — **обрядовое посвящение** прохождения через **ритуал инициации**².

Главное, принципиальное призывание осуществляют духи, входя в непосредственный контакт с человеком.

При внешнем пиетете, проявляемом соплеменниками по отношению к шаману, его положение и обязанности воспринимаются

¹ См.: *Shirokogorov S. M. Psychomental Complex of the Tungus*. Kegan Paul. L., 1935.

² В любом случае шаманом может быть признан лишь тот, кто прошел эти две стадии и получил двойное посвящение:

1) экстатического порядка (сны, видения, транс и т. д.);

2) традиционного порядка (предполагается освоение шаманской техники, познание имен и специализаций духов, мифологии и генеалогии племени, овладение тайным языком и т. д.).

и обществом и им самим как тяжелое, почти непосильное бремя. Один из этнографов приводил характерное высказывание, принадлежащее представителю этого сословия: «*Шаманить тяжело, очень тяжело, легче лес рубить, чем шаманить*»¹.

В каком-то смысле это общественно-религиозное служение, тяжкая обязанность, отказаться от которой у «предопределенного» к нему духами нет никакой возможности².

Имеется множество свидетельств, указывающих на крайнюю трудность и тернистость пути шамана. Само посвящение, проводимое духами, описывается как акт крайне жестокий, при котором посвящаемому приходится переживать страшные состояния и ощущения.

Иногда непосредственному посвящению духами может предшествовать некий предварительный этап, своего рода «**инкубационный**» период шаманского призвания. Само по себе наличие симптомов этого призвания, явленного во время духовного становления шамана, — «**шаманская болезнь**»³ — указывает на избранность человека к шаманству. Несмотря на суровость этого периода, он может длиться довольно долго и завершается только после того, как человек, наконец, получив посвящение, займет определенное ему место.

Укажем несколько примеров этого подготовительного инкубационного периода. Так, например, у некоторых сибирских народов «кандидат» в шаманы выделяется необычным поведением, склонностью к уединению, мечтательностью, он поет во сне и периодически созерцает «видения». Часто «кандидатом» в шаманы считается человек, который быстро впадает в ярость и легко теряет сознание, бросается в воду и огонь. С будущими шаманами во взрослом состоянии могут случаться истерические припадки и нервные кризы. Известны случаи радикального изменения по-

¹ См.: Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

² У некоторых народов, для которых шаманизм составляет основное содержание религиозной жизни, есть представление о том, что в момент избрания духами кандидата на роль шамана ни один человек не желает принимать этого избрания и делает все возможное для того, чтобы избежать уготованного ему пути.

³ Подробнее см.: Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. Гл. 2.

ведения призываемого в юном возрасте. При этом подросток сбегает в горы, живет там неделю или больше, питаясь лишь животными, которых он раздирает своими зубами. Весь в грязи и в крови, в рваной одежде и со свалывшимися волосами, он возвращается в родную деревню и начинает говорить только через несколько дней, произнося нечто невразумительное и бессвязное¹.

Мистическое посвящение шамана

Собственно **посвящение духами** — процедура еще более жесткая. Как правило, описания испытаний, через которые проходит посвящаемый, содержат несколько характерных элементов. Их цель — изменить природу человека, закалить ее и сделать способной к постоянному, систематическому проникновению в мир духов и общению с ними.

Процесс посвящения духами содержит следующие основные его составляющие:

— **Пытка**. Ее осуществляют демоны и духи, выступающие в качестве «руководителей посвящения».

— **Ритуальная смерть**. Представляет собой спуск в Ад или подъем на Небо.

— **«Воскресение»**. После него человек способен лично общаться с богами, демонами и духами в новом качестве с наличием даров шаманства.

Шаманизм распространен главным образом среди народов, ведущих охотничий (не аграрный) образ жизни. Поэтому в посвящении, осуществляемом духами (демонами, душами предков), всегда присутствуют охотничьи мотивы.

О сибирских шаманах рассказывают, что во время своего посвящения «они лежат без сознания, почти неживые, от трех до девяти дней, иногда и больше, в юрте или в уединенном месте. В течение этого времени они не разговаривают и не едят. Некоторые <...> даже перестают дышать, и их по ошибке могут похоронить. Их одежды и постели пропитаны кровью. Вернувшись к жизни, они рассказывают, что были расчленены на части демонами или

¹ Подробнее см.: Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.: Гелиос, 2002. С. 227–228.

духами предков: их кости были очищены от плоти, жидкость выпущена из тела, глаза вырваны. Плоть некоторых долго варилась на огне, другие получили новую плоть и новую свежую кровь. Наконец, их воскрешали, но с полностью обновленным телом и обладающими даром шаманства»¹.

Якуты говорят, что будущего шамана духи уносят в Ад и закрывают там в отдельном доме. Душа шамана находится здесь один (для низших шаманов) или три года. При этом шаман проходит очень мучительное посвящение: его обезглавливают, голову откладывают в сторону, с тем чтобы «кандидат» в шаманы смог сам увидеть свое последующее расчленение, а затем духи разрывают тело на маленькие кусочки. Эти части тела делят между собою духи различных болезней, что впоследствии дает будущему шаману целительские способности. В завершение посвящения кости шамана покрывают новым мясом, а в ряде случаев шаман получает и свежую кровь².

Этнограф А. А. Попов записал следующий автобиографический рассказ шамана: «Больной оспой, этот будущий шаман три дня оставался без сознания, почти мертвым, так что на третий день его ошибочно похоронили. Он видел себя спускающимся в Ад и после многих перипетий оказался на острове, в центре которого поднималась до Неба молодая береза. Это было Дерево Хозяина Земли, который дал ему ветку, чтобы сделать бубен. Затем он очутился у горы. Проникнув в нее через отверстие, он повстречал голого человека, который работал с кузнечными мехами у стоящего на огне огромного котла. Человек схватил его, отрезал ему голову, а тело расчленил на маленькие куски и все это бросил в котел. Он варил его три года, затем приковал его голову к наковальне. Под конец он выловил его кости, которые плавали в реке, составил их вместе и покрыл плотью. Во время своих приключений в другом мире будущий шаман встречал многочисленных персонажей — полубогов в виде людей или животных, и каждый из них открывал ему

¹ Цит. по: *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.: Гелиос, 2002. С. 231–232. Подробнее см.: *Ксенофонов Г. В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурятов и тунгусов. М., 1930. С. 44.

² Подробнее см.: *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. С. 48.

аспекты учения и секреты знахарства. Когда он очнулся в юрте рядом со своими, он был посвящен и стал шаманом»¹.

Широкое распространение подобных воззрений подтверждает описание «демонского посвящения» у аборигенов Австралии: «Кандидата “убивает” одно из <...> Сверхъестественных Существ, которое затем производит несколько хирургических операций над его бездыханным телом: вскрывает ему живот и вынимает внутренности, которые заменяет другими, новыми, добавив некоторые магические вещества, или разрезает тело от шеи до паха, удаляет лопатки и бедренные кости, иногда лобную кость, вводит магические вещества, и высушивает кости прежде, чем вернуть их на свои места»².

Ритуал шаманской инициации

Следующим этапом шаманского посвящения является *ритуал инициации*, собственно обрядовое посвящение. Он совершается усилиями других шаманов и имеет, как правило, одну или обе из нижеуказанных целей:

- 1) продемонстрировать всем участникам ритуала свершившееся призвание кандидата и уже состоявшееся посвящение духами;
- 2) научить нового шамана премудростям искусства в совместном священнодействии «старого» и «нового» шаманов.

Рассмотрим подробнее варианты ритуалов первого и второго рода.

Ритуал *первого типа* нацелен на выявление у кандидата «призвания» и посвящения, совершенного демонами. Он должен продемонстрировать способность шамана к общению с духами. Подтверждением этого служат исключительные дары и эксклюзивные возможности, проявляемые во время прохождения инициационных испытаний. Такой тип посвящения включает в себя преодоление различных препятствий, которые, как считается, обычный человек преодолеть не в силах.

¹ Попов А. А. Тавгичи. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгичев // Труды Института антропологии и этнографии. I, 5. М.; Л., 1936. С. 84.

² Подробнее: A. P. Elkin. Aboriginal Men of High Degree. Sydney, 1964; Cf. A. W. Howitt. The Native Tribes of South-East Australia.

Например, новопосвященный шаман должен описать и истолковать сон. В различных традициях ему предлагается без вреда для себя пройти по раскаленным углям или проплыть подо льдом, отделяющим девять прорубей, поочередно выныривая в каждой из них¹.

Ритуалы *второго типа* посвящения представляют собой форму совместного проникновения в мир духов старого и нового шаманов. Они символически восходят на небо либо путешествуют в страну обитания демонов. Данный вариант ритуального посвящения призван, кроме подтверждения состоявшегося посвящения духами, научить неофита премудростям «шаманского ремесла». Приведем несколько примеров подобного рода.

У якутских шаманов учитель берет с собой душу посвящаемого в долгое мистико-экстатическое путешествие. Сначала они восходят на гору. С ее высоты учитель показывает неофиту развилки дорог, откуда другие тропы поднимаются к гребням гор, где обитают различные болезни, мучающие людей. Затем учитель приводит ученика в дом. Они переодеваются в одежды шаманов и колдуют вместе. Учитель открывает, как распознавать и лечить болезни в разных частях тела. Всякий раз при назывании части тела он плюет в рот ученику, который должен проглотить плевок, чтобы познать «пути болезней в Ад». В конце наставник ведет ученика в высший мир, к небесным духам. С этого момента шаман располагает «посвященным телом» и может заниматься своим ремеслом².

У бурятков же «посвящение» является публичной демонстрацией мистических способностей «кандидата» в шаманы, после

¹ Примечательно, что на Тибете до сих пор существуют *тантрические испытания*, состоящие в том, что снежной зимней ночью на голом теле посвящаемого сушится определенное количество мокрых простыней. Неофит доказывает таким образом, что он может выработать в своем теле «психическое тепло». Примечательно, что у эскимосов подобное доказательство холодостойкости является несомненным признаком шаманского призвания.

Тантра — система духовных практик в индуизме и буддизме. Цель тантризма — достижение самореализации через определенные религиозные ритуалы. В основе тантрических представлений лежит единство двух противоположностей — мужского (Шива) и женского (Шакти) начал. Только через соединение с Шакти Шива получает возможность творить, реализует свое мужское начало. (Подробнее см. гл. «Индуизм».)

² Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.: Гелиос, 2002. С. 238–239. М. Элиаде приводит здесь рассказ Г. В. Ксенофонтова (G. V. Ksenofontov, in A. Friedrich und G. Buddruss, Schamanengeschichten. P. 169).

чего наступает посвящение мастером. Ритуальное посвящение включает в себя, в частности, использование нескольких берез. Одна из них вкапывается корнями в кострище в шаманской юрте, а другие располагаются поодаль. Между деревьями протягиваются символические связи: бечевка из волос белого коня, разноцветные ленты. В ходе ритуала посвящаемый шаман пролезает по березе через отверстие юрты и совершает моления на ее крыше. Это, вероятно, символизирует проникновение в небесный мир.

На одной из стоящих в отдалении берез старый шаман делает девять зарубок. Тем самым он обозначает девять небесных уровней и одновременно созидает своеобразную карту путешествий своего новопоставленного коллеги. Здесь же совершаются жертвоприношения с «кормлением духов» и обильная трапеза с участием всех присутствующих¹.

Березы, а в первом примере — гора, несомненно, представляют собой «мировую ось». В некоторых случаях эту роль выполняет веревка, с помощью которой шаман проникает в «потусторонний мир». Таким образом, **место священнодействия становится одновременно центром мира и точкой «прорыва», пунктом соприкосновения разных сфер бытия.**

Внешний вид шамана: символика шаманского наряда и бубна

Шаманское облачение выражает собой религиозные космологические представления народа. Сам по себе шаманский сеанс есть не что иное, как *иерофания* — священноявление, божественное присутствие. Шаманский наряд до предела насыщен космическими символами. Подробное рассмотрение и анализ ритуального костюма шамана могут так же хорошо рассказать о содержании шаманских верований, как и экстатические техники и мифы.

Традиционными атрибутами шамана являются ***ритуальный костюм и бубен.***

¹ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. С. 48.

Ритуальный костюм шамана

Костюм имеет сложный состав и несет не менее сложную символическую нагрузку. Как правило, на нем размещается множество предметов и изображений. Они могут показаться совершенно бессмысленными внешнему наблюдателю, не знакомому с традицией. С точки зрения владельца и совершителя ритуала, каждая даже самая мелкая деталь здесь функционально значима и выполняет свою особую роль. В частности, образы духов-покровителей призваны защитить шамана во время экстагических путешествий. Изображения небесных светил должны будут озарить путь, пролегающий во мраке подземного царства. Символические стрелы станут личным оружием шамана в случае опасности.

Считается, что костюм создается по указаниям духов. «Кандидат» в шаманы должен получить во сне «откровение» относительно внешнего вида или даже местонахождения своей «спецодежды». Иногда наряд покупается у родственников умершего шамана. При этом наряд не может покидать пределы рода и может быть отдан лишь представителю рода.

В некоторых случаях костюм готовится «с нуля». Обычно для этого требуется значительный промежуток времени. Зачастую проходит не один год, пока, наконец, все нужные указания по пошиву костюма бывают получены от духов. Однако шаманское облачение необязательно имеет совершенно законченный вид. Иногда по требованию богов к нему могут добавляться новые элементы.

Обрядовое одеяние шаманов различается в зависимости от сферы деятельности. Традиционно шаманы, контактирующие с ураническими божествами, используют элементы одежды и головной убор белого цвета, а взаимодействующие с подземными духами — черного.

Особо одаренные шаманы способны путешествовать как в «верхний», так и в «нижний» миры. При этом в зависимости от предполагающегося маршрута путешествия используемая одежда также различается. На одеждах шамана возможны изображения духов-покровителей или тотемных существ. Кроме того, существует убеждение, что во время ритуала шаман сам преобра-

жается в священное животное, что символически изображается в ходе обряда через воспроизведение повадок зверя, и получает от него все необходимые знания таинственных вещей.

Бубен шамана

Бубен занимает важное место в шаманских церемониях. Впрочем, следует сказать, что далеко не везде и не во всех народах он используется. В Средней Азии его роль с успехом выполняют другие инструменты (чаще всего варган).

Специфическое гудение бубна помогает шаману сосредоточиться и настроиться на новое экстатическое путешествие. Поскольку во время камлания (о камлании см. ниже) шаман перемещается в другие миры, то можно сказать, что бубен является не только аккомпанирующим шаману инструментом, но и его транспортным средством, позволяющим проникнуть через «точки прорыва» по оси мира в иные духовные пространства. В функциональном смысле бубен тождественен «пупу земли» — омфалосу или даже оси мира — *axis mundi*, поскольку дает возможность перехода в небесный или подземный мир, позволяет осуществлять подобные перемещения.

Выбор дерева для будущего бубна также не зависит от человеческой воли. Так, у селькупов шаман берет топор и, закрыв глаза, идет в лес. Там он наугад, по наитию определяет дерево для бубна. У алтайцев шаман получает непосредственно от духов четкие указания, из какого дерева должен быть создан бубен и где точно это дерево растет. У якутов для изготовления шаманского бубна выбирается дерево, в которое ударила молния.

Когда обруч для бубна изготовлен, происходит церемония «оживления бубна». Обруч, а затем и кожа бубна окропляются спиртным (водкой, пивом). При окроплении обруча дерево, из которого он сделан, начинает посредством шамана рассказывать о том, где оно росло, как его срубили и принесли в деревню. При окроплении кожа тоже «оживает» и также рассказывает о своем прошлом: о том, из какого животного она сделана, где и как родилось это животное, кто его родители, как прошло его детство — о всем том, что происходило с животным до момента убийства его

охотниками. Животное, которое «оживляет» шамана, является его своеобразным *alter ego* и самым сильным духом-помощником.

Обычно бубны имеют овальную форму и изготавливаются, как правило, из кожи оленей, лосей или лошадей. В зависимости от традиции на бубне могут быть различные рисунки. Например, у селькупов и ненцев на внешней стороне бубна рисунков нет. А у тунгусов на коже бубнов изображаются птицы, змеи и другие животные. Якутские шаманские бубны имеют на коже нарисованные черной и красной красками изображения животных и людей. Наиболее существенные космологические символы, изображаемые на бубнах, — это Древо Мира, Солнце и Луна, Радуга и др.

Шаманский наряд, по словам М. Элиаде, «представляет религиозный микрокосм, качественно отличающийся от окружающего мирского пространства. С одной стороны, он составляет почти полную символическую систему, а с другой стороны, в связи с посвящением он насыщен разнообразными духовными силами»¹. Экстатическое переживание невозможно, если шаман одет в повседневную одежду. Именно благодаря облачению в свой особый наряд шаман получает способность преодолеть обыденное мирское пространство и войти в контакт с духами.

Социальная роль шамана и религиозная практика

Социальные функции шамана

Социальная роль шамана обусловлена его медиумическим положением. Иначе говоря, он осуществляет связь двух миров для оказания помощи своим соплеменникам. В соответствии с типами помощи можно выделить следующие функции шамана:

— *медицинская*: исцеление страждущих людей посредством ритуальных действий;

— *проводническая*: проводы душ умерших людей на «тот свет» или же возвращение души в тело человека в случае пограничных

¹ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. С. 85.

состояний, грозящих окончательной его гибелью, или же перенесение души нового человека для зачатия;

— *жреческая*: совершение жертвоприношений, посредством которых устанавливаются должные взаимоотношения духов и человеческого сообщества;

— *пророческая*: прорицание, возможность разрешения сложных житейских ситуаций при помощи прозрений, мистических озарений шамана.

Религиозная практика шаманизма

Технически вышеуказанные функции осуществляются следующими способами:

Камлание (от тюркск. *кам* — «шаман») — специфическая шаманская психотехника, особые ритуальные действия шамана, во время которых он общается с духами. По выражению Е. А. Торчинова, «камлание представляет собой ритуальное восхождение шамана в психотехнический транс (совершаемый обычно публично) для достижения тех или иных целей»¹.

Первое камлание совершается, как правило, сразу после инициации. Его можно считать своеобразным «тестированием» способностей шамана, и нередко оно сопровождается публичным праздником. Иногда проходит в уединении, и во время камлания присутствует только учитель шамана.

Перед камланием готовятся нужные для шамана ритуальные предметы: особая одежда, фигурки духов-помощников, шаманский бубен. Часто совершаются предварительные жертвоприношения.

Широко распространенный среди народов Сибири традиционный способ камлания предполагает энергичную пляску одетого в особый ритуальный костюм шамана. Танец сопровождается, как правило, ритмичными ударами в бубен. Часто для достижения искомого состояния исступления используются вещества, изменяющие сознание и способные вызывать галлюцинации, например,

¹ Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 136.

порошок мухомора или большое количество водки, выпитой разом перед сеансом.

Экстатическое состояние завершается обычно потерей сознания. Шамана пытаются привести в чувство: например, брызгают в лицо жертвенной кровью. Когда шаман вновь обретает способность говорить, он начинает произносить фразы не своим голосом, что воспринимается как голос вселившегося в него духа, который и отвечает на вопрошания участников ритуала.

Формы шаманского камлания весьма разнообразны и во многом зависят от региона или народностей, исповедующих шаманские верования. Однако содержание камлания всегда одно и то же. Шаманский сеанс — это всегда символическое отражение мистического путешествия в иной мир, мир богов и демонов. Эти путешествия совершаются с разными целями, зависящими от конкретных нужд людей, как правило, заказчиков обряда. Более того, даже мистические странствования, совершаемые с типовыми целями, не могут быть тождественными. Всегда будет вариативность путей, событий и встреч, происходящих в духовном мире. Все это будет отражено в совершаемом ритуале. Поэтому два совершенно идентичных камлания невозможны.

Иначе говоря, порядок камлания и его сценарий определяются в ином мире последовательностью событий с участием шамана.

Также не повторяются в точности заклинания, возгласы и песнопения. В каком-то смысле шаман во время камлания всегда совершает акт поэтического творчества. Отталкиваясь от устоявшихся обрядовых формул, он «наращивает словесную плоть» на них, приспособляя традиционные тексты к конкретной ситуации.

Места для совершения камлания также могут быть весьма различными. Обряды совершаются на лоне природы, в шаманской юрте или чуме, а иногда даже в специально возведенном для этого сооружении, своеобразном шаманском святилище.

Жертвоприношение в шаманизме — акт кормления духов и одновременно оплата услуг, оказанных людям. Кроме того, в шаманской среде существует убеждение, что болезнь или, еще шире,

любое несчастье, происходящее с человеком, является следствием забвения духов. Проголодавшись, духи начинают вредить своим нерадивым почитателям. Соответственно, для прекращения скорбей и преодоления горестей необходимо совершить жертвоприношение. Кому следует приносить дары и какие именно, знает лишь шаман.

Представления о «вкусах» богов-покровителей, а также о соответствии различных видов жертв характеру и сущности того или иного духа сложились в различных народностях. Предпочтения могут касаться как внешнего вида жертвы (например, масти забиваемого животного), так и самой природы жертвы. В частности, жертва может быть не только кровавой, но и бескровной: табак, мед, молоко, кумыс (слабоалкогольный напиток на основе кобыльего молока) или даже просто водка.

Как правило, приносимый духам дар напрямую соотносится с местом их обитания. Считается, что подземные духи предпочитают кровавые жертвоприношения, а обитатели небесных сфер — бескровные, не связанные со смертью животных.

В любом случае принцип «товарно-денежных» отношений остается неизменным. При этом товаром выступают оказываемые услуги, а средством оплаты — приносимые жертвы.

Литература

Lehtisalo T. Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, Memoires de la Societe Finno-Ougrienne. Vol. 53. Helsinki, 1927.

Shirokogorov S. W. Psychomental Complex of the Tungus. Kegan Paul. L., 1935.

Spencer B. et Gillen F. J. The Arunta (Londres, 1926), 1.

Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурятов и тунгусов, 2-е изд. М., 1930.

Попов А. А. Тавгичи. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгичев // Труды Института антропологии и этнографии. I, 5. М.; Л., 1936.

Припузов Н. В. Сведения для изучения шаманства у якутов. Иркутск, 1885.

Торчинов Е. А. Даосские практики // Путь золота и киновари в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007.

Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.: Гелиос, 2002.

Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2000.

Глава 5. СИНТОИЗМ

Синтоизм — национальная религия японцев, происхождение которой теряется в глубине веков. Эта политеистическая религия в содержательном плане во многом является преемницей архаических шаманских культов, о которых было сказано в предыдущей главе.

Показательно, что сам термин *синтоизм*, или просто *синто*, как это бывало и с другими религиями Дальнего Востока, имеет внешнее по отношению к культуре страны происхождения.

На протяжении веков сами японцы не имели нужды в обозначении своих традиционных верований. Такая нужда появилась после того, как на острова проникли пришлые религии, прежде всего — буддизм, а также даосизм и конфуцианство. Именно в качестве противопоставления буддизму возник термин *ками-номити* (букв. «*путь kami (богов)*»). Китайским аналогом этого термина с идентичным значением стал термин *Шен Дао*, вошедший в европейские языки как *синто*.

Обычно в учебниках по религиоведению отмечают, что данная духовная традиция включает в себя «все присущие первобытным народам формы верований и культов — тотемизм, анимизм, магию, культ мертвых, культ вождей и т. п. Древние японцы <...> одухотворяли окружающие их явления природы, растения и животных, умерших предков, с благоговением относились к посредникам, осуществлявшим связь с миром духов, — к магам, колдунам, шаманам»¹.

¹ Васильев Л. С. История религий Востока: учеб. пособие для вузов. М.: Университет, 1999. С. 356.

Соглашаясь с приведенной характеристикой, остановимся на специфических чертах японской религиозной традиции, выражавшей дух нации и повлиявшей на ментальность, историю, культуру, политическую, государственную и общественную жизнь страны.

Ками

Японское наименование народной веры, как уже отмечалось ранее, обозначается словосочетанием *ками-но-мити*. Камы являются объектами культа: им совершаются поклонения как в общественных богослужениях, так и в домашней молитве.

Найти адекватный перевод этого слова достаточно трудно. На европейские языки этот термин переводится как «бог», «божество» или «дух». Среди исследователей сегодня не существует единого мнения относительно этимологии данного слова. Однако наиболее распространенной и вероятной версией является его происхождение, описанное известным языковедом Ооно Сусуму, который «возводя слово *ками* к древнему *каму*, указывает три главных значения, в которых оно употреблялось: 1) гром, гроза; 2) страшный дикий зверь наподобие тигра или волка; 3) горы»¹.

Иначе говоря, в данном случае мы имеем дело с архаичным представлением о духах, способных обитать в различных формах, как правило, поражающих воображение человека. Такое представление получило в науке название «*фетишизм*».

Показательно при этом, что японскому сознанию была свойственна также и вера в одушевленность всего сущего, то есть *гилозоизм*, или *анимизм*².

¹ Накорчевский А. А. Синто. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2003. С. 236.

² **Анимизм** (от лат. *anima* — «душа») — вера в существование множества духов, населяющих окружающий мир. Иногда эту форму верований называют просто «поклонение природе и духам». Практически синонимичным этому понятию является термин **гилозоизм** (от греч. ὕλη — «материя» и ζῳή — «жизнь»).

Следует отличать анимизм как форму верования от одноименной религиозоведческой теории. Автором данной теории является британский антрополог Э. Б. Тайлор, сформулировавший ее в книге «Первобытная культура» (1871). Наряду с обозначением определенного вида религиозного мировоззрения Тайлор определял этим термином свою концепцию, в соответствии с которой религия появляется благодаря осмыслению человеком опыта пребывания в «по-

Один из известных современных исследователей религий Японии указывает: «В японских мифах говорится о существовании восьмисот мириад *ками* — такой метафорой выражалась вера в божественность всей Вселенной»¹.

С позиций синтоизма люди, животные и неживые предметы (например, камни) не только живы, одушевлены и потому могут расти (но только очень медленно), но и одухотворены, поскольку сопряжены с *ками*, надзирающими за жизнью мира и при необходимости вмешивающимися в ход его истории.

С точки зрения происхождения культа и, соответственно, способа вхождения в пантеон, все *ками* можно условно разделить на четыре категории:

1. **Почитаемые в народной среде.** Как правило, таковые *ками* являются хранителями и обитателями местностей или душами почивших предков, часто у них нет собственных имен, иконографических образов и даже постоянных алтарей. В качестве примеров можно указать на *ками* гор, *ками* ручьев, *ками* природных сил, духи предков.

2. **Иностранные** по происхождению божественные персонажи. У них имеются собственные имена и индивидуальные изображения. Классические образцы подобных персонажей: *семь богов счастья* (Дайкоку, Эбису и др.). В их честь сооружаются отдельные алтари, иногда в качестве «дополнительных приделов» в храмах *ками* более высокого уровня.

3. **Исторические** персонажи или получившие широкое почитание покровители особых мест. Они не упомянуты в мифологических источниках, не имеют сакральных изображений, однако известны их личные имена. У этих *ками* существует множество храмов, молелен и алтарей, рассеянных по всей стране. Классический пример подобного рода — *Тэндзин*, покровитель поэзии

граничном состоянии» (сон, экстаз, опьянение), во время которого человек, как ему кажется, общается с духами. Тайлор полагал, что анимизм есть «минимум религии». Иными словами, по его мнению, любые религии от примитивных до самых высокоразвитых происходят от анимистических воззрений. Теория была подвергнута резкой критике сразу после возникновения со стороны ряда известных религиоведов (М. Мюллер, Э. фон Гартман).

¹ *Китагава Дж. М.* Религия в истории Японии / пер. с англ. Н. М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2005. С. 24.

и науки, являющийся обожествлением реального исторического лица — Сугавара-но Митидзанэ, поэта IX века.

4. **Мифологические** божества, упоминаемые в древних мифологических сборниках, а также их потомки, каковыми признавались покойные члены императорского дома. Эти божества связаны с государственной религиозностью и потому почитались повсеместно. Им в свое время было построено за государственный счет множество святилищ. Однако данные персонажи не настолько популярны в народе и не пользуются таким доверием и любовью людей, как камы исторические. В качестве примеров можно указать на главное божество пантеона Аматаэрасу, являющееся покровителем царствующего рода и непосредственно императора.

Ками наделялись *тама* (душами, духовными силами), которых у каждого из них могло быть несколько. В одном из древних мифологических сборников верховное божество Аматаэрасу свидетельствует: «Мой грозный дух [арами-тама] не может приблизиться к императорской резиденции»¹.

В функциональном смысле *ками* могут обладать следующими *тама*:

- **арами-тама**, управляющие миром и позволяющие *ками* вмешиваться в естественный ход процессов;
- **нигими-тама**, связанные с гармонией и памятью;
- **кусими-тама**, способные творить чудеса и превращения;
- **сакими-тама**, дарующие блаженство.

Наряду с упоминавшимися выше почитаемыми божественными личностями в Японии были известны также **горё**. Согласно поверьям, это злые духи, которыми могли стать души врагов или людей, скончавшихся трагически, в обстоятельствах, считавшихся нежелательными.

Кроме того, существовало убеждение, что души животных после смерти также могут превращаться в демонов (**моно**, или **мононокэ**) и вредить человеку.

¹ Нихонги // Цит. по: Китагава Дж. М. Религия в истории Японии / Пер. с англ. Н. М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2005. С. 27.

Ключевые тексты для традиции синтоизма

Отличительной чертой синтоизма является отсутствие каких-либо канонических текстов в прямом смысле этого слова. Тем не менее существуют древние летописные сказания, являющиеся вместе с тем и сборниками мифов «о происхождении» (синтоистских по своему духу и содержанию).

Кодзики («Записки о древних делах», или «Записки о деяниях древности») — свод записей о событиях начала времен, составленный по указу императора Тэмму в конце VII века н. э. и законченный в 712 году. Это древнейшая из ныне известных японских книг. Она написана китайскими иероглифами, при помощи которых составитель текста пытался передать звуки японского языка. Здесь собраны и упорядочены мифы, повествующие о возникновении богов, мира и людей, а также о появлении института царской власти, содержится описание легендарных правителей древности, а также реальных исторических властителей до 628 года н. э.

Нихонги («Японские хроники») — свод записей о минувших годах, составленный на китайском языке в 720 году н. э. Он включает в себя тот же период, что и текст Кодзики, но доводит повествование о событиях до 700 года н. э. Влияние китайской культурной традиции на составителей данной летописи проявилось в том, что в нее включены разделы, заимствованные из китайских хроник и повествующие о жизни китайских царствующих домов.

Менее значимы с точки зрения изучения мифологии, но дающие дополнительные сведения о традиции синтоизма — следующие произведения.

Когосюи («Собрание древних рассказов») — мифологический сборник. Написан в 807 году н. э. жрецом Имбэ-но Хиронари, пытавшимся при помощи данного текста утвердить авторитет своего священнического рода, в котором сохранились предания, неупомянутые в Кодзики и Нихонги. При этом основная сюжетная линия двух предыдущих сборников в Когосюи также представлена.

Энги-сики («Обряды периода Энги» (901–923 гг. н. э.)) — сборник молитвословий, составленный в 927 году н. э. Несмотря на бо-

лее позднюю по сравнению с предыдущими текстами датировку, в этом произведении нашли отражение религиозные представления, относящиеся к гораздо более древним векам.

Фудоки («Описание обычаев земель») — текст, содержащий в себе помимо материалов географического характера много заметок о традициях, верованиях, обрядах, имевших место в провинциях государства. Создавался в течение двадцати лет с 713 по 733 год по указу императора. Не все фудоки сохранились. Значительная часть их известна исключительно по цитатам.

Манъёсю — сборник древней поэзии, составленный после 760 года. Самые ранние стихотворения относятся к IV веку н. э. В нем также нашли отражение быт, ритуалы и мифология Древней Японии.

Синтоистская мифология

Теогония и космогония¹

В Кодзики и Нихонги начало бытия мира описывается с некоторыми отличиями следующим образом.

Начало Вселенной

Вначале Вселенная пребывала в состоянии хаоса, подобного беспредельному океану масла или огромному яйцу, в котором невозможно было различить никаких частей. В этом изначальном субстрате зародилось нечто, подобное побегу тростника. Это было первое божество.

Оно стояло у истоков появления следующих семи генераций богов. Каждое поколение было представлено одной брачной парой (бог/богиня). Вероятно, в данном случае мы имеем дело с персонализацией изначальных стихий.

Появление японских островов

Седьмой паре божеств было суждено сыграть особую роль в становлении мира. Этой парой были **Идзанаги** («Призывающий муж») и **Идзанами** («Призывающая женщина»).

¹ Подробнее см.: *Симонова-Гудзенко Е. К.* Ками и космогония // Синто — путь японских богов: в 2 т. Т. 1. СПб.: Гиперион, 2002. С. 70–87.

Эти духи вместе встали на Небесном мосту, воткнули небесное копьё в море хаоса, простирающееся вниз, и размешивали его до тех пор, пока оно не загустело. Когда копьё было извлечено из жидкости, вязкие капли упали с острия назад в океан и образовали остров Оногоро (букв. «Самозагустевший»).

Идзанаги и Идзанами спустились в начавший формироваться мир для того, чтобы продолжить творение. Образовавшийся остров был наименован «Срединным столбом», то есть стал осью мира (*axis mundi*).

Божества вступили в брачный союз. Однако из-за нарушения ритуала общения представителей мужского и женского пола первые дети оказались уродцами, и потому родители без зазрения совести сразу же избавились от них¹. Только после соблюдения всех обрядовых норм плодами божественного супружества становятся остальные японские острова, а также божества различных стихий и явлений природы: моря, ветров, деревьев, трав и т. д.

Появление смерти

Последним актом рождения было произведение на свет божества огня. Этих родов Идзанами не перенесла и, будучи опаленной своим чадом, пришла в состояние предсмертной агонии. Из выделений ее тела также рождаются новые божества: божества гор из рвоты, божества грязи из экскрементов.

Идзанаги, видя страдания супруги, рыдает — и из его слез также рождаются новые боги. Затем он в отчаянии хватает меч и отрубает голову сыну, опалившему свою мать. Из крови обезглавленного бога огня тоже появляются божественные духи.

Тем не менее Идзанами умирает и оказывается в **Стране мрака**, или **Стране желтых источников**.

* * *

Изложенные сюжеты указывают на существование в сознании древних японцев представления о трехчастном делении мира, хорошо известном по архаичным мифам разных народов: **«Высо-**

¹ Первое рожденное существо было подобно пиявке: не имело ни рук, ни ног, и потому отец с матерью помещают его в лодку и пускают в море плыть по волнам.

кая небесная равнина» (Такама-но хара); «*Проявленный мир*» (Уцисие), или мир людей; а также «*Низший мир*» (Ёмоцукуни).

Попытка «сотериологического» подвига

Спуск в подземный мир и его последствия

Идзанаги решает спуститься к своей супруге и вернуть ее на Землю. Идзанами из своих внутренних покоев в царстве мертвых говорит, что уже вкусила пищи Страны мрака и потому не может подняться на Землю.

Уступая настойчивым просьбам супруга, Идзанами обещает испросить у владыки подземного царства возможность вернуться на Землю, но в ответ берет с Идзанаги клятву, что он не будет пытаться проникнуть в ее жилище и увидеть ее.

Проходит много времени, однако супруга не возвращается. И тогда Идзанаги отламывает зубец у своего гребня, поджигает его и входит во внутренние покои. В ужасе он видит разлагающееся и съеденное червями тело своей жены и пускается бежать.

Вслед ему разгневанная богиня пускает богов грома, родившихся из ее распадающейся плоти, а также ведьм (*сикомэ*).

Идзанаги пытается остановить преследователей хитрыми уловками, бросая в них части своей одежды. Однако остановить погоню удастся только на рубеже Страны мрака и Страны света: выскочив наружу через Ровный проход, он загораживает его огромной скалой. После этого начинается диалог супругов. Идзанами обещает, что в отместку она будет ежедневно убивать тысячу человек. В ответ Идзанаги заявляет, что он построит полторы тысячи родильных домов. Таким образом, неудавшаяся «сотериологическая» попытка изведения из страны смерти умершей богини получает разрешение в форме количественного превосходства рождений над смертями.

В заключение Идзанаги произносит ритуальную формулу развода, окончательно разорвав таким образом отношения со своей бывшей женой.

Ритуальное очищение и завершение формирования пантеона

Спуск в преисподнюю сделал Идзанаги нечистым, осквернил его, поэтому ему необходимо было совершить ритуальное очищение.

В речном потоке на острове Косю он совершает омовение. Как только одежда был сброшена на землю, из нее появились новые божества. Следующие божественные персонажи рождаются из его родимых пятен. И, наконец, когда был промыт левый глаз, из него появилась богиня **Аматэрасу** — «Сияющая в небе», дух Солнца. Из правого же глаза появляется бог Луны — **Цукиёми**.

Из ноздрей Идзанаги появился бог ветра **Сусаноо**, именуемый также «Пылким, яростным мужем». Пылкий муж сразу же проявил буйство своего характера: он ревет, стонет и плачет. На вопрос Идзанаги, почему он так поступает, Сусаноо отвечает, что он скорбит о своей матери, оставшейся в Стране мрака. Отец гневается и изгоняет его вон.

Собственно говоря, на этом активная роль Идзанаги заканчивается. Вероятно, передав верховную власть дочери — Аматэрасу, сам он более не участвует в жизни Вселенной.

Однако Сусаноо не унимается. Он решает посетить свою сестру Аматэрасу. Та, услышав шум его приближения, облачается в воинские одежды и занимает боевую позицию. Пришедший брат пытается успокоить богиню и предлагает в качестве знака мира и согласия произвести на свет новых богов.

Аматэрасу разламывает на части меч Яростного мужа, кладет их в рот и пережевывает. Из выплюнутых кусочков рождаются новые божества мужского рода (поскольку произошли от меча Сусаноо).

Сусаноо так же поступает с яшмовыми украшениями Аматэрасу, и из выплюнутых кусочков украшений рождаются женские божества, поскольку произошли от предметов женского туалета. Появившиеся духи стали символом взаимного примирения.

Впрочем, через некоторое время Сусаноо начинает совершать различные козни: уничтожает межи на полях, засыпает оросительные каналы и, наконец, обдирает пегого жеребенка и бросает его через крышу дворца в покои Аматэрасу. За это Сусаноо изгоняется с небес.

Богиня гневается и скрывается от всех в Небесном гроте. Обеспокоенные боги вынуждены совместными усилиями выманить ее оттуда. Поместив перед входом в пещеру кричащих ночью птиц

(вероятно, петухов), приготовив белые одежды и совершив подobaющие молитвословия (норито), божества собираются на созерцание экстатического (шаманского — по сути) танца, совершаемого богиней *Ама-но удзумэ*.

Аматэрасу, привлеченная звуками, выглядывает из грота, и предусмотрительные боги опускают у нее за спиной канат, дабы она не могла вернуться в свое убежище.

Таким образом, мир и порядок, определяемый регулярностью смены дня и ночи, восстанавливаются.

Божественная природа власти

Воцарившаяся на вершине пантеона, Аматэрасу решает передать бразды правления земным миром своему сыну *Осихомими* («Обильный Колос»). Тот, в свою очередь, делегирует власть своему сыну *Ниниги* («Изобильный»), который спускается на Землю и в браке с дочерью местного бога рождает двух сыновей. Младший из них породил ребенка с незамысловатым именем *Амацу хико-Хиконагисатакэ-Угаяфукиаэдзу-но микото*¹, который, в свою очередь, становится отцом первого японского императора *Дзимму*, утвердив таким образом на века линию престолонаследия на архипелаге.

На протяжении веков монарх воспринимался в синтоистской и, если говорить шире, вообще в японской традиции не только как любимец верховного, солярного божества, но и как прямой его потомок. Власть над людьми принадлежит ему по праву рождения и не может быть отнята.

* * *

Представленные сказания не исчерпывают полностью сюжетное разнообразие мифов раннего синтоизма. Тем не менее они содержат ключевые для мировоззрения древних японцев, а также и позднейших последователей *ками-но-мити* представления о появлении мира, богов и людей.

¹ См.: Накорчевский А. А. Синто. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2003. С. 61.

Люди и боги в синтоизме

Ками являются не только прародителями императорской фамилии, но и вообще всех людей. Справедливости ради следует сказать, что поскольку древний человек именно свою страну мыслит центром мира и, соответственно, свой этнос, своих соплеменников людьми в собственном смысле слова, то его интересовало в первую очередь происхождение именно своего народа. По всей вероятности, для древнего японца было очевидным происхождение его племени от *ками*. История же иных народов, о которых он, вероятно, имел весьма смутные представления, его мало интересовала.

Наиболее явно подобный подход проявился в почитании *удзигами* — родовых *ками*, духов покровителей племени. Одним из таковых патронов будущей императорской фамилии была богиня Аматэрасу, вероятно, изначально обладавшая мужскими чертами.

Показательно, что воплощением *удзигами* — начальника рода — считаются маленькие дети, которым именно по этой причине в Японии оказывается особое внимание и уважение.

Кроме того, существовало поверье, что духи могут вселяться в людей (как мужчин, так и женщин), делая их таким образом *камшакари* (одержимые *ками*) или *моноцуки* (одержимые *моно*).

Именно анимистическое восприятие Вселенной стало причиной отсутствия в религиозном сознании сколь-либо ясных границ между миром духов и миром людей. «Древние японцы просто ощущали себя интегральной частью космоса, как “сообщества живых существ”, обладающих природой *ками* (божественной природой)», — пишет известный исследователь японской культуры профессор Джозеф Китагава¹.

Иначе говоря, люди не созданы, а именно порождены *ками* и являются их прямыми потомками. Человек (как и *ками*) обладает душой или духовной силой *тама*, которая после смерти позволяет ему также сделаться *ками*.

¹ Китагава Дж. М. Религия в истории Японии / пер. с англ. Н. М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2005. С. 24.

Представление синтоизма о посмертной участи человека дает ясное видение оптимистических перспектив личной эсхатологии каждого человека. Несмотря на серьезное влияние на сознание японцев буддийского учения, считается, что всякий умерший становится *ками*. Это происходит независимо от образа его жизни и нравственных качеств.

Любой покойник в Японии именуется *хотокэ*, то есть *буддой*, вопреки доктрине самого буддизма, утверждающего, что только немногие могут повторить путь, пройденный основателем учения¹. Это яркий пример взаимного влияния двух религиозных традиций.

После смерти душа *тама* находится рядом с трупом, и если кончина была немирная или внезапная, то она может стать *ара-тама* («неспокойный, буйный дух»). Для усмирения его проводятся специальные церемонии (*сидзумэру*). Благодаря действию ритуалов, а также умиротворяющему действию времени через несколько лет душа становится *нигитама* («спокойный дух»). По истечении 33 лет *нигитама* присоединяется к сообществу *ками*, продолжая при этом сохранять связь со своими потомками, на которых лежит обязанность почитания предков при помощи ритуалов встречи душ умерших во дни специальных празднеств.

Нормы поведения и синтоистские ритуалы

Синтоизм, как архаичная религия, восходящая к шаманским практикам древности, предлагал в качестве парадигмы поведения не следование этическим критериям, а соблюдение обрядовых норм. Подтверждение тому можно видеть в мифе, повествующем о браке Идзанаги и Идзанами. Обряды призваны были выполнять регулирующие функции в личной, семейной и общественной жизни человека.

В синтоизме присутствуют положительные и отрицательные регулятивные категории.

В общем и целом вся совокупность должного поведения описывается в синтоизме термином **каннагара** — «следование ками».

¹ См. гл. «Буддизм».

Эта манера поведения вызывает одобрение и благодушие *ками*. К положительным категориям относятся:

— **Харэ** («чистота»), которая подразумевает как внешнее, так и внутреннее («душевное») состояние неоскверненности;

— **Тадаси** («правильность») — принципиальность поведения, честность, следование своему долгу. К термину **тадаси** близок термин **макото**, обычно переводимый как «правдивость».

Им противостоят соответственно:

— **Кагарэ** («оскверненность») — внешняя или внутренняя нечистота, загрязненность;

— **Магаси** («кривость») — неправильность в мыслях, словах и поступках, неверность своему долгу.

Показательно, что осквернения связаны с двумя вещами: кровью (и вообще всевозможными телесными выделениями) и смертью (и всем, что с ней связано).

Вместе с тем в синтоизме присутствует понятие *цуми*, наиболее адекватным переводом которого следует считать термин «проступок» или даже «преступление».

В традиционном синтоистском молитвословии, именуемом **Минадзуки-но цугомори-но оохараэ** («**Великое изгнание [грехов] в последний день месяца минадзуки**»), перечисленные проступки (*цуми*) разделены на две категории: «*проступки небесные*» и «*проступки земные*».

В приведенной ниже цитате из указанного текста переводчик, пытаясь приспособить синтоистские категории к европейскому сознанию, для которого категория греха является принципиально важной, не вполне верно передал термин «*цуми*» как «прегрешения»:

«<...> Прегрешения премногие небесными прегрешениями означили: те прегрешения небесные — разрушение межей, засыпка канав, желобов разрушение, повторный посев, вбивание кольев, сдирание заживо шкур, сдирание шкур сзади к переду, нечистот оставление».

«<...> Прегрешенья земные премногие: резать на живом кожу, резать на мертвом кожу; люди, больные проказой; опухоль;

надругательство над собственной матерью, надругательство над дитятей собственным, надругательство над матерью и ее же дитятей; над дитятей и матерью его же, грех соития с животными, беда от насекомого ползающего, от Такацуками беда, беда от птиц с высоты, порча на скотину чужую, грех ворожбы»¹.

Некоторые из перечисленных прегрешений крайне трудно интерпретировать. Однако очевидно, что «небесные» проступки в основном связаны с агрокультурой и скотоводством, в то время как «земные» преступления относятся к социальной сфере. Можно предположить, что первые грехи почитались наиболее тяжкими, ибо ставили под угрозу жизнеобеспечение общества. Показательно, что именно за подобные грехи был наказан божественный Пылкий муж Сусаноо.

Синтоистское благочестие означает стремление к воздержанию (*ими*) от всего того, что связано со скверной, а также периодическое соблюдение поста. Пост может быть различным по длительности, обычно от одного до трех дней. Иногда такой период простирается до 81 дня. *Ими* соблюдают, в частности, жрецы перед совершением ритуалов. Во время поста предписывается воздерживаться от вина, мясной пищи, а также блюд, приготовленных с использованием молотых злаков. Описанное пищевое воздержание символически противостоит поведению Идзанами, вкусившей пищу смерти.

При этом важно, чтобы для приготовления еды использовались только «чистая» вода и «чистый» огонь (добытый при помощи кремня или трения). Возможность ритуальной нечистоты предполагает наличие не только способов ее избежания, но и очищения. В соответствии с практикой, заданной мифологическим героем Идзанаги, совершавшим омовение после возвращения из Страны мрака, существует обычай обрядовых омовений (*мисоги*) после соприкосновения со всем, что делает человека ритуально нечистым (*кагарэ*).

¹ См.: Норито. Сэммё / пер. Л. М. Ермаковой. М.: Наука, 1991. С. 112.

Омовение совершается в определенной последовательности — снизу вверх. При отсутствии воды можно использовать ее «сухой остаток» — морскую соль. Японцы весьма часто используют ее в качестве средства, очищающего все вещи и пространства.

Избавление от проступков (*цуми*) — процесс более сложный. Однако и он не выходит за пределы ритуалистики. Обряд очищения (*хараи*) в том виде, как он описан в уже цитированном *Минадзуки-но цугомори-но оохараэ* («Великое изгнание [грехов] в последний день месяца минадзуки»), упоминает, в частности, действия великого жреца, которому надлежит срубить нижние ветви деревьев, заготовить тростник, совершить жертвоприношения, произнести слова заклęcia, передав совершенный поступок в ведение особых *ками*. Они в свою очередь должны возложить *цуми* на волны вод, стекающих в преисподнюю и уносящих скверную ношу в Страну мрака.

Для понимания сути происходящего во время очищения важно осознавать, что то же слово «*хараи*» используется для обозначения товарно-денежных отношений. Иначе говоря, это не что иное, как покупка благорасположения *ками*, возвращение их благоволения посредством платы жертвоприношениями.

Синтоистское общественное богослужение

На территории Японии находится около 100 000 святилищ разного размера и степени почитания.

Традиционно синтоистский храм обозначается термином *дзиндзя* («святилище»). Особо почитаемые и исторически значимые — *тайся* («великое святилище»). Существуют также отдельно стоящие алтари или часовни, именуемые *хогора*.

Специфической чертой синтоистского храма, визуально отличающей его от буддийской молельни, являются П-образные арки — *тории*. Они отделяют сакральное храмовое пространство от профанной территории остального мира.

Через *тории* (а их может быть множество) молящиеся попадают внутрь святилища. Здесь, как правило, находится специальное помещение *хайдэн* («зал для почитания») — место присутствия

на богослужениях верующих, а также *хэйдэн* («зал для подношений») — место для проведения церемоний жрецами.

Самым священным местом является *синдэн* («зал *ками*»), именуемый также *хондэн* («главный зал»). Это место присутствия самого объекта поклонения, представленного в виде вмещающего его предмета — «тела *ками*».

В некоторых случаях, когда это «тело» слишком большое (например, если это священная гора), *синдэн* может и вовсе отсутствовать.

Во многих домах благочестивых японцев находятся малые домашние алтари — *камидана* (букв. «полка для *ками*»), сооруженные в честь особо почитаемых предков либо значимых для человека или для всей его семьи духов.

Общественные обряды совершаются священнослужителями, жрецами-*каннуси*¹. В древности предполагалось, что во время совершения храмовых ритуалов в жреца вселяется дух *ками*. Иначе говоря, *каннуси* была свойственна роль шамана².

Исторически существовало четыре знаменитых жреческих клана: Накатоми, Имбэ, Сарумэ и Урабэ. Все они, за исключением Урабэ, возводили свой род к одному из упоминавшихся в мифах божеств. Каждый клан считался хранителем определенных обрядов.

Литургическая одежда *каннуси* восходит к облачениям сановников средневекового монаршего двора. Она длиннополая, светлого цвета. Голову венчает специальная шапочка черного цвета.

Количество жрецов различно в зависимости от статуса святилища и его способности содержать духовенство. Многие мелкие сельские храмы вообще не имеют постоянного священнослужителя.

В некоторых храмах, например, в древнем и весьма почитаемом святилище Исэ³, присутствуют также *мико* — храмовые девы, исторически выполнявшие роль шаманок-прорицательниц, а ныне

¹ Изначально термин звучал как «каминуси» (букв. «хозяин *ками*»).

² Подробно о фигуре шамана и его роли в жизни общества можно прочитать в гл. «Шаманизм».

³ Храмовый комплекс Исэ расположен на востоке острова Кии и посвящен Аматэрасу и Тоёукэ (*ками* — покровителю водной стихии).

ставшие атрибутом спокойных ритуальных танцев в честь божества.

Необходимо выделить ключевые структурные моменты синтоистского общественного богослужения. Первым шагом на пути к храмовому действу служит упоминавшееся выше ритуальное омовение *мисоги*.

Далее следует обряд очищения (*хараэ*), состоящий из произнесения *каннуси* — специальных очищающих заклятий (*хараэкотоба*) и благословения молящихся ритуальным жезлом с прикрепленными к нему полосками белой бумаги.

После этого участники церемонии рассаживаются на циновках и совершается обряд призывания или спускания *ками* (камиороси), в результате чего он должен снизойти к своим почитателям. В этот момент часто играет особая музыка. *Каннуси* совершает подношение (кэнсэн) пищи «снисшедшему» божеству. Затем *каннуси* читает *норито* — молитвословие восхваляющего характера. По окончании хвалебного гимна верующие совершают личные подношения богу в виде *тамагуси* — веточек священного дерева с прикрепленными к ним полосками белой бумаги. Это символ просьб, обращенных к духу.

Следующим действием является снятие жертвенной пищи (тэцусэн): каннуси забирает с жертвенника яства, освятившиеся силой *ками*. Теперь может быть совершенно потребление приношений (*наорай*), часто с использованием освященного *сакэ* (мики)¹.

Завершается богослужение символическими проходами духа или «поднятием» *ками* (камиагари).

Помимо обычных (рядовых) храмовых богослужений существуют также широкие торжества фестивального характера, привлекающие значительное количество народа, обычно именуемые *мацури* — «праздник». Относительно происхождения данного слова — «мацури» — имеется несколько версий. Самой вероятной считается та, что указывает на происхождение слова от глагола *мацу* — «ждать». Соответственно, *мацури* означает буквально «ожидание в данное время в определенном месте чего-то невиди-

¹ Сакэ — японский традиционный алкогольный напиток, приготовленный на основе продуктов брожения риса.

мого, что непременно появится и что надлежит приветствовать с большим уважением»¹.

Количество *мацури* крайне велико. Самыми известными являются празднования, связанные с сельскохозяйственными сезонами², а также храмовые празднования (рэйтай).

Внешние формы **мацури** весьма разнообразны. Богослужения в каждом святилище имеют свои особенности, и потому полное их описание в принципе едва ли возможно. Однако, как правило, они включают в себя широкие народные гулянья с массовыми шествиями и танцами. Суть происходящего заключается в единении с *ками*, участвующими в празднествах и веселящимися вместе со своими почитателями. Современные народные гуляния, совершающиеся в ходе синтоистских празднований, представляют собой в значительной степени десакрализованный вариант экстатических шаманских танцев древности, посредством которых осуществлялось общение с божествами.

Синто: взгляд сквозь века

Начиная с VI века н. э., когда государственная власть Японии приняла почитание Будды в качестве государственной идеологии, синтоизм отошел на второй план. Он не исчез, однако постоянно находился в жесткой конкурентной борьбе с пришлой верой. Вместе с тем наряду с буддизмом вполне заметным было влияние на жизнь японцев даосизма и конфуцианства.

Государство, поддерживая буддизм административными методами, в то же время стремилось регулировать жизнь синтоизма и использовать его в своих целях.

Так, в VII веке н. э. император принял титул *Акицумиками-то амэносита сиросимэсу Ямато-но сумэра-микото* («Живой ками, властелин мира и император царства Ямато»)³.

На рубеже VII–VIII веков было учреждено специальное ведомство — **Департамент по делам синто**. Главы жреческих кланов

¹ Молоднякова Э. В. Синтоистские праздники // Синто — путь японских богов: в 2 т. Т. 1. СПб.: Гиперион, 2002. С. 479.

² Например, ниинамэ-но мацури — праздник приношения *ками* начатков урожая риса.

³ Китагава Дж. М. Религия в истории Японии / пер. с англ. Н. М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2005. С. 50.

вошли в его чиновнический аппарат и таким образом получили сановные привилегии, одновременно оказавшись под контролем государственной власти.

Позволяя синтоизму существовать в пределах страны, власть на протяжении многих веков пыталась по мере сил содействовать утверждению буддизма. Одним из ярких примеров этого можно считать издание в 685 году особого повеления: «...в каждом доме следует соорудить буддийский алтарь и поместить в нем изображение Будды и буддийские тексты. У этих алтарей должно совершаться поклонение с предложением подношений в виде пищи»¹.

Степень давления на синто со стороны сочувствующей буддизму власти была различна. Тем не менее императорский дом не отказывался от услуг национальной религии, возводившей его напрямую к верховному божеству Аматэрасу.

В XII веке происходит фактическое отстранение официального монарха от реального управления. На практике настоящими правителями Японии становятся **сёгуны** — главы наиболее сильных в политическом и военном отношении кланов. Сёгуны еще с большим энтузиазмом и рвением поддерживали буддизм, видя в нем религиозную традицию, равнодушно относящуюся к претензиям на божественные почести удаленного с политической арены императора.

Подобная ситуация продолжалась вплоть до 1868 года, когда после эпохи конфликтов и смут императору **Мэйдзи** (1852–1912) удалось вернуть себе настоящую власть. Императором были приняты широкомасштабные реформы во всех сферах жизни: экономике, военном деле, администрировании и т. д. Япония встала на путь усвоения лучших достижений европейской цивилизации, пытаясь одновременно переосмыслить их применительно к собственной истории и культуре².

Необходимое при этом возвышение императора, вернувшего себе реальную власть и ставшего вдохновителем реформ, предпо-

¹ Цит. по: *Китагава Дж. М.* Религия в истории Японии / пер. с англ. Н. М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2005. С. 54.

² О драматизме противостояния старых традиций новым веяниям рассказывает, в частности, фильм Эдварда Цвика «Последний самурай» (2003).

лагалось осуществить путем возвращения ему божественного достоинства. Для этого синтоизму вернули статус господствующей религии, отведя ему роль носителя идеологии национального возрождения, преобразования государства и общества.

Одновременно происходит рост национального самосознания, что ведет к усилению националистических тенденций.

Во внешней политике указанные тенденции привели к захватническим войнам: японско-китайской (1894–1895) и русско-японской (1904–1905), из которых Страна восходящего солнца вышла победительницей. В 1910 году происходит аннексия Кореи.

В 1914 году начинается Первая мировая война, в которую Япония вступает, будучи связанной союзническим договором с Великобританией. Пользуясь благоприятной ситуацией, она занимает все территории, ранее подконтрольные Германии в Китае и в Тихоокеанском регионе. В Версальской конференции, подводившей итоги глобального международного конфликта, Япония участвовала в ранге одной из стран-победительниц.

Победы на полях сражений вдохновили националистические движения на новые свершения. По всей стране началась травля людей, связанных с иностранной культурой или религиозной традицией.

В 30-е годы XX века Япония живет под влиянием идей милитаризма и националистического шовинизма. В 1937–1945 годах идет Вторая японско-китайская война. 7 декабря 1941 года был осуществлен знаменитый налет на Пёрл-Харбор, что фактически стало началом вооруженного противостояния с США и Великобританией в рамках Второй мировой войны. Вместе с тем были завоеваны Гонконг, Филиппины и Малайский полуостров.

Во время военных действий всех поражало мужество и самопожертвование японских солдат, готовых отдать жизнь не только во имя достижения победы, но и ради получения тактического преимущества в ходе военной операции. Создавались специальные отряды смертников — *камикадзе*¹.

¹ Впервые словом «камикадзе» (букв. «божественный ветер») были названы тайфуны, уничтожившие в 1274 и 1281 годах монгольский военный флот, направлявшийся к берегам Японии.

Самые известные из них — летчики, готовившиеся совершить единственный вылет, с тем чтобы по завершении миссии обрушить свой самолет на врага. Для этого изготавливались даже специальные самолеты-снаряды, начиненные взрывчаткой, возвращение которых на авиабазу изначально не предполагалось.

Существовала религиозная концепция, согласно которой Ама-тэрасу возложила на летчиков особую миссию по охране Японии. Погибшие прославлялись как герои, объявлялись *ками*, в их честь воздвигались храмы, а семьи пользовались огромным уважением соотечественников. Молодых людей, желающих отдать свою жизнь за императора и страну, находилось гораздо больше, чем самолетов, годных для этой цели.

6 и 9 августа 1945 года авиация США нанесла атомные бомбовые удары по городам Хиросима и Нагасаки. 9 августа СССР вступает в войну с Японией. В результате этих событий 2 сентября 1945 года был подписан Акт о безоговорочной капитуляции Японии.

В декабре 1945 года издается приказ о религиозных объединениях, дававший религиям свободу действий. Синто было лишено своего привилегированного статуса национальной религии и идеологии. Уже в феврале 1946 года создается **Дзиндзя хонте** (букв. «Центральное храмовое бюро») — **Ассоциация синтоистских храмов**, объединившая 80 000 из 100 000 синтоистских святилищ. В 1947 году Япония приняла новую секулярную конституцию.

Сегодня бóльшая часть японцев, являясь на практике малорелигиозными людьми, вместе с тем считает себя принадлежащими одновременно к буддистской и синтоистской религиозной традиции. «В настоящее время человек женится в синтоистском храме, проживает свою жизнь согласно конфуцианским социальным наставлениям, придерживается некоторых даосских верований в “счастье” или “несчастье”, участвует в народных фестивалях, а хоронят его в буддийском храме»¹.

Монголы, хорошо знакомые с тихоокеанским климатом, нарочно выбирали для своих экспедиций самые спокойные периоды года. Именно поэтому внезапные ураганы были расценены как божественное вмешательство, спасшее Японию.

¹ Japan: Profile of a Nation. Tokyo — New York — London, Kodansha International, 1994. P. 203 // Цит. по.: *Переломов Л. С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. — XXI в.). М.: Стилсервис, 2009. С. 457.

Литература

Japan: Profile of a Nation. Tokyo — New York — London, Kodansha International, 1994.

Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто / под ред. И. С. Смирнова. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности; вып. 26.) М.: РГГУ, 2010.

Дейл Сондерс Э. Японская мифология // Мифология древнего мира / пер. с англ., предисл. И. М. Дьяконова. М.: Наука, 1977. С. 405–431.

Китагава Дж. М. Религия в истории Японии / пер. с англ. Н. М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2005.

Накорчевский А. А. Синто. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2003.

Норито. Сэммё / пер. Л. М. Ермаковой. М.: Наука, 1991.

Синто — путь японских богов. Очерки по истории синто: в 2 т. СПб.: Гиперион, 2002.

Глава 6. ДАОСИЗМ

Общая характеристика даосизма

«Даосизм» — это латинизированный вариант китайского термина **дао-цзяо** («Учение о Пути»), обозначающий наиболее мощную, автохтонную религиозную традицию Китая.

Формирование того, что впоследствии получило название «даосизм», происходило в среде шаманских культов древности. Возникновение же учения связывают с именем мыслителя и аскета **Лао-цзы**, жившего, по предположительным сведениям, в VII–VI веках до н. э. Однако практически все известные факты его биографии носят легендарный характер. Если даже считать Лао-цзы подлинной исторической личностью, то следует признать, что он не был реальным основателем религиозного движения. Он не мог, подобно Мухаммаду, создать вероучение, так как оно сложилось намного позднее.

Показательно, что словосочетание **дао-цзяо** встречается впервые только на рубеже новой эры в текстах китайского ученого **Лю Синя** (I в. до н. э. — I в. н. э.), составившего описание известных ему философских школ. И лишь во II веке н. э. **Чжан Даолин** основывает религиозную общину «пути небесных наставников», известную в истории как первая школа **дао-цзяо**.

Более того, сама идея наделения Лао-цзы статусом основателя религии возникает очень поздно: примерно в 200 году н. э. вместе с появлением комментариев **Ван Би** на ключевой для китайской культуры текст «**Дао дэ цзин**», приписываемый Лао-цзы.

Даосизм никогда не имел единого административного и вероучительного центра и вплоть до сего дня представлен множеством

автономных религиозных групп со своими традициями и обычаями. По сути, даосизм существовал в качестве конгломерата разрозненных сект, учения которых могли довольно сильно отличаться друг от друга. Тем не менее все они опирались в своих верованиях на одни и те же ключевые тексты и почитали своим основателем одного и того же учителя — Лао-цзы.

Несмотря на отсутствие достоверных сведений о жизни этого человека, важно представлять себе его мифическую биографию, поскольку она задает парадигму идеальной личности, которой призваны подражать все адепты учения.

Лао-цзы как основатель даосизма

О жизни Лао-цзы имеются довольно скудные сведения. Большая часть информации содержится в знаменитых «Исторических записках» («Ши цзи») **Сыма Цяня** (ок. 135–86 гг. до н. э.), в которых, в частности, сообщается о том, что Лао-цзы родился в княжестве Чу и его при жизни звали **Ли Эр Бо-ян**, а по смерти — **Дань**¹.

По легенде, Лао-цзы появился на свет в возрасте **81 (!) года**. Эта цифра вовсе не случайна. В китайской нумерологии, во многом сформировавшейся под влиянием даосизма, 9 означает число полноты и традиционно ассоциируется с элементом «земля». Соответственно, $9^2 = 81$. Почтенный возраст новорожденного был отмечен сединой, потому он и получил свое имя Лао-цзы, то есть «Престарелый младенец»².

Выйдя из тела матери через левый бок, Лао-цзы указал рукой на стоящее рядом дерево и произнес: «Вот это и будет моей фамилией». По-китайски *ли*[3]³ «слива», тем же иероглифом обозначалось и фамильное имя Лао-цзы — Ли.

¹ Китайская традиция давать новые имена умершим объясняется стремлением подвести итоги жизни человека, посему посмертное имя должно было отражать заслуги покойного или некие его отличительные особенности.

Так, посмертное имя Лао-цзы — *Дань*, вероятно, означало «длинное, отвислое ухо». Длинные или оттопыренные уши издревле считались в Китае признаком святости и говорили о неординарности и особых духовных дарованиях их обладателя.

² Существует и другой перевод этого имени — «Престарелый мудрец».

³ Китайский язык — один из самых омономичных языков мира. В нем немало слов, совпадающих по звучанию и нередко по написанию, но различающихся значением. Для ясности

Сыма Цянь упоминает также о встрече Лао-цзы с Конфуцием (подробнее см. гл. «Конфуцианство»), после которой Конфуций якобы сказал своим ученикам: «Я знаю, что птица умеет летать, что рыба умеет плавать, а дикий зверь умеет бегать. Бегающих можно поймать в капкан, плавающих выловить сетью, летающих сбить стрелой. Что же касается дракона, то я не могу понять, как он, оседлав ветер и пронзая облака, устремляется к небесам. Я сегодня виделся с Лао-цзы, который подобен дракону!»¹

Лао-цзы учил о **дао** и **дэ** (подробнее см. ниже), призывал к жизни в простоте и уединении, а по прошествии некоторого времени, потеряв надежду утвердить среди человеческого сообщества правильный образ жизни, решил навсегда покинуть Поднебесную. Сам акт ухода Сыма Цянь описывает подробно, указывая на ряд деталей, имеющих важное символическое значение.

Однажды мудрец сидел на пороге своей хижины, к нему подошел буйвол (!). Философ взобрался на спину животного, и буйвол понес его на Запад. По ходу движения учителю необходимо было пересечь горный перевал, являвшийся одновременно частью государственной границы. Начальником заставы, расположенной на этом перевале, был человек по имени **Инь Си**. Он предугадал о пришествии Лао-цзы по особому знамению — пятицветным облакам, и оказал страннику подобающий прием.

Философа сопровождал слуга по имени Сюй Цзя, трудившийся на благо своего господина на протяжении нескольких столетий. Это было возможно благодаря пилюле бессмертия, изготовленной Лао-цзы и положенной им под язык своему слуге. На заставе Сюй Цзя осознал, что это последний рубеж, где еще действуют государственные законы Поднебесной, и решил воспользоваться этим

однословные термины-омонимы в русской транскрипции сопровождаются цифровыми индексами в скобках:

Ли[1] («ритуал») — термин, обозначающий регламентацию жизни человека и общества в соответствии с установленными нормами (подробнее см. гл. «Конфуцианство»);

Ли[2] («выгода») — термин, обозначающий категорию выгоды, заинтересованности, противостоящую этической категории справедливости и долженствования (подробнее см. гл. «Конфуцианство»);

Ли[3] («слива»).

¹ Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VII / пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. М.: Восточная литература (Серия «Памятники письменности Востока», XXXII, 7). 1996. С. 38.

и получить вознаграждение за свою работу, дерзко требуя от своего хозяина платы за все проведенные рядом с ним годы.

Лао-цзы необычайно разгневался на своего слугу и вынул из его рта магический предмет, после чего Сюй Цзя тотчас же рассыпался в прах, то есть мгновенно достиг того состояния, в котором и должен бы был пребывать, не испытывая действия пилюли.

Пораженный увиденным, страж заставы Инь Си обратился к мудрецу с просьбой записать свое учение, прежде чем тот покинет цивилизованный мир. Лао-цзы согласился, и на свет появился трактат из пяти тысяч иероглифов, известный под названием «**Дао Дэ Цзин**» — ключевой текст даосизма.

О дальнейшей судьбе мудреца даже мифологические сведения весьма противоречивы. В частности, по крайней мере с III века н. э. получила распространение концепция так называемого «просвещения варваров», в соответствии с которой Лао-цзы добрался до Индии и там стал учителем Будды Шакьямуни (см. гл. «Буддизм»). Очевидно, данная идея носила полемический характер и была призвана помочь последователям даосизма в борьбе с конкурирующим учением. Один из вариантов этого мифа указывает на то, что Лао-цзы был биологическим отцом Будды.

Даосские тексты II–V веков н. э. добавляют к приведенным выше биографическим данным другие специфические детали¹. В соответствии с даосскими космогоническими представлениями (подробнее см. ниже) мир возник в результате саморазвертывания, или эманации Дао — единого первоначала Вселенной.

На одном из этапов этого процесса Дао порождает триаду небесных божеств — «**Трех чистых**» (Сань цин), называемых также «**Тремя небесными достопочтенными**» (Тянь цзунь). Третьим из этих «небесных достопочтенных» и был **Тай-шан Лао-цзюнь** («**Верховный старый государь Лао-цзы**»). Именно ему и принадлежит роль творца мира. Созидание Вселенной он осуществляет из своего тела.

После завершения творения мира начинается период промыслительных действий Лао-цзюня, главными из которых являются

¹ Подробнее см.: Пути обретения бессмертия. Даосизм в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007.

его периодические воплощения в образах мудрых советников при идеальных государях древности.

Показательно, что различные даосские секты настаивали и на последующих воплощениях учителя. Суждения же в отношении того, кто именно был очередной инкарнацией «небесного достопочтенного», весьма различны.

Перечисленные скромные биографические сведения обросли со временем грандиозными мифическими подробностями. Впрочем, мифологичность сюжетов наглядно демонстрирует религиозные предпочтения даосов: именно легендарные черты, которыми наделялся образ их учителя, в первую очередь и делали его объектом культа.

И по сей день Китай ежегодно отмечает праздник в честь рождения Лао-цзы, который приходится на пятнадцатое число второго месяца по лунному календарю.

Основные принципы даосизма в период его доктринального становления

Формирование даосизма происходило под сильным оппозиционным влиянием конфуцианства. Историограф Сыма Цянь отмечает в своем труде: «Люди, изучающие [учение] Лао-цзы, отвергают конфуцианство, а конфуцианцы отвергают Лао-цзы»¹.

Указанная особенность даосизма позволила даже утверждать одному из выдающихся синологов XIX века — академику В. П. Васильеву, что «общая связь всех разнородных систем даосизма заключается в их протесте против конфуцианства, в принятии именно того, что не согласно с этим учением, в соединении под одно знамя всех недовольных»².

Несмотря на тот факт, что легендарный мудрец Лао-цзы считается в даосизме автором ключевой книги даосизма — «**Дао дэ цзин**», этот текст не был написан в VI веке до н. э., к которому

¹ Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VII / пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. М.: Восточная литература (Серия «Памятники письменности Востока», XXXII, 7). 1996. С. 39.

² Васильев В. П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. М.: Либроком, 2013. С. 73.

относят время жизни учителя. Данный трактат датируется **III веком до н. э.** В пользу этого утверждения говорит и язык произведения, и отсутствие упоминаний об этом важнейшем тексте даосской традиции вплоть до того же III века до н. э.

Одним из первых идеологов нарождающегося даосизма и основоположников религиозной традиции был человек по имени **Ян Чжу**, известный также как *Ян Цзы* или *Ян Шен* (440/414–380/360 гг. до н. э.).

В даосском трактате III века до н. э. «**Ле-цзы**» имеется глава «Ян Чжу», посвященная суждениям этого мыслителя, в которой, в частности, приводятся следующие слова философа:

«Люди древности не соглашались лишиться даже одного волоска, чтобы принести пользу Поднебесной, а если всю Поднебесную преподносили одному из них, [то он ее] не брал»¹.

В тексте III века до н. э. «**Люй-ши чюнь цю**» («Вёсны и осени господина Люя») сказано: «Ян Шен ценил самого себя» (XVII, 7)². В другом произведении той же эпохи «Хань Фэй-Цзы», названном по имени автора, говорится:

«Есть человек, чей принцип — не входить в город, который в опасности, и не оставаться среди войск. Даже для великой пользы всей Поднебесной он не отдал бы волоска со своей голени... Он презирает вещи и ценит жизнь».

(Хань Фэй-Цзы, гл. 50)³

Если обобщить приведенные выше цитаты, то получатся важнейшие жизненные принципы Ян Чжу: «**каждый сам за себя**» и «**презирать вещи и ценить жизнь**». Оба тезиса стали со временем основополагающими для даосской традиции, творчески развивавшей эти идеи.

Показателен в данном отношении текст из второго по авторитетности даосского трактата «**Чжуан-цзы**» (III в. до н. э.), описы-

¹ «Ле-цзы» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 217.

² Цит. по: Фэн-Ю-Лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 83.

³ Там же.

вающий эпизод из жизни идеального властителя древности — императора Яо, который нашел человека, превосходящего его в мудрости, решил передать ему бразды правления и услышал в ответ следующее:

«При вашем правлении Поднебесная процветает, для чего же мне менять вас на троне? Ради громкого имени? Но имя перед сутью вещей — все равно что гость перед хозяином. Так неужели мне следует занять место гостя? Птица, вьющая гнездо в лесу, довольствуется одной веткой. Полевая мышь, пришедшая на водопой к реке, выпьет воды ровно столько, сколько вместит ее брюхо. Ступайте, уважаемый, туда, откуда пришли. Поднебесный мир мне ни к чему!»¹

Как видно из приведенного отрывка, свою жизнь в безвестности мудрец ценит гораздо больше всех вещей Вселенной, находящейся во владении императора, и потому отказывается обладать ею даже в том случае, когда ему дают эту власть без каких бы то ни было усилий с его стороны.

Ключевые тексты даосизма

Обозначив основные идеи даосизма, мы подошли к вопросу о главных книгах даосской традиции.

1. «Дао дэ цзин»² («Трактат о пути и благой силе дэ»)

Эта фундаментальная для даосизма книга состоит из пяти тысяч иероглифов и разделена на 81 краткую главу — чжан. Ее текст достаточно загадочен по содержанию. Каждый из чжанов, как правило, имеет несколько вариантов толкований. Трактат в апофатическом стиле описывает, что такое **дао**, наделяя его в первую очередь атрибутами божественного, безличностного первоначала всякого бытия, а также повествует о благой силе **дэ**, являющейся способом проявления **дао** в физическом мире. Текст традиционно приписывается Лао-цзы, в связи с чем зачастую и надписывался именем философа в качестве альтернативного названия. Между

¹ Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и прим. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995. С. 61.

² Цзин[1] «трактат», «книга».

тем трактат появился не раньше III века до н. э., то есть гораздо позже предположительного времени жизни мифического основателя даосизма. Тем не менее Лао-цзы вполне можно считать идейным вдохновителем и духовным автором этой книги, ставшей одним из ключевых трудов даосской религиозно-культурной традиции.

2. «Чжуан-цзы»

Это второй по степени значимости в даосизме трактат, названный по имени одного из вероятных авторов — философа Чжуан-Цзы (369–286 гг. до н. э.). По крайней мере сама даосская традиция приписывает именно этому человеку честь написания данного произведения. Трактат носит ярко полемический характер по отношению к конфуцианству, отвергая вслед за «Дао дэ цзин» идею моральной и практической ценности обрядов (подробнее о роли обрядов в китайском обществе см. в гл. «Конфуцианство»). Здесь же при помощи образов выражается мысль об относительности человеческих знаний, как, впрочем, и вообще об относительности всего существующего.

3. «Ле-цзы»

Данная книга названа по имени своего автора, которого также называют Ле Юй-коу. Первоначальный вариант произведения был утерян и в IV веке до н. э. восстановлен по памяти, а также дополнен комментариями Чжан Чжана — одного из самых известных толкователей трактата. Текст разделен на восемь частей — *пяней*. По содержанию книга довольно эклектична и следует в русле учения ранних даосов. Заметно в ней и влияние трактата Чжуан-цзы, элементы которого включены в текст. Трактат излагает принципы даосской натурфилософии и связанной с ней космологии: в частности, учение об эманации дао, в результате которой появляется все множество вещей. Здесь же утверждается идея исключительной ценности личного благополучия человека в противовес его общественной пользе.

Однако перечисленными книгами отнюдь не исчерпывается корпус почитаемых в даосской среде текстов. В разное время в религиозных общинах использовались и иные книги, повествующие, в частности, о способах достижения бессмертия как при помощи

алхимических действий, так и при постоянном применении специальных психофизических практик.

Основные категориальные понятия и божества в даосизме

Категория Дао

Основной базовой категорией даосизма является *Дао*. Иероглиф, которым обозначается данное понятие, имеет в китайском языке множество значений, среди них стоит обратить особое внимание на следующие:

- «закономерность», «принцип»;
- «дорога», «путь»;
- «говорить».

В самой религиозно-философской системе даосизма термин «*Дао*» означает первоначало, из которого возникает всякое бытие, и одновременно базовый закон бытия Вселенной, объясняющий возникновение и существование всех вещей.

Исследователи отмечают, что в ключевой книге даосизма «Дао дэ цзин» речь идет о двух типах *Дао*¹: *Дао у мин* и *Дао ю мин*.

Дао у мин — безымянное и постоянное. Является источником («матерью») всякого бытия, по сути — всей Вселенной.

В познании «*Дао* в самом себе» разум бессилен, равно как и все человеческие чувства и способности. Даосские тексты прямо утверждают, что *Дао* в самом себе недоступно человеческому восприятию и с ним невозможно прийти в соприкосновение.

«*Дао* пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцом всех вещей».

(*Дао дэ цзин*, 4 чжан)²

¹ Подробнее см.: Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

² *Дао дэ цзин* // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 116.

Хотелось бы обратить внимание на то, что в главе использованы переводы, принадлежащие перу разных исследователей, чтобы акцентировать внимание читателя на определенных значимых смыслах в тексте «*Дао дэ цзин*».

«Превращения невидимого [дао] бесконечны. [Дао] — глубочайшие врата рождения — корень неба и земли. <...> [Оно] существует [вечно] подобно нескончаемой нити, его действие неисчерпаемо».

(Дао дэ цзин, 6 чжан)

«Смотрю на него и не вижу, а потому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, а потому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, а потому называю его мельчайшим. Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино. <...> Оно бесконечно, и не может быть названо. Оно снова возвращается к небытию. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его. Следую за ним и не вижу спины его».

(Дао дэ цзин, 14 чжан)

«Дао вечно и безымянно. Хотя оно ничтожно, но никто в мире не может подчинить его себе».

(Дао дэ цзин, 32 чжан)

Дао ю мин — именуемое и не постоянное. Подобно кормящей матери возвращает все сущее, «тьму вещей», то есть все существующее многообразие предметов и явлений.

Это *Дао* явлено в мире и доступно человеку для познания. Иначе этот способ существования *Дао* называется **дэ**. Последний термин обычно переводят как «*благая сила*» или «*добродетель*», и он является вторым базовым термином даосизма.

«Дао рождает [вещи], дэ вскармливает [их], возвращает [их], воспитывает [их], совершенствует [их], делает [их] зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает [их]. Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим, не повелевать — вот что называется глубочайшим дэ».

(Дао дэ цзин, 51 чжан)

Почитание *Дао* может вначале натолкнуть на мысль о том, что даосизм близок по своей сути к монотеистической религии. Но это первое впечатление обманчиво. В даосский пантеон входит множе-

ство разнообразных божеств, заимствованных из народной религии, а также иных религиозных традиций (например, буддизма).

Божества даосского пантеона

Условно всех богов можно разделить на «**прежде небесных**» (*сянь тянь*), которые существовали прежде бытия видимого мира, и «**после небесных**» (*хоу тянь*), которые жили на Земле в человеческой природе и достигли бессмертия. К последним относятся также младшие божественные персонажи. Следующую ступень после *Дао* занимают «**три чистых**» (*сан цин*):

- Юаньши тяньцзунь («Изначальный небесный владыка»);
- Лин-бао тяньцзунь («Небесный достопочтенный духовной драгоценности»);
- Тай-шан Лао-цзунь («Высочайший владыка Лао, Высочайший древний властитель»), одним из воплощений которого признается основатель даосизма Лао-цзы.

Ниже по иерархии находится **Нефритовый император** (*Юй-ди*) — божество, управляющее небесами и промышленяющее о судьбах людей.

Ему близка по функциям **Владычица Запада** (*Си-ван-му*). Считается, что она живет на горе Куньлунь (ср. с *axis mundi*). Она именуется хранительницей врат жизни, которые Владычица Запада открывает и закрывает для людей. Очевидно, что в данном случае перед нами предстает персонификация женской сакральности с биполярными функциями: подательницы жизни и подательницы смерти.

Царством мертвых управляет **Небесный достопочтенный Великого Единоного** (*Тай-и тянь-цзунь*).

Из «после небесных» персонажей особо почитаемы **восемь бессмертных** (*ба сянь*), то есть восемь древних даосов, достигших бессмертия и обретших способность творить чудеса.

Категория ци

Для понимания устройства мироздания особо следует сказать о такой важной категории китайской культурной традиции, как *ци*.

Этимологически **ци** обозначало «пар над жертвенным рисом». Позднее термин стал полисемичным, то есть многозначным. Семантическое поле слова расширилось довольно широко и стало включать в себя такие значения, как «материя», «пневма», «эфир», «дух», «энергия». Именно такая многозначность слова делает его трудным для точного перевода на другие языки. Показательно, что некоторые переводчики предпочитали оставлять слово «ци» без перевода, передавая его русскими буквами. Несомненно, подобный подход в значительной степени оправдан, однако термин в таком случае все равно требует объяснения, что, собственно, под **ци** понимается.

Пожалуй, наиболее точно смысл термина можно передать словом «элементы» или же «частицы». Эти элементы имеют как материальное, так и духовное измерение. Концентрируясь и уплотняясь, **ци** создают материю, разряжаясь и воспаряя над материей, образуют дух¹. Таким образом, даосизм, следуя общей китайской мировоззренческой установке, не полагает жесткой границы между материальным и духовным миром.

Космология даосизма

«Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, а **Дао** берет за образец самоестественность²», — гласит 25 чжан Дао дэ цзин³.

В процитированном отрывке космология представлена в восходящей градации. Показательно, что онтологически выше Дао ничто не может быть поставлено. И именно поэтому ему невозможно ничего «взять за образец», кроме самого себя.

Следует также обратить внимание на тот факт, что человек, несмотря на разумность своей природы, стоит внизу космологической иерархической лестницы. Это отнюдь не случайно.

Почему это именно так, можно понять, сопоставив вышеуказанный отрывок с 42 чжаном Дао дэ цзин. Здесь космогония пред-

¹ Подробнее см.: Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 9–12.

² В тексте стоит «Цзы жань», что буквально означает «само себя».

³ Цит. по: Дао дэ цзин // Религии Китая. Хрестоматия / сост. Е. А. Торчинов. СПб., 2001. С. 24.

ставлена символически, посредством чисел. Для точности мысли приведем буквальный перевод этого отрывка, сделанный профессором Е. А. Торчиновым¹:

«Дао рождает одно.

Одно рождает два.

Два рождает три.

Три рождает все сущее (букв. «десять тысяч вещей»).

Все сущее несет на себе *инь* и обнимает *ян*.

Эти пневы (*ци*) взаимодействуют и образуют гармонию».

Во второй из приведенных цитат космология, напротив, представлена не только в нисходящей градации, но и в хронологическом, то есть в космогоническом порядке.

Источником всего признается **дао**, которое порождает опосредованно все сущее. Согласно авторитетному толкованию этого текста, сделанному в соответствии с даосской традицией, одним из самых известных знатоков и переводчиков древних текстов Китая на русский язык Ян Хин Шуном, «одно <...> означает хаос, состоящий из мельчайших частиц **ци**, как первоначальной формы существования **дао**. **Два** — это легкие и тяжелые **ци**², из которых возникли **три** — небо, земля и человек»³.

Продолжая логику предложенной для этого текста экзегезы, следует сказать, что «десять тысяч вещей» — совокупность всех элементов Вселенной, в которой действуют два первоначала (в более архаичной интерпретации — два взаимопроникающих и взаимодополняющих духа) **ян** и **инь**⁴, приводящих все в гармонию при помощи своих **ци**.

¹ Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 90.

² То есть *ян ци* и *инь ци*.

³ Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 312.

⁴ Концепция *Ян-Инь* восходит еще к древнекитайским представлениям о происхождении Вселенной. Согласно этим представлениям, Вселенная возникла из хаоса: из мрака родились два божественных духа — Ян и Инь. Ян стал владыкой небес, а Инь — земли. Позднее Ян и Инь были переосмыслены как базовые мировоззренческие категории, обозначающие два противоположных и одновременно взаимопроникающих космологических начала. Соответственно, Ян стал символом всего мужского, сухости, неба, солнца, света, жизни, юга и т. п. А Инь — всего женского, влаги, земли, луны, темноты, смерти, севера и т. п.

Данный текст, очевидно, коррелирует с мифом о хаосе, зафиксированным в одном из ключевых даосских трактатов — Чжуан-цзы.

С позиции даосов, происхождение ныне существующего мира мыслится как трагедия, ибо оно осуществляется в результате эманации **дао**, а также благодаря постоянному умножению и усложнению всего, что из **дао** происходит. Результатом этого становится оторванность всякой вещи и всякого существа от своего источника. Поэтому для преодоления трагизма бытия следует уподобиться дао, базовыми категориями которого являются **«пустотность»** (*сюй*) и **«простота»** (*гу дань* — букв. «великая простота»). В данном отношении даже хаос предпочтительнее, нежели упорядоченность, структурированность, ибо он менее удален от всеобщего начала.

Тем не менее мир находится в состоянии постоянного изменения. Эта идея отражена в концепции борьбы противоположностей и их взаимного перехода. Все переходит в свою противоположность. Поэтому автор «Дао дэ цзин», ссылаясь на суждения древних, свидетельствует:

«В древности говорили: ущербное становится совершенным,
кривое — прямым, пустое — наполненным,
ветхое сменяется новым;
стремясь к малому, достигаешь многого;
стремление получить многое ведет к заблуждениям»¹.

(Дао дэ цзин, 22 чжан)

Антропология и «сотериология» даосизма

Цель жизни человека

Согласно представлениям даосов, существование человека трагично так же, как трагично бытие всего мира, оказавшегося отдаленным от **дао**. Каждый из людей — это одна из «десяти тысяч вещей», наполняющих собой Вселенную. Следствием этого является декларируемая испорченность человеческой природы.

¹ Цит. по: Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 121.

Даосизм провозгласил известный в китайской культурной традиции принцип бытия человека — «Жить долго, не умирая» — главной целью человеческого существования. Именно преодоление смерти, достижение особого состояния, неподверженного страданиям и энтропии, было заявлено даосами в качестве предельной задачи.

Представления о жизни и смерти человека

При этом человек воспринимался как микрокосм, то есть космос в миниатюре, рабочая малая модель Вселенной. И если космос страдает по причине отрыва от **дао**, то и человеку, страдающему в своем нынешнем состоянии, следует вернуться к своему первоисточнику для обретения искомого состояния.

Даосизм наследовал от классической китайской культуры представление о наличии у человека наряду с телом *двух типов души*: животных и разумных. Три «животные» души человека — **по** — ответственны за физиологические процессы и связаны с **инь**. Семь «разумных» душ человека — **хунь** — отвечают за психическую деятельность и связаны с **ян**.

Кроме того, даосы были убеждены в том, что весь состав человеческой природы пронизан потоками **ци**, движением жизненных энергий, циркулирующих по особым каналам (*цзин* [2]). В местах пересечения этих потоков образуются так называемые «**киноварные поля**» (*дань тянь*)¹, являющиеся ключевыми точками для жизнедеятельности организма.

¹ *Киноварь* (сульфид ртути (HgS)) почиталась в даосской алхимии одним из самых значимых ингредиентов для изготовления *эликсира бессмертия*. Ее красный цвет ассоциировался с кровью как с символом жизни, а чудесное превращение белой ртути в производную от нее красную соль (собственно киноварь) рассматривалось как образ нового рождения, преобразования природы, обладающей бессмертием.

После того как данные европейской медицины стали известны в Китае, для даосов чрезвычайно остро встал вопрос о том, почему «киноварные поля», а равно и каналы энергий неизвестны европейским медикам.

Было сформулировано два варианта ответов:

1) указанные структуры невозможно обнаружить в теле мертвеца, так как они являются проводниками жизненной энергии, которой у покойника быть не может, и, соответственно, каналы ее движения также исчезают в момент смерти;

2) каналы и «киноварные поля» у обычного человека находятся в зачаточном состоянии и потому не могут быть обнаружены путем естественнонаучных исследований. В полной же мере данные структуры присутствуют только в организме опытных даосов, а в своем предельном значении только у того, кто достиг бессмертия.

Выделялось три таких центра: нижняя часть брюшной полости (чуть ниже пупка), центр груди и голова.

После физической смерти комплекс душ **хунь** становился духом **шэнь** и возносился на небо, а комплекс душ **по** концентрировался в форме демона **гуй**, отправлявшегося в подземный мир к «желтым источникам». Таким образом, смерть понималась как распадение психосоматического единства человеческой личности. Соответственно, достижение бессмертия означало в контексте даосской антропологии создание таких условий для бытия всех элементов человеческой природы, при которых изначальное единство не нарушалось бы, а циркуляция **ци** находилась бы в должном состоянии. Достичь этого возможно только на пути уподобления **дао**, которое, как известно, «существует [вечно] подобно нескончаемой нити, и его действие неисчерпаемо» (Дао дэ цзин, 6 чжан)¹.

Пути достижения единства с Дао

Каким образом предлагается достичь единства с дао? Если попытаться сформулировать суть того, что предлагается сделать, то можно сказать, что адепту необходимо дематериализовать свой организм. Для этого следует ослабить в себе телесное, плотское начало, утончив свое тело, сделав его способным существовать в общем ритме Вселенной, получающей силы для своего бытия от **дао**.

Для этого даосизм разработал целый комплекс средств разнообразного характера. В совокупности они составляли сложную систему, известную под именем «**пестования жизни**» (*ян шэн*) или шире — «**искусства дао**» (*дао шу*).

Вступающему на путь обретения бессмертия следует начать с поста, который имеет обрядовый характер и призван предупредить адепта к последующим религиозным действиям (как способ ритуального очищения). Кроме того, пост выполняет также диетологическую, регулируемую процессы организма функцию.

Буквальное наименование поста в даосской традиции — **цзюэ у гуй** («отказ от пяти злаков»), то есть воздержание от вкушения

¹ Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 116.

пищи, приготовленной с использованием зерновых. Идеальной же степенью поста признавался полный отказ от пищи, по крайней мере на протяжении максимально возможного времени.

Существовала теория питания исключительно особыми вытяжками, приготовленными с использованием трав и снадобий из минералов, что должно было среди прочего резко повысить выносливость и силу адепта, придать особую остроту всем органам чувств. Перечисленные методы служили средством обретения более «тонких», бестелесных источников жизненной энергии **ци**.

В предельном состоянии даос должен был освоить практику усвоения **ци** (читай: «питания») посредством глотания собственной слюны, рассматривавшейся как овеществленный субстрат **ци**, а также посредством комплекса дыхательных (*син ци*) и гимнастических (*даоинь*)¹ методов.

Отдельной темой, связанной с описываемой проблематикой, является так называемое **искусство внутренних покоев** (*фанчжун чжи шу*). Под этим термином понималась особая техника половых отношений. Следуя ей, адепт мог не растрчивать свою жизненную энергию, материальным субстратом которой считалось семя, а направлять ее в верхнее «киноварное поле», содействуя тем самым сохранению жизненных сил и даже увеличению оных.

Кроме того, адепт должен был освоить технику медитации, обозначаемую на китайском языке термином **цзин сы**. Передать точный смысл этого слова ничуть не проще, чем смысл термина «**ци**». Очевидно, оптимальным будет перевод *цзин сы* как «концентрация мысли».

Даосы различали два типа медитативных состояний:

1) Гуань («созерцание»)

В состоянии *гуань* человек достигает абсолютного покоя мысли, когда все окружающие предметы воспринимаются в качестве фона бодрствующего сознания;

2) Дин («фиксировать»), или **шоу и** («хранение одного»)²

¹ Секуляризированным вариантом даосских упражнений, направленных на правильную организацию движения **ци** в организме, стал **цигун** (букв. «работа с ци»). Дыхательная гимнастика, весьма популярная как в Китае, так и за его пределами, часто используется не без успеха в медицинских целях.

² Ср. с *самадхи* в гл. «Индуизм».

Вероятно, под «одним» понималось в данном случае то же самое, что и в тексте из 42 чжана Дао дэ цзин: «Дао рождает **одно**», то есть синоним изначальной энергии (*ци*), порожденной **Дао**. Кроме того, в даосских текстах часто под «одним» понимался весь космос, вся Вселенная целиком. При этом не стоит забывать, что и человек воспринимался как микрокосм, малая Вселенная. Медитация должна была привести адепта к осознанию этого тождества.

Особой формой медитации является **цунь сян** («техника визуализации») или, иначе говоря, создание мысленных образов и взаимодействие с ними как с реально существующими¹.

Фактически в этом состоянии даос, созидающий мыслеобразы, наделяющий их бытием и одновременно осознающий тождество космоса и своего тела, обретал положение творца новой реальности, в которой становилось возможным достижение бессмертия.

Итак, второй составляющей даосской аскезы является **выполнение различных психофизических упражнений**, подробно описанных в древних текстах.

Поиски эликсира бессмертия

Наряду с перечисленными методами даосы, уделявшие огромное внимание методам питания, занимались активным поиском веществ, вкушение которых было бы способно даровать бессмертие. Иначе говоря, предпринимались огромные усилия для получения эликсира бессмертия.

Одним из предлагавшихся способов достижения желаемого представлялось обретение эликсира в форме растительных снадобий (*яо*), изготавливаемых из особых растений (как вариант — грибов) или их плодов.

В частности, известно, что в IV–III веках до н. э. некоторые государи, например, правители царства Ци — Вэй-ван, Сюань-ван, а также властитель царства Янь — Чжао-ван, организовывали экспедиции к отдаленным островам-горам (Фанчжан, Инчжоу, Пэнлай), расположенным в восточном океане. Там живут **бес-**

¹ Ср. с медитативной практикой *ваджраяны* в гл. «Буддизм».

смертные (*шэнь сянь*) и произрастают удивительные растения, содержащие в себе искомый эликсир.

Однако экспедиции по понятным причинам не были успешны, ибо, по свидетельству Сыма Цяня, «те <...>, кто не достигал [гор], видели их подобно облакам; когда же они подходили ближе, то эти три священные горы уходили под воду. Когда приплывали на то место, то ветер внезапно увлекал корабли прочь, [и посланные] в конце концов так и не могли добраться [до цели]»¹.

Вместе с тем попытки получить эликсир способствовали появлению и активному развитию в даосской среде лабораторной алхимии², называемой также «**внешней**» (*вай дань*). Период ее расцвета датируется III–V веками н. э. В IX веке н. э. данная методика была сильно дискредитирована смертью нескольких государей, отравившихся принятыми эликсирами. Вероятно, использованные ими средства содержали значительный процент ртути и свинца.

Внутренняя алхимия

Указанные выше трагические обстоятельства и неуспех алхимической «миссии» способствовали переосмыслению категорий «внешний» алхимии и наделению их новым символическим значением. Теперь даосы настаивали на том, что все лабораторные термины следует понимать иносказательно. Они есть не что иное, как образное отражение определенных состояний физиологических систем и процессов в организме адепта, практикующего

¹ *Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. IV / пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. М.: Восточная литература (Серия «Памятники письменности Востока», XXXII, 7). 1986. С. 160.*

² Совершая опыты с различными веществами в поисках эликсира бессмертия, даосы совершенно «случайно» изобрели порох. Первоначально он был не взрывчатым, а горючим и назывался *хо яо*, что буквально означало «огненное зелье». Порох впервые был упомянут в сочинении «Тай цин дань цзин яо цзюэ» («Главные секреты “Киноварного канона Высшей чистоты”»), приписываемом знаменитому медику и алхимику Сунь Сы-мяо (581–682), в середине VII в. н. э.

Однако довольно долго его не использовали в практических целях, в том числе и в военных. К XII веку н. э. китайцы освоили военное употребление пороха, от них секрет взрывчатого вещества получили воины Чингисхана, которые активно пользовались им в своих походах. Затем секрет пороха был заимствован арабами, сражавшимися с христианами. И только во второй половине XIII века формула пороха была описана европейцами Роджером Бэконом и Альбертом Великим. Начало же изготовления огнестрельного оружия — пушек — относится только к следующему — XIV веку (1327 год).

особые методы психотехники (в том числе описанные выше техники дыхания, гимнастических упражнений и «искусства внутренних покоев»). В результате появляется так называемая **«внутренняя алхимия»** (*нэй дань*).

Показательно происходящее при этом изменение представления о самом предмете, дарующем бессмертие. Теперь таковым мыслится не внешнее по отношению к человеку вещество или снадобье, а то, что должно быть порождено внутри его тела. Таким образом, формируется представление о **«бессмертном зародыше»** (*сянь тай*), который способен стать новым бессмертным телом. Зародыш зачинается в организме даоса при помощи иерогамии **ян ци** и **инь ци** в нижнем киноварном поле благодаря тщательному исполнению всего комплекса даосской религиозной практики.

Как только **«бессмертный зародыш»** появился в теле аскета, необходимо отказаться от дыхательных упражнений и освоить **«зародышевое дыхание»** (*тай си*). Суть его заключается в способности дышать, не используя легкие. В одном из даосских трактатов по внутренней алхимии читаем: «Человек, овладевший зародышевым дыханием, может дышать, не используя носа и рта, подобно зародышу в утробе матери»¹.

Освоение этого метода происходит *путем ослабления дыхания и его задержки*, соотносимой с различным количеством ударов сердца².

Через положенный для вынашивания плода срок зародыш созревает, и наступает ответственный момент «родов». В процессе «родов» адепт поднимает эмбрион вдоль позвоночника к макушке, откуда тот и появляется на свет.

После этого новорожденный младенец должен возвратиться в грубое «материнское» тело аскета, с тем чтобы окончательно преобразить и одухотворить его. По завершении этого процесса

¹ Гэ Хун Баопу-цзы нэй пянь цзяоши (Эзотерические главы «Баопу-цзы» с комментариями) // Цит. по: Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 227.

² Ср. с практикой задержки дыхания в индуизме (см. гл. «Индуизм»), а также с исихастской практикой в православии.

даос обретает бессмертие в совершенно измененном теле, полностью совпадающем с телом порожденного им младенца¹.

Возможен и иной вариант развития событий: отождествление себя с новорожденным и оставление своего прежнего тела.

Типы бессмертных в даосизме

Таким образом, мы подошли к вопросу о различных типах бессмертных, почитаемых в даосизме. Средневековые тексты (и классическим здесь является уже цитированный выше «Баопу-цзы» Гэ Хуна) предлагают следующую классификацию:

1) «**небесные бессмертные**» (*тянь сянь*), вознесшиеся на небо и поселившиеся в астральных покоях, занявшие место в божественной бюрократии небесных божеств;

2) «**земные бессмертные**» (*ди сянь*), скрывающиеся в «знаменитых горах» (*мин шань*) или «пещерных небесах» (*дун тянь*); часть из них продолжает даосскую практику для вознесения на небо;

3) «**бессмертные, освободившиеся от трупа**» (*ши цзе сянь*), обретшие земное бессмертие через смерть и воскресение².

Позднее классификация бессмертных стала еще более детальной и распространенной.

Жизненные принципы и этические нормы даосизма

Идеал человека в даосизме выражается термином «**совершенномудрый**» (*шэн*) или, точнее, «**совершенномудрый человек**» (*шэн жэнь*).

В отличие от конфуцианского подхода совершенномудрый отнюдь не гуманен и не справедлив³: он реализует в своей жизни принцип отношения к людям, зафиксированный в Дао дэ цзин:

¹ Представления о возможности рождения из своего тела «бессмертного младенца» дают еще одну небезынтересную интерпретацию идеи о создании основателем учения — Лао-цзы — тела своей матери, из которого он затем и появился на свет в возрасте 81 года.

² См.: Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 265.

³ Подробнее см. гл. «Конфуцианство».

«Небо и Земля лишены человечности,
Для них все вещи — что соломенные собаки.
Премудрый человек лишен человечности,
Для него все люди — что соломенные собаки».

(Дао дэ цзин, 5 чжан)¹

Упоминаемые соломенные собаки — ритуальные фигурки, приносимые в качестве подношения духам предков в конфуцианском ритуале, а по окончании церемоний выбрасывавшиеся вон или попросту сжигавшиеся за ненадобностью. Иначе говоря, идеальный человек, реализуя принцип существования дао, находящегося по ту сторону добра и зла, относится к людям с абсолютным равнодушием: его не радуют их достижения и не огорчают их беды.

В социальном отношении даосы вообще старались устраниваться из жизни человеческого сообщества. Поэтому классический образ даоса — это отшельник, живущий вне города или деревни, что, впрочем, не исключало, а в некоторых вариантах традиции даже подразумевало семейное положение.

В соответствии с этим основным жизненным принципом даосизма является «*недеяние*» (*у вэй*), частным случаем которого можно считать «*неречение*» (*бу янь*):

«<...> премудрый человек предается делу недеяния
И претворяет учение, не вмещающееся в слова».

(Дао дэ цзин, 2 чжан)²

Обратим внимание на предложенную формулировку. *Недеяние* представлено здесь в качестве особого дела. Это парадоксальное суждение указывает на тот факт, что даосизм не предлагает абсолютной бездеятельности, отстраненности от каких бы то ни было поступков. Речь идет об отказе от целенаправленной деятельности, от прагматически выстроенного целеполагания. Ибо, как только появляется цель, возникает желание достичь ее, а это противоречит способу существования **Дао**. Всякое дело должно быть спонтанным и выражать внутренний порыв, а не следовать хорошо продуманному алгоритму, поскольку сложность, выверенность,

¹ Дао-Дэ цзин / Лао Цзы; пер., коммент. В. В. Малявина. М.: Феория, 2013. С. 166.

² Там же. С. 149.

упорядоченность лишь удаляют нас от простоты и естественности, являющихся неотъемлемыми атрибутами **Дао**.

Соответственно, и *неречение* подразумевает не безмолвие и обет молчания, а только отказ от многословия и изысканных, утонченных речей по принципу «не говори — и не будет недосказанного».

Описанные нормы поведения, по мнению даосов, отражают принцип существования **Дао**, дарующего происхождение всему, однако само оно пребывает в состоянии естественной **пустотности** (*суй*).

В качестве примера, демонстрирующего пользу пустоты в уже цитированном выше 5 чжане Дао дэ цзин, приводится образ мехов, которые чем более имеют в себе пустоты, тем более эффективны:

«Пространство между Небом и Землей
Подобно кузнечным мехам:
Пустое — а нельзя устранить,
Надави — и выйдет еще больше».

(Дао дэ цзин, 5 чжан)¹

Тем не менее искомая эффективность отнюдь не тождественна общественной пользе и даже до некоторой степени противоположна ей. Данное противопоставление становится вполне понятным, если учесть, что даосы провозгласили основной целью человеческого бытия воплощение тезиса «*Жить долго, не умирая*». В своем предельном значении это означало достижение бессмертия. Однако с учетом опасностей, встречающихся на жизненном пути каждого человека, это крайне затруднительно.

Соответственно, для того чтобы осуществить данный принцип, необходимо жить так, чтобы не привлекать к себе внимания, научиться довольствоваться малым. В «Чжуан-цзы» имеются пассажи, демонстрирующие **полезность бесполезного**:

«Деревья в лесу сами привлекают к себе топор. Масло в светильнике само сжигает себя. Коричное дерево источает аромат — и его срубают. Лаковое дерево полезно для людей — и его долбят. Все знают пользу полезного, но никто не знает пользы бесполезного»².

¹ Дао-Дэ цзин / Лао Цзы; пер., коммент. В. В. Малявина. М.: Феория, 2013. С. 166.

² Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и прим. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995. С. 86.

В качестве противоположного примера здесь представлен образ дуба и объясняется причина, по которой он мог сохранить себя от топора дровосека:

«Ветви дерева такие кривые, что из них нельзя сделать ни столбов, ни стропил. Взглянул вниз на его могучий корень и увидел, что он так извилист, что из него не выдолбишь гроб. Лизнешь его листок — и рот сводит от горечи! Вдохнешь источаемый им запах — и три дня ходишь одурманенный. Цзы-Ци [один из персонажей книги Чжуан-цзы. — Примеч. прот. О. К.] сказал: “Вот ни на что не годное дерево, потому-то оно и выросло таким огромным. Теперь я понимаю, почему самые светлые люди в мире сделаны из материала, в котором никто не нуждается!”»¹

Сам же дуб в следующих словах свидетельствует о своих способностях и успехах:

«Я же давно стремлюсь к тому, чтобы стать совсем бесполезным, и сейчас, на склоне лет, добился своего. Моя бесполезность для других очень полезна для меня самого! Ну, а если бы я оказался полезным для других, разве смог бы я вырасти таким огромным?»²

Итак, приведенные доводы с очевидностью демонстрируют личную пользу собственной социальной бесполезности в контексте даосского понимания человека и его призвания.

Вместе с тем приведенные цитаты дают ясное представление о том, что даосизм, как религия с очень архаичными корнями, уходящими в шаманские практики древности, мало интересовался этикой. Однако на протяжении длительного времени он был вынужден выдержать жесткую конкурентную борьбу сначала с конфуцианством, а затем и с пришедшим в Китай буддизмом.

Это заставило даосов сформулировать определенные этические принципы применительно к человеческому общежитию. Так, в XII веке н. э. в школе «Учение истинного великого Дао» (*чжэнь да дао цзяо*) появляется следующий свод нравственных правил:

¹ Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и прим. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995. С. 85.

² Там же. С. 84.

1. Следует относиться к другим, как к самому себе, и избегать дурных аффектов, направленных на ближних.

2. Следует быть преданным государю, почтительным к родственникам и искренним с другими людьми. Необходимо воздерживаться от злословия.

3. Следует очищать сердце от страстей и помыслов разврата.

4. Следует удаляться от власти и богатства и жить своим трудом.

5. Не следует привязываться к вещам, ибо подобная привязанность порождает разбойные помыслы.

6. Следует воздерживаться от употребления вина, быть умеренным в еде и одежде, довольствоваться малым.

7. Следует избавляться от эгоизма, искоренять представление о независимом существовании своего «я» и стремиться к единству с другими людьми.

8. Не полагаться на силу. Избегать самодовольства и гордыни.

9. Сердце должно быть уравновешенным. Полагающийся только на собственные силы терпит поражение¹.

Перечисленные нормы при всей их очевидной простоте и даже некоторой наивности являют замечательную претензию даосизма на роль нравственной системы, стремящейся задать нравственные координаты обществу. Однако подобное движение так и не стало центральным в даосской традиции.

Литургическая практика и частные обряды в даосизме

О классических нормах даосских богослужений, в первую очередь публичных, дает представление современная литургическая практика даосских общин, существующих до сего дня на территории Тайваня².

¹ См.: *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 250.

² Подробнее см.: *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтина, А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Д. Г. Главева, С. М. Анискина. М.: Восточная литература, 2007. С. 206–207.*

Религиозные церемонии совершаются здесь представителями жреческого сословия, которое представлено в виде двухступенчатой иерархии. Высшую ступень занимают **дао ши** (букв. «наставники пути»), именуемые также **у тоу** (букв. «черноголовые») в соответствии с приличествующими их сану головными уборами. Им принадлежит право совершения **цзяо** — даосской литургии, являющейся ритуальным актом космического обновления. Его проводят каждый первый и пятнадцатый день месяца. Богослужение совершается на древнем китайском литературном языке, понять который могут только самые образованные китайцы. При необходимости **дао ши** могут совершать и те обряды, которые обычно осуществляются низшим духовенством.

Низшую ступень занимают **фа ши** (букв. «учителя закона»), называемые еще **хун тоу** (букв. «красноголовые»). Они отправляют службы на разговорном языке, посвященные низшим божествам, а также частные ритуалы (например, изгнание демонов).

Относительно храмов следует сказать, что многие святилища не являются собственно даосскими, а представляют собой сакральные сооружения в честь местных божеств.

Из богослужений самым заметным является **ритуал «космического возрождения»**, осуществляемый единожды в период 60-летнего календарного цикла¹. Другие регулярные литургические службы также привязаны к циклу традиционного календаря.

Широко распространены очистительные обряды — **чжай цзяо** (*чжай* — «пост»). Некоторые церемонии предполагают многодневные ритуалы. Самые распространенные частные богослужения — это погребальные церемонии и обряды поминовения умерших, а также молебны в день рождения или памятные даты жизни человека.

¹ В древнекитайской астрологии особое место занимали планеты Юпитер и Сатурн. Полный цикл вращения Юпитера вокруг Солнца равен 12 годам, а Сатурна — 30 годам. Поэтому для составления календаря было подобрано такое число лет, которое делилось бы без остатка на указанные выше числа. В результате был принят 60-летний календарный цикл. Показательно при этом, что 60 лет составляли пятикратный цикл Юпитера, а число 5, как известно, почиталось в китайской культуре выражением *у син* — пяти стихий или базовых первоэлементов (подробнее см.: Цыбульский В. В. Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии. М., 1987).

Наряду с собственно литургическими действиями даосы использовали и активно используют комплекс методов и средств, которые можно с полным основанием назвать магическими или близкими к таковым.

В частности, весьма было распространено изготовление **амулетов** (*фу*). Считалось, что они способны сохранить человека от действия демонов и от физических бедствий (болезней, ран). Любопытна также следующая практика: даосский посвященный совершал начертание сакрального символа на шелке, после чего тушь смывалась водой, которая, как полагали, вследствие этого приобретала чудодейственные свойства, в том числе способность исцеления болезней.

Наряду с использованием амулетов даосы активно практиковали **астрологию**, которая, впрочем, не относилась исключительно к их ведению, а была довольно широко распространена в Китае и именовалась искусством «**небесных знаков**» (*тянь вэнь*).

Кроме того, чрезвычайно важное значение в даосских общинах имела **геомантия** (*фэн-шуй* — букв. «ветер и вода») — искусство гармоничного, символического освоения пространства. Под этим термином традиционно понимался комплекс знаний о согласовании влияния небесных тел с энергиями земли. Китайское название данной эзотерической практики вошло без перевода во многие современные языки.

Литература

Васильев В. П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. М.: Либроком, 2013.

Васильев Л. С. История религий Востока: учеб. пособие для вузов; 4-е изд. М.: Университет, 1999.

Вернер Э. Мифы и легенды Китая / пер. с англ. С. Федорова. М.: Центрполиграф, 2007.

Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972.

Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтина, А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Д. Г. Главева, С. М. Аникеева. М.: Восточная литература, 2007.

- Ежов В. В.* Мифы древнего Китая. М.: Астрель: АСТ, 2004.
- Дао-Дэ цзин / Лао Цзы; пер., коммент. В. В. Малявина. М.: Феория, 2013.
- Ле-цзы* // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972.
- Пути обретения бессмертия. Даосизм в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007.
- Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007.
- Религии Китая. Хрестоматия / сост. Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001.
- Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007.
- Уильямс Ч.* Китайская культура: мифы, герои, символы / пер. с англ. С. Федорова. М.: Центрполиграф, 2011.
- Фэн-Ю-Лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
- Чжуан-цзы.* Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и прим. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995.

Глава 7. КОНФУЦИАНСТВО

Конфуцианство как особый духовно-культурный феномен

Конфуцианство — одно из двух базовых традиционных учений Китая (наряду с даосизмом), во многом сформировавшее духовно-культурный облик китайской цивилизации. На протяжении столетий это учение служило идеологическим стержнем китайского государства. Вплоть до свержения монархии в 1911 году и последующего создания Китайской Народной Республики конфуцианство являлось государственной идеологией и официальной религией Поднебесной.

Относительно природы конфуцианства как духовно-культурного феномена среди ученых существует две точки зрения.

Ряд исследователей отказывают конфуцианству в статусе религии, рассматривая его главным образом как этико-политическое учение¹. Крупнейший отечественный синолог, исследователь истории и философии Китая профессор Е. А. Торчинов в качестве доказательства правомерности такого взгляда приводит практику миссионеров-иезуитов XVII–XVIII веков, воспринимавших конфуцианство как часть гражданского ритуала. По этой причине они не препятствовали новообращенным китайцам отправлять конфуцианский культ².

¹ См.: Торчинов Е. А. Предисловие к сб.: Религии Китая. Хрестоматия / сост. Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001.

² См.: Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 23.

Вместе с тем все исследователи-синологи определяют религию Китая как «Три учения»: конфуцианство (жу цзя), даосизм (дао цзя) и буддизм (фо цзя)¹.

Традиционно учебники религиоведения следуют приведенному перечислению и, следовательно, включают конфуцианство в сферу религии. Этот принцип использован и при составлении настоящей главы.

Руководствуясь признаками, присущими религиозному мировоззрению, которые были обозначены ранее во вводной главе, мы можем сделать вывод, что, несмотря на свой внешне светский характер, конфуцианство вполне соответствует основным критериям религиозного учения. Его содержание:

- относится к сфере духовной деятельности человека;
- предполагает переживания мистического характера, в результате которых внутреннее наполнение человеческой жизни должно быть гармонизировано;
- утверждает существование духовного мира в форме Неба (Тянь) и сонма предков;
- признает необходимость совершения ритуала, в частности — жертвоприношений, то есть содержит культовую практику.

Термин «конфуцианство» имеет европейское происхождение. В самой Поднебесной это учение известно под названием *жу цзя*, что буквально означает «учение мудрецов/мыслителей», или «школа ученых». Европейский же термин происходит от имени человека, оказавшего фундаментальное влияние на формирование учения.

Из сохранившихся исторических источников мы можем почерпнуть немало сведений о жизни и деятельности Конфуция. Правда, стоит отметить, что некоторые биографические данные едва ли могут рассматриваться как достоверные и носят, скорее, легендарный, мифологический характер.

¹ См.: Торчинов Е. А. Предисловие к сб.: Религии Китая. Хрестоматия / сост. Е. А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001. С. 5.

Конфуций: сведения о жизни легендарного учителя

Конфуций — это латинизированный вариант имени **Кун Фу-Цзы** (кит. «мудрец/ученый/философ [из рода] Кун»). Кун — фамильное, родовое имя, а собственное его имя было — **Цю**.

Время жизни Конфуция — это эпоха **Чунь Цю** (букв. «Весны и осени»), ознаменовавшаяся мощным политическим и социальным кризисом в Поднебесной и закатом государства Чжоу. Власть верховного правителя — Чжоуского Вана — крайне ослабела, патриархальные нормы взаимоотношений между людьми не соблюдались, вассальные царства вели постоянные войны друг с другом, внутри каждого удельного княжества шла борьба аристократов за власть.

Фактически государственная система Китая была на грани краха, и закономерным итогом этого кризиса должен был стать окончательный распад страны. В этих условиях многие представители знати утратили былое влияние и даже были вынуждены искать себе пропитание посредством частных уроков, преподавая традиционные китайские тексты. Одним из таких учителей и был основатель конфуцианства.

Происхождение и первые годы жизни

Философ происходил из древнего, но обедневшего и потерявшего политическое значение рода, который восходил к императорской династии Шан. Традиционно датой его рождения считается **551 год до н. э.**

Его отец — Шулян Хэ — был чиновником княжества Лу, и на момент рождения сына ему было 63 года. Ситуация осложнялась тем, что мать новорожденного — Янь Чжэнцзай — была не законной женой Шулян Хэ, а лишь его 17-летней наложницей.

Когда Конфуцию исполнилось полтора года, он потерял отца. Мать, опасаясь притеснений со стороны вдов и близких родственников Шулян Хэ, покинула дом, где родился младенец, и переехала в Цюйфу (восточный Китай, провинция Шаньдун), где вскоре снова вышла замуж.

Конфуций рос в весьма стесненных условиях. «В детстве я был беден, поэтому приходилось заниматься многими презируемыми делами», — свидетельствовал позднее учитель¹.

Несмотря на это, он оставался жизнерадостным ребенком и любил исполнять обряды умершим предкам. Сам он в следующих словах описывал свой жизненный путь: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет я обрел самостоятельность. В сорок лет я освободился от сомнений. В пятьдесят лет я познал волю неба. В шестьдесят лет научился отличать правду от неправды. В семьдесят лет я стал следовать желаниям моего сердца и не нарушал ритуала»².

Вступление в брак

В 19-летнем возрасте Конфуций женился, однако, по всей видимости, в браке он не нашел счастья. По крайней мере, об этом мы можем судить из его собственных слов: «Трудно иметь дело только с женщинами и низкими людьми. Если с ними сближаешься, то они перестают слушаться. Если же от них удаляешься, то неизбежно испытываешь с их стороны ненависть»³.

Имя его супруги неизвестно. Поздние источники сообщают нам, что она была родом из царства Сун. Она родила мудрецу сына и дочь. Потомки Конфуция проживают в Китае (на Тайване) и поныне и пользуются огромным уважением в обществе. Показательно, что сам учитель считал привязанность к домашнему очагу и семейному уюту недостойным настоящего мудреца и **благородного мужа** (*цзюнь цзы*).

Впоследствии философ вел жизнь странника, часто переходя с места на место в поисках возможности для реализации своего учения. О его супруге ничего при этом не сообщается, из чего

¹ Цит. по: *Переломов Л. С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993. С. 49.

² «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 143.

Хотелось бы обратить внимание на то, что в главе использованы переводы, принадлежащие перу разных исследователей, чтобы акцентировать внимание читателя на определенных значимых смыслах в тексте.

³ Там же. С. 173.

исследователи делают вывод, что фактически он оставил свою жену.

К моменту женитьбы Конфуций прекрасно освоил **шесть искусств**, или **шесть канонов** (*лю и*), знание которых требовалось от всякого образованного человека того времени. Данный комплекс навыков включал в себя понимание ритуалов, музыкальную грамотность, умение стрелять из лука, управлять колесницей, считать и писать.

Начало карьеры

Государственная карьера Конфуция началась с того, что он занял место смотрителя амбаров у одного из местных феодалов, принадлежащих к роду Ци. Затем он получил повышение по службе, став в том же аристократическом семействе смотрителем над скотом.

Уже тогда у него появляются и первые ученики.

Согласно легендарным сведениям, зафиксированным китайским историографом Сыма Цянь (ок. 135–86 гг. до н. э.) в его фундаментальном труде «Ши-цзи» («Исторические записки»), в довольно молодые годы Конфуций посетил с познавательными целями двор династии Чжоу, находившийся в городе Лои (современный Лоян). Там он встретился с архивариусом по имени **Ли Эр**, более известным как **Лао-цзы**. Они имели содержательный разговор, в результате которого оба собеседника остались в восхищении друг от друга, но сохранили убежденность в неправильности воззрений оппонента. Это неудивительно, если иметь в виду, что оба участника разговора стали в итоге духовными лидерами двух противоборствующих учений: конфуцианства и даосизма.

В частности, Лао-цзы сказал о своем собеседнике следующее: «Светлый и глубоко вникающий во все ум приближается к гибели, поскольку он любит обсуждать других. Тот, кто много знает и широко рассуждает, угрожает своему брэнному существованию, поскольку он вскрывает зло в других людях»¹.

¹ Сыма Цянь. Ши цзи, цзюань 47 // Цит. по: Переломов Л. С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. — XXI в.). М.: Стильсервис, 2009. С. 46.

Около 517 года до н. э. правящая династия царства Лу была отстранена от власти другими аристократическими родами. Конфуций был вынужден вместе со своим патроном бежать в царство Ци. Здесь его принял новый правитель и, побеседовав, дал ему во владение удел Ниси, тем самым введя его в сообщество феодалов. Кроме того, государь назначил его на высокий пост при дворе. Однако вскоре мнение правителя поменялось — Конфуций был отстранен от должности и спустя два с лишним года после отъезда из родного княжества вынужден был вернуться в Лу.

Учительство

Здесь начинается продолжительный, длящийся почти полтора десятилетия период жизни Конфуция, когда он ищет возможность продолжить карьеру, однако его способности остаются невостребованными при дворе. В это время он активно занимается редактированием древних текстов, составивших впоследствии культурный хребет китайской цивилизации, и общается с многочисленными учениками.

Он ведет занятия в форме бесед и принимает в свою школу людей за весьма скромную плату — «три связки сушеного мяса»¹, но не отказывает в учительстве и тому, кто не имеет возможности заплатить даже такую цену. В результате среди его учеников оказываются не только представители аристократических фамилий, но и простолюдины. Таким поведением Конфуций подтверждает свою идею о том, что имя благородного мужа должно даваться не по происхождению, а по внутреннему состоянию человека — в соответствии с устройством его сердца.

Наконец, в 51 год Конфуций обрел долгожданную возможность применить на практике свое учение. В 501 году до н. э. правитель Лу — Дин-гун — назначил его начальником уезда Чжунду.

Всего лишь через год уезд пришел в цветущее состояние, и окрестные правители стали подражать Конфуцию в методах управления.

¹ Цит. по: *Переломов Л. С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. — XXI в.). М.: Стилсервис, 2009. С. 60.

Видя успехи своего чиновника, правитель назначает его ответственным за организацию общественных работ (*сяо сыкун*). Для упорядочения системы налогообложения учитель разделил все пахотные земли на пять категорий и установил нормы податей в зависимости от качества наделов. Иначе говоря, Конфуций реализовал на практике свою идею социально-экономической справедливости.

Государственная служба

Следствием положительных изменений стало назначение его на должность *да сыкоу* — чиновника, ответственного за расследование уголовных и политических преступлений. Еще через некоторое время Конфуций занял место ближайшего советника государя. Фактически он стал управлять всем царством Лу. Сбылась его мечта: он был теперь тем самым *цзюнь цзы* — благородным мужем, который являет преданность правителю и управляет государством на основании высших этических принципов.

Весной 499 года до н. э. состоялись переговоры на высшем государственном уровне между монархами государств Лу и Ци. Царство Ци было могущественной державой, однако Конфуций, являясь старшим сановником в свите своего монарха и организатором встречи, сумел обставить дело таким образом, что по окончании переговоров более сильное царство — Ци — уступило Лу несколько спорных территорий. Едва ли подобный результат был достигнут исключительно силами главного советника, однако отрицать его заслуги также было бы неправильно.

Воодушевленный успехами, Конфуций стремится усилить власть государя, для чего предпринимает операцию по ослаблению вассальных городов-государств, требуя разрушить их крепостные стены и сдать оружие. Нельзя сказать, что попытка была полностью успешной, однако укреплению власти монарха данный проект, несомненно, способствовал.

К этому периоду деятельности учителя относится эпизод, оспариваемый последователями Конфуция, однако подтвержденный некоторыми свидетельствами, в частности — текстом *Кун-цзы*

цзя-юй («Семейные речи Конфуция», или «Речи Конфуция для школы») — литературным памятником III века, приписываемым ученому-конфуцианцу Ван Су. Борясь за укрепление власти монарха, Конфуций столкнулся с политической оппозицией в лице представителей родовитой знати. Одним из таких людей был Шао-чжэн Мао. Конфуций приговорил его к смертной казни только за то, что тот «питал злые и подлые умыслы»¹.

Государственная карьера Конфуция в качестве главного советника продолжалась всего лишь четыре года (с 501 по 497 год до н. э.) и оборвалась внезапно. К смещению учителя с государственной должности был причастен правитель княжества Ци. Историк Сыма Цянь описывает это событие в почти эпических тонах. Однако большинство специалистов считает эту историю соответствующей действительности.

«Тогда отобрали в Ци восемьдесят красивых девушек, нарядили в цветастые одежды, научили танцевать “канлэ” и, усадив в тридцать повозок, запряженных четверками коней, покрытых вышитыми попонами, направили в дар правителю Лу»². Правитель, увлеченный новой забавой, напрочь забросил государственные дела. После принятия подарка «три дня [в Лу] не прислушивались [к советам] об управлении, а после жертвоприношения Небу и Земле жертвенное мясо не было роздано дафу [высокопоставленный государственный чиновник в Древнем Китае. — Примеч. прот. О. К.]. И тогда Кун-цзы ушел из столицы Лу»³.

Иными словами, во время ритуальной раздачи жертвенного мяса участникам церемонии Конфуций был обойден вниманием. Это было грубейшим нарушением ритуала, оскорблением сановника и указанием на неуместность его пребывания на своей должности. Вероятно, фигура мудрого советника, обладающего высоким моральным авторитетом, не соотносилась с нравами монаршего двора — это хорошо понимали не только государь со свитой, но и сам философ.

¹ Малявин В. В. Китайская цивилизация. М.: Дизайн. Информация. Картография; Астрель; АСТ, 2001. С. 129.

² Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993. С. 114.

³ Там же.

Последние годы жизни: странствия, учительство, писательство

Начиная с этого момента 55-летний Конфуций начинает свое долгое странствие по Поднебесной, надеясь, что его мудрость будет востребована одним из правителей. На протяжении 14 лет он перемещается из города в город в сопровождении учеников, нигде не имея постоянного пристанища.

Скитания, полные скорбей, унижений и опасностей для жизни, завершились возвращением в родное царство Лу. К тому времени один из способнейших последователей мыслителя занял там высокое государственное положение и сумел расположить сердце властителя к своему учителю. За год до этого скончалась и супруга Конфуция, смерть которой он тяжело переживал.

В родной стране Конфуций должности не получает, но организовывает частную школу, в которую за весьма скромную плату принимает людей вне зависимости от их происхождения. По свидетельству Сыма Цяня, «Конфуций учил Песням, Преданиям, ритуалам и музыке. Учеников у него было около трех тысяч, семьдесят два из них постигли полностью все шесть искусств, а тех, кто <...> усвоил учение, насчитывалось очень много»¹.

Наряду с преподаванием Конфуций занимается археографическими изысканиями и редакцией древних текстов. В частности, он усердно работает над следующими текстами:

- «И цзин» («Канон перемен», или «Книга перемен»);
- «Шу цзин» («Книга истории», или «Книга документов»);
- «Ши цзин» («Книга песен»);
- «Ли цзи» («Записки о ритуале», или «Книга благопристойности»);
- «Юэ цзи» («Записки о музыке», или «Книга музыки»).

Перечисленные тексты стали основополагающими, ключевыми для всей китайской культуры, оказали определяющее влияние на формирование мировоззрения и национального характера жителей Поднебесной, а опосредованно — и на культуру других народов Дальнего Востока.

¹ Сыма Цянь. Ши цзи // Цит. по: Сыма Цянь. Старинный род Конфуция / пер. с др.-кит. Семененко И. И. // Конфуций. Лунььюй. Изречения / Конфуций. М.: АСТ — Астрель, 2011. С. 308.

Вместе с тем мыслитель предпринимает и сочинительские труды. Он пишет «Чюнь цю» («Весны и осени») — летопись родного царства Лу с 722 по 479 год до н. э.

В 479 году до н. э. в возрасте 73 лет Конфуций умирает.

Похороны состоялись на берегу реки Сышуй, в них участвовал весь город. В соответствии с ритуалом и согласно древней традиции ученики построили хижины рядом с могилой наставника и жили в них, строго исполняя все траурные ритуалы на протяжении трех лет.

Духовное наследие и воспоминания современников

Впоследствии учениками Конфуция на основании воспоминаний его слов и поступков был создан знаменитый «*Лунь Юй*» («Беседы и суждения»). Этот текст является основным источником знаний о жизни и деятельности философа.

Следует сказать, что сам Конфуций не был пустословом. Согласно дошедшим до нас сведениям, он вполне соответствовал тому идеалу благородного мужа, который проповедовал.

Часто Конфуция называют реформатором, это и верно, и неверно. Верно в том смысле, что он действительно пересмотрел многие традиционные представления своего времени; неверно же в том отношении, что Конфуций никогда не ставил себе целью что-либо реформировать или тем более изобретать новое учение. Напротив, все его устремления были направлены к сохранению традиционных представлений и возрождению государственной жизни в духе древности.

В завершение описания фигуры Конфуция процитируем учеников, оставивших воспоминания об учителе, содержащиеся в десятой главе «*Лунь Юй*», которая носит характерное название «В своей деревне»¹:

«В своей деревне Конфуций казался простодушным и в речи безыскусным, а при дворе и в храме предков он говорил красноречиво, хотя и мало».

¹ Все тексты, характеризующие Конфуция, цит. по: *Конфуций. Лунь Юй. Изречения / Конфуций*. М.: АСТ — Астрель, 2011. С. 96–104.

«В ожидании аудиенции, беседуя с низшими чинами, он казался ласковым, в беседе с высшими чинами — твердым».

«Он не садился на циновку, посланную криво».

«Когда был на пиру в своей деревне, то уходил с него лишь после стариков».

«Когда у него сторела конюшня, Учитель, вернувшись от князя, спросил: “Никто не пострадал?”. О лошадях не спросил».

«Если князь приказывал ему явиться, то шел, не дожидаясь, когда для него запрягут коней».

«Когда умирал его друг, которого некому было похоронить, он говорил:

— Я похороню».

Ключевые тексты конфуцианской традиции

Как было сказано ранее, Конфуций занимался археографическими исследованиями, а также редакцией древних текстов. Он стремился упорядочить их и привести к единому варианту.

В результате сложился так называемый *конфуцианский канон*, обозначаемый термином *Лю И*. Этот термин, как говорилось выше, был известен и до рождения философа и буквально означал «шесть канонов», или «шесть искусств». Под ним понимались практические навыки, которыми должен был обладать всякий аристократ. Однако в более поздние эпохи термин обозначает уже определенный набор текстов, связанных с личностью основателя конфуцианства.

— **И цзин** — «Канон Перемен» — книга, использовавшаяся при гадании. В ней содержится 64 символа-гексограммы, каждой из которых соответствует глава с толкованием. В свою очередь каждая гексограмма состоит из шести элементов — линий — целых или разорванных. Совокупность всех возможных комбинаций этих элементов как раз и дает число 64. Каждая статья описывает некий тип жизненной ситуации и перспективы ее развития. Вероятно, в данном случае мы имеем дело с попыткой описать все многообразие явлений Вселенной при помощи двоичного кода;

— **Ши цзин** — «Книга песен». Сюда вошли: а) народные песни; б) оды и гимны, употреблявшиеся при дворе императора; в) ритуальные песнопения. Последователи Конфуция считали, что он изъясил отсюда песни, связанные с любовными чувствами;

— **Шу цзин** — «Книга документов» / «Книга истории». Книга содержит мифологические сведения о начале истории Китая, описывает эпоху легендарных императоров древности, тем самым задавая парадигму общественно-политических отношений;

— **Ли цзи** — «Записи о ритуале». Описание древних установлений, порядков и ритуалов;

— **Юэ цзин** — «Книга музыки». Эта книга, к сожалению, не сохранилась, и потому впоследствии конфуцианский канон включал себя не шесть, а пять канонов, так называемое «Пятикнижие» (*У Цзин*);

— **Чунь цю** — «Вёсны и осени» — летопись родного для Конфуция княжества Лу (с 722 по 479 год до н. э.), составленная, по преданию, самим учителем.

В эпоху Сунь (X–XIII вв. н. э.) **в канон вошло** также так называемое «**Четверокнижие**» (*Си шу*), которое включало в себя:

— **Лунь Юй** — «Беседы и суждения» — запись бесед Конфуция с учениками. Здесь также содержатся сведения о жизни самого философа;

— **Чжун юн** — «Учение о середине и постоянстве» — трактат этического характера. Книга выделилась в самостоятельный текст из «Записей о Ритуале» (*Ли цзи*). Автором считается Цзы Сы — внук Конфуция;

— **Да сюэ** — «Великое учение» — текст, также выделенный из «Ли цзи». Является этико-политическим манифестом конфуцианства. Авторство невозможно установить с точностью; по традиции, книга приписывалась ученику Конфуция Цзэн Цзы;

— **Мэн цзы** — книга, названная по имени выдающегося конфуцианского философа Мэн цзы (372–289 гг. до н. э.). В трактате обосновывается идея изначальной доброты человеческой природы (*син шань*). Способом выявления этой доброты предлагается считать следование конфуцианской практике.

Учение Конфуция

Конфуцианская метафизика

Представления Конфуция о духовном мире являются в основном отражением тех религиозных представлений, которые господствовали в Китае в его время. В отношении религии, как и во всех остальных принципиальных вопросах, мудрец придерживался своей универсальной формулы: «Я передаю, но не создаю, я верю в древность и люблю ее»¹.

Показательно, что вся полнота учения представлялась Конфуцием своим ученикам как **Вэнь** («традиция», «культура»), то есть совокупность базовых норм, задающих матрицу бытия как отдельного человека, так и всего общества.

Такой подход вполне объясняет, почему «учитель не говорил о чудесах, силе, беспорядках и духах»².

Вместе с тем Конфуций с уважением относился к обрядам, целью которых было воздействие на духовные сущности. «Когда в его деревне изгоняли демонов поветрий, он стоял на восточной лестнице в парадном одеянии»³.

Во время посетившей его болезни мудрец свидетельствовал о себе: «Я уже давно обращаюсь с молитвой к духам»⁴.

Однако Конфуций предпочитал хранить осторожность, когда его вопрошали о духовных или таинственных предметах.

«Цзы-лу спросил о том, как служить духам.

Учитель ответил:

— Не научившись служить людям, можно ли служить духам?

Цзы-лу добавил:

— Я осмелюсь узнать, что такое смерть.

Учитель ответил:

— Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?»⁵

¹ «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 153.

² Там же. С. 154.

³ Конфуций. Лунь юй. Изречения / Конфуций. М.: АСТ — Астрель, 2011. С. 100.

⁴ «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 155.

⁵ Там же. С. 158.

Вместе с тем Конфуций указывал на необходимость почитания Неба (*Тянь*) посредством жертвоприношений и настаивал на познании его воли (*мин*), которая должна быть определяющей в жизни всякого достойного человека — благородного мужа (*цзюнь цзы*).

Гносеологические основания конфуцианской этики

Термин «*мин*», хорошо известный еще в древности, получает дальнейшую разработку в трудах Конфуция. Чаще всего его переводят как «судьба», «Мандат Неба» или «Воля Неба».

По мнению Конфуция, человек не способен изменить волю Неба. Однако он обязан знать, чего Небо хочет от него. При этом данное знание соотносилось не с личностью конкретного человека, а с его социально-политическим статусом. Попросту говоря, Небо желает, чтобы каждый член общества и каждый гражданин государства действовал в соответствии с определенными ему обязанностями.

Очевидно, что поступать в соответствии с требованиями своего долга далеко не всегда просто, более того, далеко не всегда подобные поступки приносят очевидную пользу человеку.

Конфуций вполне осознает это и настаивает на том, что в идеале следует поступать «как должно», «как правильно», не заботясь о последствиях.

Знание «*Тянь Мин*» (букв. «воли Неба») необходимо каждому человеку, стремящемуся к совершенству. Конфуций утверждал: «Не зная воли [неба], нельзя стать благородным мужем»¹.

Знание Мин дает обладающему им важнейшее преимущество — свободу от колебаний и постоянных сомнений, так часто терзающих человека. Ведь зная Мин, человек действует, не боясь проиграть. Его действие теперь оценивается не по конечным, практическим, утилитарным результатам, а по соответствию его личному долгу.

В итоге человек освобождается как от жажды победы, так и от парализующего страха поражения. Он пребывает во внутрен-

¹ «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 174.

нем покое, полностью сознавая, что действует так, как должен. Учитывая сказанное, можно понять, почему Конфуций говорил: «Благородный человек всегда счастлив, низкий человек всегда удручен»¹.

В результате подобного подхода в конфуцианстве была сформулирована **концепция «действия без цели»**. Для того чтобы проиллюстрировать указанное положение учения, обратимся еще раз к биографии самого Конфуция.

В «Лунь Юй» есть примечательный эпизод, в котором один из оппонентов учителя (вероятно, сторонник даосской традиции) высмеивает философа, называя его тем, «кто продолжает делать то, в чем, как он знает, ему не достичь успеха»². Сам факт того, что последователи Конфуция записали и сохранили данный эпизод, говорит о том, что главным в действиях мудреца является не успех, а правильность исполняемых действий.

Именно поэтому в другом месте один из ближайших учеников философа, возражая своему оппоненту, говорит: «Для благородного мужа служба — это выполнение своего долга, даже когда уже известно, что путь не может быть осуществлен»³.

Вся жизнь Конфуция была осуществлением этого принципа. Он путешествовал многие годы, проповедуя свое учение в эпоху государственной раздробленности и политического хаоса, не заботясь при этом о том, будет ли услышан его голос. Он говорил о своем служении: «Если мое учение проводится в жизнь, на то воля [неба], если мое учение отбрасывается, на то воля [неба]»⁴.

«Благородный муж» как исполнитель Воли Неба

Итак, знание и следование Воле Неба для Конфуция являются отличительными чертами того, кого он называет **«благородным мужем»** (*Цзюнь цзы* — букв. «Сын правителя»). Понимание этого

¹ «Лунь Юй» // Цит. по: Фэн-Ю-Лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 66.

² Конфуций. Лунь Юй. Изречения / Конфуций. М.: АСТ — Астрель, 2011. С. 152.

³ Там же. С. 189.

⁴ «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 165.

термина весьма важно для восприятия всего конфуцианского учения.

Цзюнь цзы — это образцовая личность, которую Конфуций предлагал в качестве нравственного ориентира своим последователям. Этот идеал он пытался осуществить в своей жизни, хотя сам себя прямо так не называл.

В основании учения о благородном муже лежит идея неразрывной связи, соотнесенности личного нравственного самосовершенствования и общественной/государственной деятельности. Главной целью деятельности таковой личности является создание идеального государства времен древних императоров Яо и Шунь. Конфуций настаивает, что только высоконравственный, совершенный человек может заниматься государственной деятельностью.

Противоположностью *Цзюнь цзы* является «низкий человек» — *сяо жэнь* (букв. «маленький человек»). «Низкий человек» — это собирательный отрицательный образец, пример того, как не следует поступать, чего следует избегать. *Сяо жэнь* — полная противоположность благородного мужа, его нравственный антипод. Это личность, не желающая выполнять воли Неба, во всем ищущая свою мелкую выгоду, неспособная сохранять достоинство в трудных ситуациях.

Интересно, что благодаря влиянию конфуцианской морали на национальное сознание купцы в Китае стояли на иерархической лестнице ниже крестьян.

Основные добродетели «благородного мужа»

Последователи Конфуция, пытаясь систематизировать учение основателя традиции, сформулировали принцип «**пяти постоянств**» (**У чан**) благородного человека.

Под постоянствами понимаются добродетели:

- *Жэнь* («гуманность»),
- *И* («справедливость»),
- *Ли*[1] («ритуал»),
- *Чжи* («разумность»),
- *Синь* («искренность»).

Рассмотрим подробнее содержание каждой добродетели.

Главная добродетель благородного человека — *Жэнь*. Это понятие переводят чаще всего как «гуманность» или «человеколюбие», иногда же описательно — «любовь к людям».

Сам Конфуций довольно просто объяснял, что такое *Жэнь*:

«Фан Чи спросил о человеколюбии [т. е. о «Жэнь». — *Примеч. прот. О. К.*].

Учитель ответил:

— Это значит любить других»¹.

Конфуций считал, что гуманность присуща природе человека. Ее легко обнаруживает всякий, кто захочет действовать с любовью к людям. Он свидетельствовал: «Разве человеколюбие далеко от нас? Если я хочу быть человеколюбивым, человеколюбие приходит»². Любовь к людям должна быть стержнем мотивации поступков благородного мужа.

Фундаментальное значение гуманности у Конфуция видно из того, что «термин «человек, исполненный Жэнь» становится синонимичным с термином «добродетельный человек»»³.

Только гуманность может стать основанием для созидания духовно крепкого, нравственно здорового общества, будь то вся нация или одна семья. Конфуций учил: «Не делай другим людям того, чего не желаешь себе, и тогда и в государстве, и в семье к тебе не будут чувствовать вражды»⁴.

В «Да сюэ» читаем: «Не используй того, что ненавидишь в высших, для использования низших. Не используй того, что ненавидишь в низших, на службе высшим. Не используй того, что ненавидишь в тех, кто впереди, для того, чтобы опередить тех, кто позади. Не используй того, что ненавидишь в тех, кто позади, для того, чтобы следовать за теми, кто впереди. Не используй того, что ненавидишь справа, для того, чтобы показать слева. Не используй

¹ «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 161.

² Там же. С. 155.

³ Фэн-Ю-Лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 63.

⁴ «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 160.

того, что ненавидишь слева, для того, чтобы показать справа. Это называется принципом применения меры»¹.

Социальными формами человеколюбия являются *чжун* («преданность другим», в первую очередь — старшим) и *шу* («великодушие» к людям, то есть забота о них). В связи с этим весьма показателен следующий отрывок из «Лунь Юй»:

«Учитель сказал:

— Мое учение пронизано одной идеей.

Цзэн-цзы воскликнул:

— Истинно так!

Когда учитель ушел, ученики спросили:

— Что это значит?

Цзэн-цзы ответил:

— Основные принципы учителя — преданность [государю] и забота [о людях], больше ничего»².

Только тот, кто любит других, способен выполнить свой долг в обществе, быть справедливым и поступать правильно.

Мы подошли ко второй важнейшей конфуцианской добродетели — *И*. *И* чаще всего переводят как «справедливость», хотя, судя по употреблению термина в текстах конфуцианской традиции, его, скорее, следовало бы перевести как «правильность», «социальное должностничество», «следование своему призванию», «готовность исполнять долг».

Проще говоря, *И* — это категорический императив, предписывающий человеку делать в обществе то, что он должен, независимо от того, будет ли это действие успешным и выгодным для человека. Если же он действует ради выгоды, то это действие несправедливо по сути, хотя внешне и может выглядеть таковым.

Закономерно при этом, что само понятие выгоды *ли*[2] носит в конфуцианстве резко отрицательный характер и противостоит в этическом смысле справедливости (*И*). Конфуций говорит: «Бла-

¹ Цит. по: Фэн-Ю-Лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 63–64.

² «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 149.

городный муж знает только долг, низкий человек знает только выгоду»¹.

Ли[1] — термин, обозначающий ритуал. Однако это ритуал не просто в значении церемонии, но и некая нормативность всех сторон жизни человека и общества, этикет в европейском понимании этого слова, но основанный не столько на правилах приличия и устоявшихся формальных обычаях, сколько на религиозном восприятии ритуала как единственно правильного способа организации жизни в любых ее проявлениях. Ритуал, таким образом, отражает приведенные выше категории, то есть учит человека справедливости, следованию долгу и выявляет гуманность его внутренней природы.

Чжи («разумность» или «мудрость») — категория, ценимая не только в конфуцианстве. В данном случае очевидно, что мудрость означала среди прочего осознание правильности учения Конфуция и готовность следовать ему.

Синь («искренность», «чистосердечие») — добродетель, служащая коррелятом к ритуальности, призванная способствовать насыщению обряда и государственно-общественного служения живым содержанием, верной эмоциональностью и помогающая человеку внутренне утвердиться в своих трудах на благо других. Совершение обрядов, а равно и выполнение своего долга только тогда будет правильным, если оно основано на непринужденном и нелицемерном стремлении поступать в соответствии с принципами гуманности и справедливости.

Этика социально-политических отношений в конфуцианстве

Конфуций рассматривал всякое сообщество, будь то двор правителя, отдельное княжество или вся Поднебесная, как структуру, являющуюся аналогом семьи. Именно семья задает, по его мнению, парадигму отношений между всеми членами любого сообщества.

¹ «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 149.

Позднее в конфуцианстве была сформулирована концепция, получившая название **У лунь** — пяти вариантов (видов) человеческих взаимоотношений:

- между отцом и сыном (*цинь*);
- между правителем и подданным (*и[2]*);
- между мужем и женой (*бе*);
- между людьми разного возраста (*сюй*);
- между друзьями и компаньонами (*синь*).

Пять постоянств соотносились с «**Тремя устоями**» (*Сань ган*). Под ними понимались три формы повеления (подчинения):

- государя и подданного (властителя (начальствующего) и подчиненного);
- отца и сына (старшего по возрасту (по положению) и младшего);
- мужа и жены.

В основе всех вышеперечисленных типов отношений лежит принцип **сяо** — «**сыновней почтительности**». Поскольку семейные отношения проецировались вообще на все сферы жизни человека, то предполагалось, что без **сяо** не может быть правильной ни семейной, ни общественно-государственной жизни.

Концепция общественно-государственной реформы

Для Конфуция было очевидно, что реальное положение вещей далеко от проповедуемых им идеалов. Неизбежно должен был возникнуть вопрос: как можно исправить сложившуюся ситуацию? Этот вопрос, носящий теоретический характер, задает в «Лунь Юй» один из учеников Конфуция:

«Цзы-лу спросил: “Вэйский правитель намеревается привлечь вас к управлению государством. Что вы сделаете прежде всего?”

Учитель ответил: “Необходимо начать с исправления имен”.

Цзы-лу спросил: “Вы начинаете издаেকে. Зачем нужно исправлять имена?”

Учитель сказал: “Как ты необразован, Ю! Благородный муж проявляет осторожность по отношению к тому, чего не зна-

ет. Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести. Поэтому благородный муж, давая имена, должен произносить их правильно, а то, что произносит, правильно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть ничего неправильного»¹.

Идея исправления имен (*Чжэн мин*) — это требование соответствия внешнего положения и внутреннего содержания личности. Говоря иначе, формальный статус человека должен соответствовать его поведению, словам и поступкам.

При этом предполагается, что каждое имя является отражением природы вещи и потому должно быть реальное согласие между ними. В противном случае вещи и люди перестают соответствовать своему наименованию, что грозит хаосом всякому сообществу.

Соответствие человека его социальному статусу (а в категориях Конфуция — «имени») означало в метафизическом плане **следование своему дао**.

Если человек не следует своему **дао**, его имя должно быть изменено. Он должен быть лишен имеющегося статуса и наделен иным, соответствующим его душевному состоянию и поступкам.

Применительно к положению государя это означало возможность утери им Небесного мандата и, как неизбежное следствие, — **зэ мин** — государственный переворот.

С определенными оговорками подобный подход применим к каждому из членов общества. Именно поэтому Конфуций говорит: «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном»².

Всякое имя (государь, сановник, отец, сын) подразумевает определенные обязанности. Поэтому носители имен, указывающих

¹ «Лунь Юй» // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 161.

² Там же. С. 160.

на положение человека в обществе или семье, должны исполнять свой долг, на который это имя указывает.

Конфуцианская ритуальная практика

В соответствии с традиционными китайскими представлениями земной мир не имеет существенных отличий от мира небесного и является его отражением. Это стало как причиной сакрализации власти государя, так и причиной сближения административных обязанностей чиновничества с жреческими функциями.

На государственном уровне существовало даже специальное ведомство, следившее за правильностью и своевременностью отпразднованных обрядов — **Департамент церемоний**, входивший в число шести высших органов управления в империи.

Показательно также, что существовала даже практика жалования божествам почетных титулов.

Ритуал являлся актом проецирования небесной реальности на дольний мир и вместе с тем приводил жизнь людей в соответствие с горним, божественным порядком. Отсутствие же ритуала означало разрыв с Небом и вообще с сакральностью бытия и, как следствие, — анархию и полную деградацию всякого человеческого сообщества.

Основная цель главных государственных ритуалов — обеспечение благоденствия и процветания общества, что немислимо без правильного внутреннего устройства его членов. Соответственно, ритуал, устанавливая связь с божеством, одновременно выполнял нормирующую и гармонизирующую роль применительно к каждому его участнику. Обрядовые действия назидали человека и указывали ему на его место в социуме, призывая тем самым к следованию своему **дао**.

Неслучайно именно поэтому в конфуцианском Китае чиновник, проявивший нерадение в исполнении своих ритуальных обязанностей, подлежал суровому наказанию.

Ключевым элементом ритуалов были жертвоприношения. Формально их можно разделить на несколько разрядов:

1. **Великие жертвоприношения** (*да сы*) совершались самим императором. Объектами культа выступали Небо, Земля, предки императора и духи злаков (шэ цзи).

2. **Средние жертвоприношения** (*чжун сы*) также были уделом императора, а поклонение при этом совершалось Солнцу, Луне, Юпитеру (по положению которого высчитывались календарные даты), духам неба и земли, покойным императорам предыдущих династий, божественному покровителю земледелия Шэн нуну, а также Лэй цзу — покровительнице шелководства. Последнему божеству жертвы приносила императрица. Кроме того, по образцу столицы в крупных городах также проходили аналогичные богослужения.

3. **Малые жертвоприношения** (*сяо сы*) совершались на местах силами чиновничества и не предполагали участия императора.

4. **Жертвоприношения в связи с катаклизмами** (наводнением, эпидемией, голодом и т. д).

Отдельным видом ритуалов были жертвоприношения в честь самого Конфуция. Его культ входил в число отправляемых императором. Существовали и священные места, связанные с жизнью и деятельностью учителя. В масштабах всего государства он почитался как покровитель науки и учения.

Кроме того, существовали местные культы с жертвоприношениями на могилах почитаемых людей, оставивших о себе добрую память. Примечательно, что, согласно древней китайской традиции, ритуал траура сына по покойному родителю предполагал строгую аскезу в течение трех лет, а также проживание в особой хижине, установленной подле могилы покойного.

Традиционные чинопоследования состояли из двух этапов: демонстрации объекту поклонения жертвенных даров и самого акта передачи их через сожжение на специальном алтаре.

В качестве жертвенных предметов использовалась пища или предметы бытового характера, а сожжение означало перенос их на иной уровень бытия. Все обряды, как правило, сопровождалась музыкой, для чего в храмах часто хранились специальные инструменты, используемые особыми оркестрами в случае необходимости.

Отдельной темой, связанной с государственной обрядностью, являются ритуалы **кэ цзюй**, совершавшиеся в рамках проведения экзаменов на занятие административной должности, а также сопровождавшие вступление чиновника в должность, а равно и его отставку.

Конфуцианство в истории Китая

В 478 году до н. э., то есть уже через два года после смерти Конфуция, на его родине в Цюйфу был построен храм в его честь. Позднее храмы появляются и в других городах (Пекине, Шанхае).

Почти сразу после кончины учителя его последователи разделились на несколько направлений. Наиболее значительными последователями и интерпретаторами учения Конфуция стали **Мэн Цзы** (372–289 гг. до н. э.) и **Сюнь Цзы** (ок. 313–238 гг. до н. э.) — авторы двух одноименных трактатов.

Уже в эпоху своего становления конфуцианству пришлось выдержать суровую конкурентную борьбу за влияние на государство и общество с альтернативными учениями: даосизмом, моизмом¹ и легизмом². Это период так называемого **«раннего конфуцианства»**.

Император Цинь Шихуанди (246–210 гг. до н. э.) провозгласил легизм официальной идеологией. Конфуцианству же была объявлена настоящая война: последователи Конфуция лишались должностей, священные тексты уничтожались (известные ныне трактаты были восстановлены по памяти во II веке до н. э.). Самым драматическим эпизодом противостояния стала казнь 460 ученых-конфуцианцев, погребенных заживо.

В эпоху династии Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), которая пришла на смену династии Чжоу, начинается общенациональное почитание Конфуция. Ему совершают поклонение сами импера-

¹ Моизм (мо цзя) — древнекитайская философская школа, отрицавшая значение ритуала для жизни общества и настаивавшая на личном благоговении перед Небом.

² Легизм (фа цзя) — философская школа Древнего Китая («школа законников»), утверждавшая верховенство права и равенство всех перед законом. Ее представители настаивали на наказаниях как основном инструменте управления народом. На практике это зачастую приводило к тирании правящих сословий.

торы, приносятся жертвоприношения в его честь, в школах призывают в молитвах его имя. Он считается божеством, предвидевшим существование царствующего дома и в своем труде «Вёсны и осени» зашифровавшим политический идеал, реализованный на практике правящей династией (Хань).

Делаются попытки творческого осмысления древних идей в контексте новых политических реалий. В результате конфуцианство становится полноценной мировоззренческой системой и получает статус государственного учения. В современной синологии этот вид учения именуется **«классическим конфуцианством»**.

В I веке н. э. при покровительстве императора осуществляется огромная работа по унификации канона, формируется официальный культ Конфуция, создается система экзаменов **кэ цзюй**, позволившая закрепить сакральный статус конфуцианских текстов и создать систему социальных лифтов, действовавшую на протяжении двух тысячелетий.

Экзамены предполагали среди прочего демонстрацию знаний (фактически — наизусть) канонических трактатов и владение «Шестью искусствами» (см. выше), в частности, умения метко стрелять из лука и писать стихи. Экзамены имели трехступенчатую структуру, начинались в провинции и заканчивались в столице. Выдержавший все испытания занимал искомую административную должность. Формально так было до начала XX века¹.

В эпоху династии Тан (618–907) конфуцианство столкнулось еще с одним конкурентным учением — буддизмом. В результате попыток дать адекватный ответ на вызовы, брошенные новой религией, во многом благодаря трудам ученого Хань Юя (768–824) появилось **«неоконфуцианство»**.

В XIX веке учение пережило еще один кризис по причине столкновения с западной культурой. В этот период появляются новые трактовки конфуцианства, в том числе нацеленные на синтез с идеями, рожденными в недрах европейской цивилизации.

¹ Когда европейцы открыли для себя Китай, они были крайне удивлены демократичностью процедуры выборов. Теоретически принять участие в выборах мог любой человек вне зависимости от происхождения, кроме сына актера, проститутки и парикмахера.

В XX веке на основной территории Китая установился коммунистический режим. Коммунисты с уважением относились к личности Конфуция, осознавая, что идеи учителя, пропитавшие жизнь простого народа, в том числе крестьянства, невозможно игнорировать на путях управления новым государством.

Ситуация изменилась в эпоху реформ **Мао Цзэдуна**. Проводимая им «**культурная революция**» (1966–1976) апеллировала к идее прогресса. Конфуцианство же было объявлено препятствием на пути к светлому будущему.

Тем не менее учение Конфуция преодолело и этот сложный период, и в 1970–1980 годах, в эпоху социально-политических реформ **Дэн Сяопина**, конфуцианство вновь стало заметной духовной силой, в значительной степени влияющей на общественное сознание современного Китая.

Литература

Васильев П. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

Глаголев С. С. Религии Китая. М., 1901.

Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972.

Конфуций. Лунь юй. Изречения / Конфуций. М.: АСТ–Астрель, 2011.

Малявин В. В. Китайская цивилизация. М.: Дизайн. Информация. Картография; Астрель; АСТ, 2001.

Малявин В. В. Конфуций. М., 1992.

Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993.

Переломов Л. С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. — XXI в.). М.: Стилсервис, 2009.

Фэн-Ю-Лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.

Глава 8. ИНДУИЗМ

Индуизм — основная национальная религия Индии, тесно связанная с ее историей и культурой. Сами последователи индуизма называют свою религиозную традицию **Санатана Дхарма** (санскр. *sanātana dharma* — букв. «вечная истина», «вечный закон»). За долгие века своего формирования рассматриваемый религиозный феномен приобрел черты *чрезвычайно многосоставной системы*, описать которую весьма непросто.

По верному замечанию одной из современных отечественных исследовательниц истории Индии, «индуизм отличается необычайной сложностью и противоречивостью, если не сказать больше: многим он кажется запутанным, хаотичным и трудно постижимым. До сих пор нет даже удовлетворительного определения понятия “индуизм” и четкого объяснения, что же относить к нему, каково содержание и границы этого понятия»¹.

Истоки этой важнейшей и самой многочисленной по числу последователей религии Индии теряются во глубине веков. На протяжении нескольких тысячелетий эта традиция развивалась и видоизменялась, вбирая в себя элементы верований различного происхождения.

Ныне, во многом из-за активных общемировых процессов глобализации, индуизм перешагнул пределы родного субконтинента, и сегодня эта традиция постепенно набирает популярность во многих странах мира. Религия, еще недавно считавшаяся национальной, в настоящее время вступила в конкурентную борьбу за души людей на пространстве Европы и Америки. Достаточно сказать, что многие современные религиозные движения, иногда именуе-

¹ Альбедиль М. Ф. Индуизм // Религиоведение: учеб. пособие / научн. ред. д. ф. н., проф. А. В. Солдатов. 4-е изд., испр. и доп. СПб.: Лань, 2003. С. 185.

мые сектами (например, Общество сознания Кришны, Брахма Кумарис и т. п.), в основе своей являются продолжателями индуистской традиции.

Однако для того чтобы понять ключевые парадигмы мировосприятия носителей этой религиозной традиции, необходимо обратиться ко времени и обстоятельствам ее появления, исследовать те корни, из которых произросло ветвистое и многоликое древо современного индуизма.

І. Религиозно-культурная ситуация в Древней Индии

Гипотезы о происхождении древнеиндийской цивилизации

Вплоть до XX века среди европейских ученых бытовало мнение о достаточно позднем возникновении древнеиндийской цивилизации. Одним из первых начал серьезно изучать индийскую культуру английский ученый — сэра Александр Каннингем. В 1875 году он опубликовал данные об археологическом артефакте — печати с надписью на неизвестном для науки языке, найденной в районе современного пакистанского города Хараппа. Полноценные раскопки в регионе начались лишь в 1920-е годы под руководством британского археолога сэра Джона Маршалла. Ему и принадлежит честь первооткрывателя древнеиндийской, или протоиндийской, цивилизации.

Первые цивилизации в долинах рек Инда и Ганга возникают по крайней мере с V тысячелетия до н. э. Найденные многочисленные археологические артефакты свидетельствуют о существовании достаточно крупных и высокоразвитых поселений людей в этом регионе еще в VII тысячелетии до н. э.

Эти и другие свидетельства, основанные, в частности, на анализе астрономических событий, отраженных в древних текстах (в Ригведе, например), позволили ряду ученых¹ предположить, что

¹ Например, Н. Ш. Раджарам, Дж. Ферштайн, С. Как, Д. Фроули.

именно Индия, а не Месопотамия, является колыбелью мировой человеческой цивилизации.

Эта точка зрения не нашла серьезной поддержки в научных кругах. Многие вопросы по истории Древней Индии до сих пор вызывают немало споров и разногласий среди ученых. Одним из основных камней преткновения является вопрос о происхождении первых жителей Индостана и времени возникновения первой цивилизации в регионе. Сегодня на этот счет существует две главные гипотезы.

Наиболее распространена версия арийских миграций, которая носит название «**теория арийского вторжения**». Впервые она была сформулирована в начале XIX века европейскими учеными¹. Согласно этой версии, культура автохтонных² народов Индостана была полностью поглощена цивилизацией пришедших с севера арийских племен.

Начавшееся в конце III тысячелетия до н. э. движение арийских народов шло несколькими волнами и в нескольких направлениях. Мощный натиск будущих индоевропейцев привел к уничтожению многих городов в Малой Азии и в Греции, в результате чего возникло Хеттское царство и была уничтожена Критская цивилизация. По замечанию Мирча Элиаде, в истории сложно найти «другой пример столь масштабной лингвистической и культурной экспансии»³. Около 1200 года до н. э. арии проникают на территорию современных Индии и Ирана. В свете последних археологических свидетельств теория арийского вторжения на территорию Индостана выглядит недостаточно обоснованной⁴. Главные возражения основаны на анализе древнейшего из сакральных ведических текстов — Ригведы. Описанные в Ригведе географические

¹ Вклад в развитие теории внесли, в частности, аббат Дюбуа и Макс Мюллер.

² Автохтонный (от греч. αὐτός — «сам» и γῆ — «земля») — местный, коренной, аборигенный.

³ Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. I. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Академический проект, 2009. С. 233.

⁴ Основные возражения и претензии к теории арийского вторжения можно прочитать в статье Клауса Клостермайера «Вопросы теории арийского вторжения и пересмотр истории Древней Индии» (перевод В. Данченко): *Klaus Klostermaier. Questioning the Aryan Invasion Theory and Revising Ancient Indian History // ISKCON Communications Journal. Vol. 6, N1, June 1998. P. 5–16.*

и климатические особенности местности, флора и фауна региона, астрономические упоминания характерны именно для северо-западной части Индии. Важным контраргументом является и отсутствие в священных текстах каких-либо упоминаний о больших миграциях и передвижениях народов.

Вторая версия получила название «**теория коренных ариев**». В соответствии с ней арии не были пришлым народом, а являлись одним из автохтонных, исконно проживающих на территории Индостана племен¹. Нетрудно догадаться, что наибольшее распространение эта гипотеза получила среди индийских исследователей.

В настоящее время большинство исследователей все же продолжают придерживаться теории арийского вторжения. Мы не беремся отстаивать ту или иную точку зрения или представлять собственную гипотезу, поскольку нашей задачей является не установление исторической правды, а анализ религиозных представлений Древней Индии, как они зафиксированы в ключевых религиозных текстах. Вместе с тем, учитывая тот факт, что теория арийского вторжения имеет бóльший авторитет в научной среде, при изложении материала мы будем опираться именно на нее.

Очевидно, что в основу религиозной жизни Древней Индии легли две духовно-культурные традиции: протоиндийская и ведическая.

Протоиндийская (Хараппская) цивилизация

Современница Древнего Египта и Месопотамии, Хараппская цивилизация занимала площадь бóльшую, чем две последних вместе взятые. Она была создана народами, проживавшими в долинах Инда и Ганга на территории Индостана.

Об этой цивилизации до настоящего времени дошло не так много сведений. Неизвестно даже ее собственное название. Протоиндийской она названа исследователями из-за ее противопоставления более поздней — индийской, поскольку ареал влияния

¹ Национальная карта Индии, точно лоскутное одеяло, всегда отличалась пестротой и разнообразием. Первыми, неарийскими жителями полуострова были племена, говорящие в основном на дравидийских и аустроазиатских языках. Их потомки и поныне живут на территории Индии, Пакистана и Юго-Восточной Азии.

последней находился преимущественно в бассейне реки Инд. Хараппской же ее именуют, как уже было сказано ранее, по названию города Хараппы, где впервые были открыты богатые археологические памятники той эпохи.

О религиозных воззрениях носителей хараппской культуры можно сказать немного. Известно, что **основным религиозным культом был культ плодородия**, что, несомненно, говорит о земледельческом характере данной культуры.

Зримым символом плодородия является встречающееся на печатях изображение рогатого, буйволopodobного и трехликого божества¹, восседающего на троне или на земле в ритуальной позе, с поджатыми ногами. На руках у этого божества шесть больших браслетов, символизирующих власть над сезонами года², и шестнадцать малых браслетов, символизирующих власть над сторонами света, между рогами — вырастающее из головы цветущее древо³; вокруг него животные — олени, носорог, слон, буйвол, тигр. По своему типу это изображение наиболее близко образу бога Шивы (санскр. Śiva)⁴ — господина зверей.

При раскопках памятников хараппской культуры в большом количестве встречаются статуэтки женских фигурок из глины. По всей видимости, они изображают великую богиню-мать, культ которой, а равно и ее изображения, и ныне весьма распространены в современной Индии.

С женскими божествами соотносились деревья — отражение архетипа порождающего и кормящего начала, воскресения, преодоления смерти. На печатях, табличках часто встречаются изображения деревьев на ограниченном пространстве, окруженные оградой. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с изобра-

¹ В итифаллическом состоянии.

² Особенности климата Индии обусловлены сильным влиянием Гималайских гор и пустыни Тар, а также действием муссонов. В связи с этим для Индии актуально деление года не на 4, а на 6 сезонов, характеризующихся чередованием влажного и сухого времени года. В Законах Ману (III, 217) (см. ниже) также говорится о шести временах года, которым должен радоваться человек, «знающий мантры»: весна (март — май), лето (май — июль), дождливый период (июль — сентябрь), осень (сентябрь — ноябрь), зима (ноябрь — январь), холодный период (январь — март).

³ Ср.: Мировое Древо.

⁴ Здесь и далее санскритские слова приводятся в международной транскрипции.

жением святилищ¹. Деревья наделяли магическими способностями, поскольку предполагалось, что они насыщены особой, магической энергией. Кроме того, они почитались как обиталища божеств и даже как их воплощения.

Еще одним объектом почитания, связанного с культом плодородия, были змеи — существа, тесно связанные с землей. Они достаточно часто встречаются на изображениях: их можно увидеть извивающимися у ног богини, под деревом, у трона божества и т. п. Кроме того, существует устойчивая ассоциация змеи с водой. Вода — также источник жизни и плодородия. Змеи считались покровителями быта, семьи, жилищ и селений. Современный индуизм наследовал это трепетное отношение к змеям, сохранив их почитание.

Религия Вед

Вторая духовно-культурная традиция, оказавшая огромное влияние на религиозную жизнь Древней Индии, была связана с ариями.

Арии (от санскр. *aryā* — «верный», «благородный») застали в Индии угасающую протоиндийскую цивилизацию. Их движение вглубь Индостана было не единовременным событием, а растянулось на целые столетия. Главным образом арии осели в бассейне реки Инд, в районе современного штата Пенджаб. Постепенно они продвигались на новые территории, осваивая земли и перенимая у местных жителей технические, в частности земледельческие, знания и культурные идеи.

Территория между Гангом и его притоком Джамной стала сердцем **Арьяварты** (букв. «обитель ариев») — страны, где складывалась классическая индийская культура.

Комплекс религиозных представлений древних арийцев принято именовать **ведической религией**, или **религией Вед**.

¹ Ср.: «И оставили дом Господа Бога отцов своих и стали служить деревьям [посвященным] [выдел. прот. О. К.] и идолам, — и был гнев [Господень] на Иуду и Иерусалим за сию вину их» (2 Пар. 24, 18).

«Как о сыновьях своих, вспоминают они о жертвенниках своих и дубравах своих у зеленых дерев [выдел. прот. О. К.], на высоких холмах» (Иер. 17, 2).

Общая характеристика древнеиндийских религиозных представлений

Свое современное наименование «ведическая религия» получила по названию священных текстов данной традиции — *Вед*¹.

Имеются четыре Веды:

1. Риг;
2. Сама;
3. Яджур;
4. Атхарва.

Первые три Веды являются основными в каноне ведической литературы. Они схожи не только по названию, форме и языку, но и по содержанию. Содержание четвертой Веды — Атхарва-веды — носит в большей степени магический бытовой характер. О ней будет сказано подробнее чуть позже. Последовательность перечисления Вед соответствует степени их авторитетности и древности.

Возникает вполне закономерный вопрос: зачем же потребовалось создавать практически идентичные тексты? Для ответа на него необходимо помнить, что «священное писание» и в целом религиозная традиция хранились и передавались из поколения в поколение жреческими родами брахманов. Позднее в эпоху брахманизма эти рода стали субстратом для формирования отдельного жреческого сословия (см. ниже).

В каждом ритуале брахманы играли четко определенные роли. Замечательный отечественный индолог В. С. Семенов выделяет три главные жреческие функции во время жертвоприношения: жрец-чтец (хотар), жрец-регент (удгатар) и жрец, совершающий некие действия (адхварью)². Кроме того, в ритуале участвовал так-

¹ Слово «веда» (санскр. *véda* — «мудрость», «знание») является родственным славянским глаголам *ведать* — «знать» и *видеть*. Этимологически восходит к праиндоевропейскому **weidos*, родственному древнегреческим словам *εἶδος* «аспект, форма» и производному от него *idéa*, а также латинскому *videre* «видеть», английским *wit* «разум», «ум», *witness* «свидетель», *wisdom* «мудрость», немецкому *wissen* «знать» и многим другим словам с теми же значениями в ряде европейских языков.

² Подробнее о классах брахманов, а также об исполняемых ими функциях во время жертвоприношения см. ниже, в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

же главный жрец-брахман, который следил за ходом жертвоприношения. Исследователь делает достаточно смелое предположение о том, что каждый брахман имел в распоряжении свою «партитуру» текста ритуала¹: Ригведу — жрецы-хотары; Самаведу — жрецы-удгатары; Яджурведу — жрецы-адхварью. И только главному жрецу-брахману текст-партитура был не нужен: он был, точно дирижер, молчаливым наблюдателем и координатором происходящего действия.

Каждая Веда состоит из трех частей:

1. **Мантры**, или гимны. Объединены в каждой Веде в сборник, называемый **самхитой**;

2. **Брахманы**. Содержат правила и ритуалы;

3. **Упанишады** и **араньяки**. Представляют собой тексты, посвященные философским вопросам.

Собственно «Ведами»² являются мантры (гимны), собранные в самхиты. Остальные части Вед гораздо более позднего происхождения.

Вся ведическая литература в совокупности именуется **Шрути** (санскр. śruti — «слышание»).

По аналогии с христианским представлением о Божественном откровении *шрути* принято ассоциировать с древнеиндийским «Священным Писанием». Поэтому иногда произведения, входящие в состав Шрути, так и называют — *«тексты писания»*.

Однако в случае со *шрути* тексты писания не обладают богооткровенностью в ее классическом иудео-христианском понимании. Содержание Шрути — это не услышанная и зафиксированная письменно человеком некая богооткровенная информация, как можно было бы подумать вначале, взглянув на перевод санскрит-

¹ «В эпоху собирания и фиксации текстов были составлены сборники гимнов песнопений, жертвенных формул и заклинаний, приспособленные к потребностям каждого из четырех главных исполнителей ритуала <...>. Это дает нам первое членение ведийского канона» (Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981. С. 11).

² Термин «Веды» возникает достаточно поздно — в поздноведийский период в литературе брахман (подробнее о текстах-брахманах см. ниже, в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад»). Именно в эту эпоху «веда» начинает использоваться в значениях «сакральный текст» и «священное знание». Подобное употребление вошло в обиход благодаря часто встречающейся в текстах гимнов ритуальной формуле *ya evam veda*, что буквально значит «кто так знает (ведает)». Принимая во внимание явные этимологические связи, данную формулу можно интерпретировать в значении «кто так видит».

ского слова. Тексты Шрути составлены человеком для обращения к божеству. Субъектом глагола «слышать» в данном случае является не человек, а бог. Для него поются тексты гимнов (мантр), именно божество слышит слова молитв и обращенные к нему жертвенные призывы¹.

Краткая характеристика каждой из четырех Вед

Ригведа — «Веда гимнов». Самая ранняя из Вед занимает центральное место среди всех прочих. Это сборник (самхита) из 1028 (в другом варианте — 1017) гимнов (*сукт*) разной длины, собранных в 10 разделах (*мандалах*, санскр. *Maṇḍala* — «круг»). Наиболее древними считаются мандалы II–VII, а самыми поздними — I и X. Считается, что тексты ее гимнов арийцы несли с собой, продвигаясь с мест своего изначального обитания вглубь индийского субконтинента. Соответственно, период формирования самхиты следует отнести ко времени до середины II тысячелетия до н. э.²

Мандалы принадлежали разным жреческим родам, которые хранили и передавали их из поколения в поколение, заучивая наизусть. Для удобства заучивания текст Ригведы механически делился на части. Мнемоническая техника была отработана настолько, что исключалось какое-либо искажение текста даже на фонетическом уровне.

Содержание гимнов неоднородно и сводится к изложению мифов о богах, почитаемых в то время ариями, и к славословиям этим богам. В суктах явно выражено сознание того, что боги находятся в постоянной связи с людьми. Гимны посвящены разным богам (Агни, Индре, Соме), одновременно присутствуют указания на единство Божества, проявлениями которого являются антропоморфные боги. Есть и свидетельства явного монотеизма, о чем будет сказано ниже. Очевидно, что эпоха составления мандал была

¹ Подробнее см.: Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.

² Время формирования самих гимнов является спорным вопросом. Некоторые исследователи относят их к III тысячелетию до н. э., другие же — к VI тысячелетию до н. э. (см., например: Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. I. М.: Миф, 1993. С. 52).

довольно продолжительна и потому в них оказались включенными сукты разных авторов и разных веков.

Самаведа — «Веда напевов». Форма и содержание этой самхиты почти полностью дублирует Ригведу. Самаведа состоит из 1549 песнопений. Большинство из них, за исключением 75, воспроизводит соответствующие гимны Ригведы с разными вариациями, но с подробными указаниями, как должны исполняться эти тексты. Все они предназначены для пения во время жертвоприношений. Ориентировочное время составления данной самхиты — около 1000 года до н. э.

Яджурведа — «Веда жертвенных формул». Была ориентирована непосредственно на ведийский ритуал. Представляет собой руководство для жрецов-адхварью, совершавших обрядовые действия и сопровождавших их чтением сакральных формул. Данный сборник был создан для удовлетворения потребностей ритуальной религии. Поскольку со временем ритуалы приобретали все более и более формальный характер, была также установлена совокупность ритуальных формул, сопровождавших каждое отдельное действие, объясняющее его и придающее ему символическое значение. Известно два варианта текста, принадлежащих разным школам, — Черная и Белая Яджурведа. Время составления также относят к концу II тысячелетия до н. э.

Атхарва-веда — «Веда заклинаний». Последняя по счету и по времени появления. Состоит из 731 заклинания (жертвенной формулы), собранных в 20 частях.

Главная сфера ее действия — домашние обряды. В ней сведены вместе множество заговоров: лечебных, ремесленных, промысловых, любовных, против демонов и т. д. Кроме того, здесь присутствуют гимны, исполнявшиеся с магическими целями.

Отношение Атхарваведы к официальному культу было двойственным: некоторые магические обряды со временем были включены в культ, другие отвергнуты.

В Атхарваведе упоминаются жрецы-вратья — служители древнейшего культа плодородия. Он не вошел в систему ведийских верований, но, очевидно, оказал на них ощутимое влияние. Кроме того, в Атхарваведу входят гимны, связанные с царскими обряда-

ми, что указывает на формирование данных текстов в период усиления влияния аристократии. В эпоху покорения территорий роль воинов-предводителей (кшатриев) была крайне значима, что и получило отражение в текстах данной самхиты.

Пантеон Вед

Тексты Вед складывались на протяжении достаточно длительного времени. Поэтому в самхиты оказались включенными религиозные представления разных эпох и различных народов. В их числе и религиозные представления древней Хараппской цивилизации с культом плодородия, поклонением богине-матери, сакрализацией некоторых деревьев и животных.

В результате такого синкретизма и культурной многоголосицы мы не найдем в Ведах строгой иерархии богов. Однако мифическое происхождение основных из них часто прорисовано довольно детально. В Ведах нет четких указаний на то, какой именно бог является главным. На практике это приводило к тому, что главным почитался тот бог, которому в данный момент приносилась жертва.

Основным источником сведений о ведической религии является Ригведа — сборник, составленный между 1600 и 800 годами до н. э.

История становления индийского пантеона отражает постепенное вытеснение наиболее древних божеств новыми, чьи функции и способности в большей мере соответствуют потребностям времени.

Для древних ариев характерно преобладание мужских богов небесного происхождения.

Одним из самых архаичных богов ведийского пантеона является **Дияус** (санскр. *dyauṣ* — «небо», «день»). Это божество всегда олицетворялось с небом, в связи с чем его часто именовали «Отец-небо», или *Dyauṣ pitar*. Имя Дияуса восходит к праиндоевропейскому **dyēus*, отголоски которого сохранились во многих индоевропейских языках¹. Нельзя не отметить функциональную

¹ Ср.: санскр. *deva*, авест. *daēva*, микенск. *Diwe*, греч. *Zeús*, лат. *Iuppiter* и *Deus*, фр. *Dieu*, ит. *Dio*, исп. *Dios*, португ. *Deus*, рум. *Dumnezeu*.

схожесть этого персонажа с древнегреческим Зевсом, также ураническим по своим свойствам божеством, связанным с атмосферными явлениями.

Дияус — отец всех богов, он творец мира и промыслитель всего. Арии поклонялись ему еще в период индоевропейского единства. Вероятно, это происходило еще до появления известных нам ведических гимнов, в которых Дияус уже не имеет активного почитания. Само понятие бога у древних индоевропейцев нередко связывалось с небесной сакральностью.

У Дияуса есть супруга по имени **Притхиви** (санскр. *prthivī* — «широкая») — богиня земли, которую также называют *Prthivi matar*, то есть «Мать-Земля». От союза Притхиви и Дияуса родились все остальные боги и люди. В Ригведе и Атхарва-веде этой богине посвящено по одному гимну (V 84; XII 1). Изначально эти божества были слиты воедино. В результате их разъединения, произошедшего из-за вмешательства Индры (по другим версиям — Варуны), образовалась Вселенная. Благодаря оплодотворяющему действию семени Дияуса, изливаемого на Притхиви в виде дождя, жира и меда, богиня произвела многообразие одушевленных существ. Образ этого женского божества персонифицирован весьма слабо в Ведах, однако в более поздних мифах Притхиви проявляется в связи с иными персонажами религиозных эпосов Индии¹.

Впрочем, эта супружеская пара заняла в пантеоне более чем скромное положение: в скором времени их потеснили новые божества, чьи способности и качества были более востребованы, что нередко происходило с богами так называемого первого поколения. Уже в эпоху распада индоевропейского единства (в III тысячелетии до н. э.) Дияус был потеснен в иерархии богов богом **Варуной** (санскр. *varuṇa*), который пользовался огромным почитанием в ведийский период. О нем известно, что он глава и повелитель **Адитьев** (санскр. *Ādityas*) — группы небесных, светлых богов², владеющих вечностью и борющихся с демонами-ракшаса-

¹ Так, известно, что богине Кали она дала бедра, а Ганеше — Крысу — вахан (санскр. *vahana* — букв. «восседать, ехать на чем-либо»), транспортное средство этого бога.

² К адитьям обычно относят следующих богов: Варуну, Митру (бога света и дня), Арьямана, Аншу, Бхагу, Дхатара, Индру, Вивасвата (Сурью) (бога Солнца).

ми (санскр. *gākṣasaḥ* — «проклинать, поносить»). Варуна почитался как божество вод и в то же время как бог справедливости и мирового порядка.

В Ведах о Варуне говорится как о боге, которому изначально принадлежат небо и все земные царства, который знает всех жизней сроки, воле которого послушны все боги (Ригведа IV, 42).

Очень поэтические строки находим в гимнах Ригведы, посвященных этому божеству:

Варуна проложил пути солнцу.
Он выпустил потоки рек, впадающих в море,
Словно скаковых кобылиц, чей бег отпущен, он —
соблюдающий закон.
Он создал могучие русла для течения дней.
Дыхание твое, как ветер, шумит на просторе,
Словно яростный зверь на лугу, одержавший победу.
Меж этих двух великих высоких миров
Пребывают все твои желанные установления.

(Ригведа VII, 87)¹

Подобно Дияусу, Варуна — небесный (уранический) бог, блюститель мирового порядка, всеведущий, наказывающий злых и милующий добрых. Даже самый сокровенный грех нельзя скрыть от него. В Ригведе есть гимны покаянного характера, обращенные к нему.

Этимология имени Варуны до сих пор остается предметом научных споров. По одной из версий, его имя восходит к праиндоевропейскому корню **uer* со значением «связывать», «завертывать» (ср.: санскр. *varatra* «ремень», «веревка»; латышск. *weri*, *wert* «вдевать», «нанизывать», «вышивать»; русск. *вереница*, *веревка*).

Показателен иконографический образ этого божества. Его изображения, как правило, в высшей степени антропоморфны: он имеет белое лицо и тело, что свидетельствует о его арийском, а не мест-

¹ Здесь и далее текст Ригведы приводится по изданию: Ригведа. Мандалы / пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999.

ном происхождении, его **вахана**¹ — морское чудище **Макара**, оно же — **Джалампа**. В правой руке Варуна всегда держит веревку (петлю), которая символизирует власть божества над миром.

Желая кого-нибудь погубить, Варуна «связывает» свою жертву; люди боятся «сетей» Варуны:

Вверх — верхнюю петлю с нас, о Варуна,
Вниз — нижнюю, посреди среднююними!
Тогда сможем мы, о Адитья, пребывать
В твоём завете безгрешные перед Несвязанностью!

(Ригведа I, 24 (15))

Варуна — божество «связывающее»². Варуна следит за исполнением человеческих договоров и соглашений, «связывая» людей клятвами, узы же эти обессиливают и истощают их.

Для реализации своей верховной власти над всем сущим Варуна не нуждается в собственном участии в процессах или явлениях. Он обладает некоей невидимой, но могущественной и везде присутствующей силой, благодаря которой осуществляет свое владычество.

Со временем Варуна, подобно Дияусу и Притхиви, тоже был вытеснен из активного почитания и превратился в главное божество морской стихии. Поскольку мореплавание никогда не имело в Индии большого значения, то Варуна стал божеством третьего ряда.

Вскоре на первое место в пантеоне вышел бог **Индра** (санскр. «могучий», «сильный»). Индра — бог грома и молнии, дождя и тепла, бог-воин, олицетворяющий порождающую и одновременно завоевательную мощь. В период освоения Индостана арийскими племенами, когда предводитель, воин сделался центральной фигурой арийского общества, появление бога-воина было особенно актуально. Как настоящий воин, Индра появился на свет в золотых доспехах.

¹ *Вахана* (букв. «тот, на ком восседают, едут») — существо, используемое богами для передвижения. Это могут быть как реальные животные, так и мифические. Часто вахана становится одним из символов божества.

² Подробнее об этих функциях древних верховных божеств см.: *Элиаде М.* Трактат по истории религий. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1999.

В Ведах этому божеству посвящено гимнов больше, чем кому-либо еще, он именуется в них царем богов¹. Он — сын Дияуса и Притхиви и брат-близнец Агни — еще одного важного ведийского божества, речь о котором пойдет ниже.

Индра — яркое воплощение героя-победителя. Самый популярный миф, посвященный ему, — **миф о победе над демоном Вритрой**. Это злобное змееподобное существо похитило у людей и богов всю Землю, свернувшись девяноста девятью кольцами вокруг мировой горы и заключив в себе воды мирового океана². Громовержец Индра победил демона, поразив его своими молниями и освободив похищенные им и содержащиеся в горе и чреве Вритры воды.

Данный сюжет имеет очевидные космологические черты: Вритра является олицетворением хаоса, в то время как Индра выступает в роли демиурга, вносящего порядок в жизнь Вселенной³. Кроме того, данный миф легко проецируется на годовые сезоны, связанные с определенными природными изменениями. Засуха означает наступление времени страданий, возможно, голода и даже смерти. Поэтому появление на небе стрел молний громовержца Индры, поражающего ими демона засухи, означает спасение от страданий и приход долгожданных, плодоносных дождей.

Вахана Индры — четырехбивневый слон Айрават.

Этот бог не отличается высокой нравственностью. Однажды в приступе гнева он убил своего отца (по одной из версий — Тваштара) ваджрой — палицей, символизирующей его поражающую молниеподобную мощь.

Еще одним отличительным свойством этого бога является его немалая любовь к **жертвенному опьяняющему напитку — соме**. Сомой он был вскормлен вместо материнского молока. Поесть Индра тоже любит: согласно одному ведическому тексту, его тра-

¹ В одной Ригведе Индре посвящено около 250 гимнов, в то время как Варуне — 10, Митре, Варуне и адитьям вместе — около 35.

² Мотив борьбы бога со змееподобным существом весьма распространен в мифологиях древних народов. Например, он встречается в аккадском мифе о борьбе Тиамат с Мардуком, хеттском мифе о борьбе между Тешубом и Иллуанкой.

³ Можно вспомнить, что именно Индре принадлежит заслуга утверждения неба и земли на их традиционных местах, что, в общем-то, и положило начало становлению мира.

пезу составляют 300 быков. После употребления сомы в количестве одного озеры буйный нрав Индры становится и вовсе неукротим. В таком состоянии он часто начинает восхвалять себя. Вот один из примеров собственного славословия Индры:

Как ветры буйные,
Понесли меня вверх выпитые соки сомы —
Не напился ли я сомы?..
Понесли меня вверх выпитые соки сомы,
Как быстрые кони — колесницу —
Не напился ли я сомы?..
Ко мне приблизилась молитва,
Как мычащая корова — к любимому сыну —
Не напился ли я сомы?..
<...>
Недостойным даже взгляда
Показались мне пять народов —
Не напился ли я сомы?..
Обе половины Вселенной —
Ничто против одного моего крыла —
Не напился ли я сомы?..
Ростом я превзошел небо,
Превзошел эту великую землю —
Не напился ли я сомы?..
Ну-ка, положу я эту
Землю там или тут —
Не напился ли я сомы?..
Поколочу я быстренько
Землю там или тут —
Не напился ли я сомы?..
На небе одно мое крыло,
Другое поволок я внизу —
Не напился ли я сомы?..
Я великий-великий,
Я поднялся до туч —
Не напился ли я сомы?..

(Ригведа X, 119)

Сам Индра позднее был вытеснен из активного почитания своим соратником и слугой — богом **Вишну**, о котором более подробно будет рассказано ниже. Показательно, что в настоящее время в Индии не существует ни одного храма, посвященного Индре. Однако его изображение довольно часто встречается в вишнуитских храмах.

Кроме того, в Ведах упоминается еще одно божество — **Сома**, бог опьяняющего напитка, употреблявшегося при жертвоприношении, который символизирует божественную силу и божественное всеприсутствие, питающее все вещи. Сито, через которое сок сомы выжимается из растения, — это Небо, а сам сок — оплодотворяющий дождь. Шуму его падения и желтому цвету соответствуют гром и молния.

Культ домашнего очага занимал важное место в мировоззрении многих древних народов, и индийцы здесь не исключение. Одним из самых упоминаемых в Веде божеств является бог **Агни**¹ — бог огня и покровитель домашнего очага. Он выступает посредником между людьми и богами, так как посредством его осуществляется жертвоприношение. Агни посвящено около 200 гимнов в Ригведе (он второй по количеству упоминаний после Индры). При этом сведения о нем весьма противоречивы.

И, наконец, бог, который впоследствии займет весьма важное место в индуизме, — **Рудра** (санскр. «яростный», «ревущий»). Это бог-оборотень, повелитель зверей, бог-разрушитель. Рудра являет собой образ грозы, ярости, гнева. Он — отец марутов, повелителей ветра и грозы. Скорее всего, это божество неарийского происхождения. В Ригведе о нем говорится как об истребителе скота. Он насыляет болезни на людей и на животных. В священных текстах Рудра обычно описывается в образе дикого, вооруженного черным луком и стрелами красного охотника, одетого в шкуры, с иссиня-черными волосами, стянутыми в узел. В таком виде Рудра скитался по горам и лесам.

Менее известны жены богов с очень схожими именами.

У ариев было также множество полубогов. Часто они имели вид полулюдей, полузверей — **гандхарвы**. Другой вид полубожествен-

¹ Имя божества Агни (*Agni*) этимологически родственно лат. *ignis*, литовск. *ugnis*, русск. *огонь*, сербск.-хорв. *oganj*, польск. *ogień*.

ных личностей — **апсары**, постоянно принимающие женский вид для соращения отшельников, дабы те потеряли накопленную магическую силу.

Космология Вед

Четко прописанной последовательной космологической концепции в Ведах не содержится. В то же время можно выделить несколько важных мифов космологического характера, легших в основу более поздних индуистских представлений о происхождении и устройстве мира.

Наиболее фундаментальными являются уже описанные выше **мифы о супружеской чете Дияусе и Притхиви** и **миф об Индре**.

Дияус и Притхиви явились родоначальниками всех богов, Индра выполнил функцию демиурга, разделившего своих родителей (Небо и Землю), благодаря чему образовалось жизненное пространство, состоящее из трех сфер: небесной, воздушной и подземной. Каждая из сфер населена своими обитателями биологического и духовного свойства.

Кроме того, принципиальное космологическое значение имеет **миф о победе Индры над демоном Вритрой**, связавшим мировые воды, схоронившим их внутри холма и возлегшим на него, обернувшись 99 раз.

Освобожденные благодаря подвигу Индры, воды являют собой некую первичную неоформленную водную стихию, из которой Индра-демиург создает упорядоченный мир. Данный миф представляет воду как первооснову всего материального мира, что также весьма характерно для мифологических представлений древних народов.

В качестве причины происхождения мира наиболее ранние разделы Ригведы (III 32, 80; VII 86) называют различных божеств: Варуну, Индру, Агни, Вишвакармана (санскр. «Вседелатель»).

Большое количество информации космологического характера можно обнаружить в X мандале Ригведы (X 81, 2; X 72, 2; X 121), которая считается одной из самых поздних по происхождению.

Классическим космологическим текстом принято считать так называемый **гимн Насадии (Насадия-сукта)**:

Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздуха, ни небосвода, за его пределами.
Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была бездонная, глубока?

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно¹,
И не было ничего другого, кроме него.

Мрак был сокрыт мраком в начале.
Неразличимая пучина — все это.
То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту.
Оно Одно было порождено силой жара!

В начале на него нашло желание,
Что было первым **семенем мысли.**
Происхождение сущего в не-сущем открыли
Мудрецы размышлением, ища в сердце (своём).

Поперек был протянут их шнур
Был ли низ? Был ли верх?
Оплодотворители были. Силы увеличения были.
Порыв вниз. Удовлетворение наверху.

Кто воистину знает, кто здесь провозгласит.
Откуда родилось, откуда это творение?
Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира).
Так кто же знает, откуда он возник?

Откуда это творение возникло,
Было ли оно создано или же нет —
Кто надзирает за этим (миром) на высшем небе.
Только он знает или же не знает.

(Ригведа X, 129)

¹ Здесь и далее в приведенном отрывке выделение жирным принадлежит *прот. О. К.*

Как можно заметить, в данном тексте вполне ясно указывается на **единство источника всего сущего** — «Нечто Одно». Начало творению было положено в полном мраке. В этой пустоте и мраке существовало нечто «жизнедеятельное», которое было порождено силой жара (букв. «тапас»). **Тапас** — это термин, который впоследствии приобрел огромное значение для религиозной практики индуизма и стал синонимом творческой энергии и магического жара, способного творить чудеса¹. В некоторых переводах этого отрывка стоит выражение «зародыш, покрытый оболочкой», что можно толковать как образ яйца, рождающего жизнь из своих недр и находящегося посреди воды и глубокой бездны. Пустота в данном случае, или бездна (вода), является также носителем «семян», из которых произрастает мир. Боги же, как указывается, появились позже.

Приведенный выше гимн самим указанием на единство всего сущего и творящего очевидно тяготеет не к политеизму, а к монизму (пантеизму).

В 82 гимне X мандалы говорится, что воды моря содержали первичный, или изначальный, зародыш, который представляет собой мировое яйцо, плавающее на первобытных водах хаоса и ставшее началом жизни Вселенной. Из этого зародыша появляется бог Вишвакарман — перворожденный Вселенной, творец и создатель мира, кто «один-единственный дает имена богам».

Гимны символически описывают процесс происхождения мира, начало бытия, однако не объясняют причины, по которой начался сам процесс становления. В то же время указание на внутренний жар («тапас») и заложенные в хаосе семена наводят на мысль о своеобразном внутреннем потенциале, стремящемся к развертыванию (эманации). Таким образом, **творческая энергия (тапас)**, основанная на внутренней неустойчивости, благодаря которой происходит дальнейшее бесконечное становление мира, **изначально присуща всякому бытию. И мир представляется закономерным развитием бога.**

¹ Подробнее о понятии *тапас* см. ниже, в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

Другим важным текстом, проливающим свет на космологические представления древних индийцев, является так называемая **Пуруша-сукта** (Ригведа X, 90). В ней говорится, что боги являются создателями мира, а материал, из которого был создан мир, — это тело великого **Пуруши**. Пуруша описывается как космический «тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий» гигант. Пуруша — это вся Вселенная, «которая была и которая будет», он также властвует над бессмертием, которое возможно благодаря некой особой пище. Акт творения мира рассматривается как жертвоприношение, в котором Пуруша является жертвой. Из частей его тела возникают земля, небо, Солнце, Луна, растения и животные, люди и, наконец, социальные сословия (**варны**), ритуальные предметы, а также и сами гимны.

Поскольку в Ригведе говорится о том, что Пуруша и есть вся Вселенная во всей ее временной и пространственной протяженности, то в таком случае Пуруша становится не только жертвой, но и тем, кто эту жертву приносит, то есть Вселенским первоначалом, а все остальные боги — лишь его частные проявления.

Как видно из данного мифа, уже в поздних суктах **жертва** **начинает осмысляться не как форма взаимоотношений между божествами и людьми, а как самодостаточный акт, дающий результат в силу правильности совершенного действия.**

Этико-социальное учение Вед

Одной из фундаментальных этических ведических категорий является понятие *риты*. **Рита́** (санскр. ṛtá — букв. «порядок вещей») — это **мировой закон**, которому подчиняются не только люди, но и боги. Именно *рита*, которую называют также сущностью всех вещей, регламентирует нравственное поведение человека, на ней основываются все моральные нормы. По всей видимости, понятие *риты* стало впоследствии своеобразным фундаментом для возникновения более позднего понятия **мирового закона** — **дхармы**¹.

¹ Подробнее о *дхарме* см. ниже, в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

Соответственно, человек, выполняющий свое предназначение, следующий своему призванию, — это праведный человек, поскольку его жизнь является отражением мирового закона — *риты*.

Набор нравственных принципов в ведической религии весьма ограничен и незамысловат. В отношении богов необходимо проявлять почтение и благоговение, которые состоят в регулярной молитве, а также внимательном соблюдении ритуалов.

В отношении людей надлежит поступать добродетельно. В Ригведе находим гимны, в которых говорится о необходимости делиться с бедными, помогать нуждающимся, проявлять щедрость. Правда, эти качества ценны не сами по себе, но имеют для человека вполне прагматические последствия, ведь так человек «на будущее приобретет друга»¹.

Первым принципом должного отношения к людям является гостеприимство, понимаемое как приветливость и милосердие:

У дающего не иссякает богатство,
А не дающий не находит сочувствующего.
Кто, имея еду для бедного, жаждущего пищи,
Убогого, пришедшего (просить),
Делает душу камнем, хотя был расположен (к нему) раньше,
Тот не находит сочувствующего.

(Ригведа X, 117)

К осуждаемым порокам относятся колдовство, обольщение (обман), прелюбодеяние, а также азартные игры².

В текстах Вед мы можем увидеть и зачатки аскетических учений. Первое явное упоминание о существовании мудрецов-аскетов, достигающих своими усилиями соединения с богами, находим в Ригведе. При этом внешнее проявление этого единства предстанет перед внешним наблюдателем в форме экстаза, что трактуется как вхождение бога в человека³.

Отдельным и весьма специфическим элементом ведической этики является его социальное учение. В Ригведе, в частности, в 90 гимне X мандалы, известном как Пуруша-сукта, упоминают-

¹ Ригведа X, 117.

² См.: Ригведа IV, 5; VII, 104.

³ См.: Ригведа X, 136.

ся четыре класса, существовавшие на тот момент в арийском обществе.

Вероятно, происхождение данных социальных групп напрямую обусловлено историческими обстоятельствами. Пришедшие с севера индоевропейские племена отличались от автохтонных народов не только языком, культурой или религиозными представлениями, но и внешностью: чертами лица, цветом кожи и строением тела.

Считается, что деление арийского общества на страты, члены которых выполняли определенные общественно значимые функции, — явление довольно позднее. Термин «*вайшья*» изначально относился ко всему арийскому обществу в целом, то есть был неким синонимом современных понятий «нация», «народ», «общество». Впоследствии он закрепился за группой свободных людей, выполнявших в социуме роль производителей: торговцев, ремесленников и свободных крестьян. В ранний же период каждый ариец одновременно и являлся воином, и выполнял функции жреца, и был скотоводом, и трудился на земле.

Деление общества на варны и касты (более мелкие социальные группы) получило историческую фиксацию благодаря религиозному обоснованию, произведенному в последующие эпохи религиозно-культурного развития Индии¹.

¹ См. ниже, в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

II. Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад

Хронологические границы брахманической религии. Варновое деление общества

Религию, пришедшую в Древней Индии на смену ведической, принято называть **брахманизмом**¹.

Долгое время в науке господствовало мнение, что хронологические рамки становления и развития данного религиозного явления определяются 1200–800 годами до н. э.²

Принимая предложенные временные границы, отметим, что некоторые тексты, относящиеся к данной традиции, явно принадлежат более позднему времени: к 300-м годам до н. э. и даже позднее³. Иначе говоря, указанные хронологические рамки носят прежде всего технический и во многом условный характер.

Осев в пределах северной части Индостана, арии заимствовали у окружающих племен многие элементы культуры, организации быта и мировоззрения. На протяжении веков происходила взаимная интеграция обычаев и верований, корректировался пантеон, менялась значимость тех или иных божеств, их место в культе, структурировался и разрастался ритуал. Со временем ритуал стал

¹ Термины «ведическая религия», «брахманизм» и «индуизм» обозначают разные явления в религиозной жизни Древней Индии. Однако эти явления не имеют отчетливых временных границ. Сегодня не существует однозначного ответа на вопрос, когда одно религиозное явление уступает место другому. Протицируем мнение по данному вопросу одного из современных авторитетных исследователей-индологов: «Эта терминология расплывчата. “Брахманизмом” мы называем религию, которая опирается на Веду, рассматриваемую как “Откровение”, Шрути, и которая добавляет к ней тексты, образующие “Традицию”, Смрити. Индуизм второго периода, проявляющийся прежде всего в эпосе, не порывает с этими авторитетными источниками, но несколько о них забывает и, опираясь на другие тексты, в частности на пураны, дает иное направление теологии и ритуалу. Тем не менее брахманизм продолжает оставаться ортодоксальным ядром индуизма» (*Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии. М., 2005. С. 120*).

² См., например: *Hans Conrad Ernst Zacharias. Studies on Hinduism. Book II. Brahmanism. J. M. Press, St. Joseph's Apostolic seminary, Alwaye, 1946. P. 17.*

³ См.: *Радхикришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 116.*

настолько сложным, что для его проведения и тем более понимания требовались специальные знания, фактически — особое образование. Получение такого образования было возможно только в том случае, если человек родился в семье, занимавшей жреческие позиции.

Указанные обстоятельства привели к появлению в обществе особого сословия, класса людей, чья жизнь была посвящена сохранению и передаче сакрального знания, а также выполнению ритуалов как общественно значимых, так и частных. Этот класс людей получил особое наименование — **брахманы**.

Как говорилось в предыдущей главе, деление общества на страты присутствовало уже в ведийский период. По крайней мере четыре **варны** (санскр. *varṇ* — «качество») упоминается в известном гимне Ригведы — Пуруша-сукте (Ригведа X, 90). В более позднюю эпоху усложнения ритуала, требовавшего особых знаний и умений от своего совершителя, внутри общества сформировался особый класс людей — **пурохитов** (санскр. *purōhita* — «сидящий впереди»). На базе этой социальной группы возникла впоследствии варна **брахманов** (санскр. *brahman* — «ритуал», «богослужение»)¹ — профессиональных жрецов, поэтов, знатоков священных текстов и ритуалов.

Небезынтересна этимология слова *brahman*. Вероятнее всего, оно происходит от корня *brh* со значением «разбухать», «расти». Существуют разные этому толкования. По одной из версий, брахман означает святую молитву, которая, вырастая, как бы «разбухая», становится реальной действующей в природе силой — силой, меняющей волю богов².

Положение брахмана в социально-экономическом плане было совершенно исключительным. В первую очередь это проявлялось в огромном почете и уважении, которым пользовались брахманы у населения. Ригведа, в частности, предписывает даже царю оказывать должное почитание брахману, ибо:

¹ Подробнее о значениях слова «брахман» и его исторических интерпретациях см.: Бурмистров С. Л. Брахман и история: историко-философские концепции современной веданты. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

² Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. I. М.: Миф, 1993. С. 135.

«Только тот царь живет благополучно в своем доме,
Для того набухает всегда жертвенное питье,
Перед тем сами склоняются племена,
У кого брахман идет впереди».

(Ригведа IV 50, 8)¹

Вместе с тем возвышению и благополучию брахманов в значительной степени способствовало покровительство светской власти, представленной в древнем индийском обществе в виде варны **кшатриев** (санскр. *kṣatriya* — «власть», «господство»). К данной варне относились аристократы, прежде всего цари, удельные князья и родовитые люди.

Все остальные представители общества именовались «народом», то есть **вайшья** (санскр. *vaiśya*).

Изначально принадлежность к той или иной социальной прослойке не закрывала для человека возможность попасть в другую социальную группу, если он обладал соответствующими качествами, талантами и способностями. В одном из текстов Ригведы говорится: «Я — поэт, папа — лекарь, мама возится с мельницей» (IX, 112, 3)². Такая первоначальная гибкость социальной иерархии³ со временем исчезла и уже в эпоху брахманизма переросла в жесткую и закрытую классовую структуру с полным отсутствием системы социальных лифтов.

Четвертый класс населения именовался **шудры** (санскр. *sudra* — «слуга»). Вероятно, его составили представители неиндоевропейских племен, живших на обширных пространствах Индостана к моменту прихода ариев.

Прежде всего это были **дравиды**⁴ — носители угасавшей протоиндийской цивилизации. Дравидийские племена были завоева-

¹ Цит. по: Ригведа. Мандалы I–IV / пер. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999. С. 415.

² Там же. С. 114.

³ Три перечисленные варны соответствуют трем сословиям, которые мы находим практически у всех индоевропейских народов: аристократия, духовенство и простолюдины. В европейском обществе, как древнем, так и средневековом, духовенство, несмотря на всю исключительность своего положения, так и не смогло возвыситься над властным сословием.

⁴ Дравиды не были автохтонным населением Древней Индии. Вероятно, они тоже являлись покорителями Индостана, пришедшими сюда намного раньше ариев. (Подробнее см.: *Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур*. М.: Восточная литература, 2007. С. 86.)

ны, до некоторой степени порабощены и тем самым частично ассимилированы с пришлым индоевропейским населением.

Те автохтонные народности, которые сохранили независимость от белокожих (арийских) завоевателей и не приняли созданную ими социальную структуру, получили название **панчамов** (санскр. *pañcama* — букв. «пятые»). Их участь в позднейшем индийском социуме была незавидной. Панчамы составили самые низы общества, стали изгоями, в частности «неприкасаемыми», то есть людьми, не входящими ни в одно из сословий и ни в одну из четырех варн.

Священные тексты брахманизма

В эту же эпоху наряду с окончательным оформлением варн в X–VI веках до н. э. появляется новый тип текстов — **брахманы** (санскр. *brāhmaṇa*). Тексты возникли, несомненно, в жреческой среде, хранившей ведическую традицию и передававшей ее из поколения в поколение. Неслучайно и название текстов совпадает с наименованием этой варны.

Содержание брахманов соотносится непосредственно с ритуалом. Брахманы являлись дополнением и одновременно комментарием Вед. В них подробно описывался алгоритм совершения жертвоприношений, а также предлагалась мифологическая и символическая трактовка совершаемых действий.

Точное количество текстов данного характера, существовавших в период брахманизма, определить едва ли возможно. До нашего времени дошли далеко не все брахманы, однако даже сохранившиеся дают представление о многочисленности появившихся в данный период произведений. Каждая брахмана дополняет одну из четырех Вед и традиционно соотносится с одной из религиозных школ — **шакх** (санскр. *śākhā* — «ветвь»).

Самым известным из подобных произведений является **Шатапатха-брахмана** (санскр. *śatapathabrāhmaṇa* — букв. «Брахмана тысячи путей»), примыкающая к Яджурведе.

В тесной связи с книгами-брахманами находятся тексты еще одного типа, которые традиционно именуют **араньяки** (санскр.

āraṇyaka — букв. «лесные»). Наименование данных произведений указывает, что они созданы по большей части лесными аскетами и в первую очередь для таких же подвижников, как и они.

Довольно значительная часть араньяков относится к литургической тематике. Вопросы правильного совершения и должного понимания мистической сути жертвоприношений остаются крайне важными для авторов этих текстов. Показательно, что здесь получает развитие концепция внутренней жертвы, приносимой подвижниками.

Следует иметь в виду, что подвижником в определенной период своей жизни (как правило, на склоне лет) мог стать фактически любой представитель трех высших варн. В соответствии с устоявшейся к тому времени традицией в преклонные годы человек мог удалиться от семейных и общественных дел и принять на себя подвиг аскетического делания. Существовали и существуют в измененном виде до сего дня специальные места — «пустыни», предназначенные для своего рода общин отшельников, именовавшихся *ашрамами* (санскр. āśrama — «защита»). В эпоху брахманизма они располагались чаще всего в отдаленных от городов и поселений местах. Как правило, поселение там человека не означало необратимого изменения стиля его жизни, однако считалось делом похвальным и достойным подражания.

Наиболее интересный в отношении метафизических представлений пример являет **Айтерея-араньяка**¹. Текст содержит размышления относительно начала бытия Вселенной, а также о природе человека и его месте в Универсуме.

Непосредственным продолжением и восполнением араньяков стали **упанишады** (санскр. upaniṣad — букв. «сидеть возле»). Этот ряд книг, восходящих к тому же периоду, завершает собой корпус священных текстов *шрути*.

Название «упанишады» содержит в себе отсылку к способу их изложения. «Сидеть возле» (или по другому варианту — «сидеть у ног») означает внимательно слушать слова старшего, поучающего. Таким образом, формой упанишад является, как правило, пе-

¹ См. перевод наиболее значимых отрывков из Айтерея-араньяки в сборнике: Древнеиндийская философия. Начальный период: переводы с санскрита. М.: Соцэкгиз, 1963.

редача беседы или диалога между младшим и старшим. Ими могут быть учитель и ученик, отец и сын, муж и жена, властитель и подданный. В древности синонимом термина «упанишады» являлся термин «веданты» (санскр. *vedānta* — букв. «завершение Вед»).

Внутри каждого текста упанишад, а равно и их группы, отсутствует строгая системная организация. Основная задача упанишад состоит не в последовательном и дифференцированном изложении стройного учения, а в погружении читателя в атмосферу брахманической религиозности.

Общее число упанишад превышает 200. Самыми авторитетными считаются 108 из них. Время их составления — от VIII века до н. э. (ранние)¹ до I века н. э. (поздние).

Наиболее известные из них следующие:

— Брихадараньяка, Чхандогья, Тайттирия, Айтарея, Каушитаки, Кена (самые древние, относящиеся к так называемой древней прозе);

— Иша, Катха, Мундака и Шветашватара («Стихи упанишад»);

— Прашна и Майтраяни («Более поздняя проза»).

Все они (за исключением Майтраяни) называются классическими упанишадами.

Разграничение указанных выше групп текстов (брахманы, араньяки, упанишады) носит во многом условный характер и основывается на традиции, отразившейся, в частности, в наименованиях текстов. Едва ли возможно по содержанию и времени происхождения с точностью определить, к какой именно части корпуса священных книг относится тот или иной текст, входящий в круг литературных произведений, примыкающих к *самхитам*².

¹ «Общепринятой датой для ранних упанишад являются 1000–3000 гг. до н. э. Некоторые из более поздних упанишад, к которым имеются комментарии Шанкары, — послебуддистского происхождения и относятся приблизительно к 400-м или 300-м годам до н. э.» (*Радхикришнан* С. Индийская философия: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 116).

² Как справедливо указывает отечественный исследователь-индолог В. С. Семенцов, «сложность и неоднородность материала при его колоссальном объеме не позволяют установить состав и границы ведийского канона путем прямой классификации текстов» (см.: *Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм*. М.: Наука, 1981. С. 8).

Мировоззренческие особенности брахманизма в области космологии

Изменения в составе пантеона в пору формирования текстов, примыкающих к Ведам, не носили принципиального характера. В книгах, продолжающих самхиты, встречаются те же имена божеств, что и в самих Ведах.

Вместе с тем данные книги предлагают новую интерпретацию текстов Вед. Они творчески развивают терминологию, усвоенную впоследствии различными школами индийской философии (точнее — индийскими учениями в широком смысле этого слова¹), несмотря на радикальные отличия их друг от друга.

Наибольший интерес из всех перечисленных групп представляют упанишады как замечательный образец религиозно-философского поиска.

Что есть сущее?

Основной вопрос, волнующий авторов упанишад, — это вопрос о бытии.

Одна из классических упанишад, примыкающих к Яджурведе, — **Шветашватара-упанишада** (I, 1–2) — непосредственно начинается с вопрошания о том, что есть Истина:

«Возглашатели Брахмана говорят: что причина? Не Брахман ли? Откуда мы появились? Чем мы живем? И что наша опора? О знающие Брахмана! Кто правит нами, живущими то в счастье, то в несчастье? Время, естество, необходимость, случайность, первоначала, лоно, пуруша — должно ли их мыслить как причину? Это сочетание не от существования атмана; атман бессилен [воздействовать на] причины счастья и несчастья?»²

Наиболее оригинальным достижением Упанишад в данном отношении является осмысление понятия **Атман**. Санскритское

¹ Ср. с китайским *цзяо* — «учение».

² Цит. по: Древнеиндийская философия. Начальный период: переводы с санскрита. М.: Соцэкгиз, 1963. С. 249.

*ātman*¹ обычно переводят как «дух», «душа». Данный термин впервые встречается в Ригведе (10, 16, 3), где обозначает жизнь или дыхание как непосредственное ее проявление.

В текстах ведийского канона этот термин обозначал индивидуальное бытие, свободное от случайностей и обусловленностей. Тем не менее религиозные школы — **даршаны** (санскр. darśana — «видение», «восприятие») — по-разному трактовали природу *Атмана*.

Показателен отрывок из Чхандогья-упанишады (VIII, 3–12). Здесь для поиска ответа на данный вопрос читателю предлагается обратиться внутрь самого себя.

В тексте, представляющем собой диалог двух божеств (Праджапати и Индры), приведено принципиально важное рассуждение: **все то, что человек может помыслить о себе, относится к нему как к объекту**. Таким образом, все его свойства и качества могут быть объективированы, то есть могут подлежать рассмотрению со стороны и потому не могут обладать истинным бытием. Истинное бытие всегда субъективно. Оно не может выступать в качестве объекта, ибо в таком случае оно подвергается воздействию, исследованию, «страданию» и уже поэтому стоит ниже того, кто это действие по отношению к нему производит.

Иначе говоря, все, что каким-либо образом связано с моим «я» и может быть рассмотрено со стороны, является относительным, недостоверным и иллюзорным. Следовательно, **истинным бытием обладает только тот, кто обладает абсолютной свободой действий**, необусловленных внешними причинами. Это должен быть подлинный субъект, который не может быть описан предметным образом и даже не может быть назван, поскольку именование есть тоже способ объективирования. Это и есть **Атман** — подлинное «я», рассматриваемое в отрыве от всех его относительных проявлений — это **тот, кто мысль мыслит**. Он обладает по-настоящему автономным бытием, не зависимым в своих действиях ни от каких обстоятельств. Он тот, кто видит сны и может осознавать их: «Тот, кто, блаженствуя, движется во сне, — это Атман, — сказал он. —

¹ Санскритскому *ātman* «дух», «душа» этимологически родственен греческий *ἀτμός* «пар», «испарение».

Это бессмертный, бесстрашный, это **Брахман**» (Чхандогья-упанишада X 8, 1)¹.

Абсолютное, божественное бытие

Упанишады и, в частности, Чхандогья отождествляют подлинное бытие с «я» человека, именуя его **Брахманом**.

Выше говорилось о трех значениях термина *брахман* в ведической литературе: богослужение, жрец и текст. В упанишадах он наделяется предельно абстрактным смыслом, обозначая абсолютную божественную реальность, обладающую полнотой бытия, и вместе с тем источник и даже питателя всего сущего.

Показательно, что человеческое «я» отождествляется в цитированном выше отрывке из Чхандогья-упанишады с этой божественной реальностью. Данное отождествление буквально понималось не всеми даршанами, и именно вопрос о соотношении Атмана и Брахмана был принципиальным в дискуссиях школ о сути бытия.

Каковы при этом свойства самого Брахмана, сказать определенно трудно, поскольку тексты ведийского канона не дают прямого и ясного ответа на этот вопрос. Тем не менее в упанишадах и араньяках содержатся указания на некоторые качества этого предмета: *сам* (*sat*), *чит* (*cit*) и *ананда* (*ānanda*), то есть **бытие, сознание и блаженство**.

Итак, Брахман, безусловно, воспринимается как Абсолют, Бог в высшем понимании этого слова, Источник всякого бытия и Питатель всего сущего. С этим тезисом соглашались все традиционные школы брахманизма. Однако упоминающие о Брахмане тексты ведийского канона говорят о нем чаще всего в апофатических категориях: он вне времени и вне пространства, у него нет образа, он невидим и неслышим.

Бытие Брахмана невозможно уподобить ничему в мире. Он вечен и чужд всякой деятельности. Религиозно-философские школы расходились во мнениях относительно того, является ли брахман личностью и, соответственно, обладает ли сознанием

¹ Цит. по: Упанишады: в 3 кн. Кн. 3 / пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. С. 139.

и чувствами, несмотря даже на тот факт, что *cit* («сознание») определяется в качестве одного из его атрибутов.

Все, что обладает бытием, причастно Брахману, его природе, однако в отличие от него является временным. Весь мир создается и разрушается в циклическом порядке. При этом возникновение и становление космоса понимается как день Брахмана, а угасание и уничтожение всего существующего — ночью Брахмана¹.

Бог, человек, мир

С учетом сказанного становится очевидным, что древнеиндийскую религиозную мысль наряду с ключевым для нее вопросом о соотношении Брахмана и Атмана занимал не менее принципиальный вопрос о соотношении Брахмана и всей Вселенной. Каждая из даршан предлагала свой ответ.

В цитированной выше Чхандогья-упанишаде (VI 12, 1–3) читаем описание следующего разговора учителя Уддалаки с учеником Шветакету:

- Принеси сюда плод ньягродхи.
- Вот он, почтенный.
- Разломи его.
- Он разломан, почтенный.
- Что ты видишь в нем?
- Эти маленькие семена, почтенный.
- Разломи же одно из них.
- Оно разломано, почтенный.
- Что ты видишь в нем?
- Ничего, почтенный.
- Поистине, дорогой, вот — тонкая сущность, которую ты не воспринимаешь; поистине, дорогой, благодаря этой тонкой сущности существует эта большая ньягродха. Верь этому, дорогой. И эта тонкая сущность — основа всего существующего. То — действительное, то — Атман. **Ты — одно**

¹ См.: понятие «кальпа» в подгл. «Современный индуизм».

с тем [«*tat tvam asi*» — букв. «ты еси то». — Примеч. и выдел. прот. О. К.]¹.

В следующей главе (VI 13, 1–3) говорится, что Уддалака приказал Шветакету положить соль в воду и прийти к нему утром. Когда Шветакету пришел, Уддалака попросил его принести ту соль, которую он вчера положил в воду, но Шветакету не нашел соли, так как она растворилась. Тогда Уддалака сказал:

- Попробуй-ка эту воду сверху — какая она?
- Соленая.
- Попробуй со дна — какая она?
- Соленая.
- Попробуй с середины — какая она?..
- Она все время одинакова.

Отец сказал ему: «Поистине, дорогой, ты не воспринимаешь здесь Сущего, но здесь оно есть. И эта тонкая сущность — основа всего существующего. То — действительное, то — Атман, то — это ты, о Шветакету»².

Как можно увидеть, в приведенных отрывках Брахман отождествляется не только с Атманом, но и с истинной природой всего мира.

Ключевые понятия

Необходимость толкования Вед породила не только огромное количество текстов, примыкающих к *самхитам*, но и способствовала разработке терминологии. Этим активно занимались религиозно-философские школы. В них происходит формирование базовых для всей последующей индийской религиозной мысли категорий, без уяснения которых невозможно понять ни тексты брахманического канона, ни учение современного индуизма.

Все традиционные брахманистские школы признавали трагичность человеческого бытия в его наличном состоянии, как, впрочем, и всего, что принадлежит к этому миру. Эта трагичность

¹ Цит. по: Упанишады: в 3 кн. Кн. 3 / пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. С. 116.

² Там же. С. 116–117.

обусловлена страданиями, которыми исполнен наш мир, а также постоянным перерождением личности в разных телах и различных местах. Представление о цикле перерождений и смертей описывается термином **сансара/самсара** (санскр. saṃsāra — «блуждание», «странствование»). Существуют яркие и запоминающиеся образы, демонстрирующие отношение к этому феномену: «колесо сансары», «сети сансары». Первый образ указывает на цикличность жизни и смертей, которые обречен переживать всякий индивид. Второй образ подчеркивает страдательный характер бытия и указывает на цель, стоящую перед всяким существом: вырваться из пут этой «дурной бесконечности».

Отличительной чертой сансарического бытия является **майя** (санскр. māyā — «видимость», «кажимость») — иллюзорность, призрачность эмпирического мира. Сначала этот термин означал способность богов творить разного рода видения и знамения. Затем он стал выражением неадекватности, ложности восприятия окружающего мира. Традиционно предполагается, что призрачность окружающей реальности обусловлена ложным состоянием сознания, пребыванием в незнании — **авидья** (санскр. avidyā — «неведение»).

При этом внутренним принципом бытия мира является **карма/камма** (от санскр. karma «действие», «труд»)¹. Это вариант закона мировой справедливости, высший принцип мироздания и человеческой жизни, основанный на причинно-следственной зависимости. Доктрина кармы принималась всеми брахманическими школами, однако по-разному осмыслялось ее отношение к Абсолюту — Брахману. Карма властвует даже над богами. Наиболее очевидным образом карма проявляется при реинкарнации (метемпсихозе): заслужившие лучшую участь индивидуумы получают более совершенное тело и лучшее место обитания, и наоборот.

Задача всякого человека состоит в том, чтобы преодолеть эту зависимость и освободиться от оков сансары. Сам же акт обретения этой свободы именуется **мокша**, или **мукти** (санскр. mokṣa — «освобождение»). Различные брахманские школы различным

¹ Ср. с именем одного из божеств ведийского пантеона «Вишвакарман» (букв. «Вседетель»).

образом интерпретировали состояние, в котором пребывает индивидуальная душа — **джива** (санскр. *jīva*)¹ — после того, как вырвется из цикла перевоплощений. Однако все школы сходились во мнении, что это бытие чуждо страданий, свойственных эмпирическому миру.

Религиозно-философские школы брахманизма

Принципиальное отличие религиозно-философских школ друг от друга коренится в разных представлениях о способах высвобождения из сансары. Иначе говоря, каждая из даршан предлагала свой путь к *мокше* — освобождению, практикуя для достижения этого состояния определенные техники². С завершением эпохи брахманизма даршаны не прекратили свое существование, некоторые из них сохранились и до сего времени, став органичной частью индуизма.

Традиционно все школы классифицировались по их отношению к ведическим текстам и к существованию высшей божественной реальности.

Даршаны, признававшие авторитет Вед и опиравшиеся на их тексты в своих доктринах и религиозной практике, почитались ортодоксальными и относились к группе **астика** (санскр. *āstika* — «существует»).

Те же, которые не признавали авторитета Вед, противопоставляя им свои источники вероучения, и/или отрицали существование духовной реальности, получили наименование **настика** (санскр. *nāstika* — «не существует»)³.

¹ Санскр. *jīva* происходит от *jīvās* «живой» и этимологически родственно греч. βίος, лат. *vīvus*, русск. *живой*.

² Подробнее см.: *Альбедиль М. Ф.* Индуизм: Творящие ритмы. СПб.: Азбука классика — Петербургское востоковедение, 2004. С. 88–91; *Мюллер Ф. М.* Шесть систем индийской философии. М.: Академический проект; Алма Матер, 2009; *Шохин В. К.* Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М.: Восточная литература, 2004.

³ Распределение школ на *астик* и *настик* носило не столько доктринальный, сколько социокультурный характер. Приведем суждение на эту тему одного из современных индологов: «Что же касается астик и настиков, то буквальная трактовка этих наименований — “те, кто считает, что есть” и “те, кто считает, что нет” — совершенно корректно противопоставляет друг другу два класса мыслителей как “утвердителей” и “отрицателей”, но сама по себе

Некоторые неортодоксальные учения (например, сикхизм, не признающий Вед в качестве источника учения) возникли гораздо позже описываемой эпохи, однако указанные выше формальные критерии позволяют отнести их к настической группе.

К неортодоксальным школам относится и атеистическое по своей сути учение **локаята** (санскр. lokāyata) и его более поздний вариант **чарвака** (санскр. cārvāka); а также отрицавшие авторитет Вед **буддизм**¹ и **джайнизм**².

В свою очередь школы *астики* условно можно разделить на те, что опирались в своем учении исключительно на тексты Вед, и те, что указывали дополнительные источники доктрин.

Кроме того, в группе *даршан*, основывающихся только на ведическом наследии, принято различать те, которые были больше заняты исследованием самих ритуалов, и те, что акцентировали внимание на символическом и метафизическом значении текстов Вед.

Отношение *даршан* друг к другу можно видеть на приведенной ниже схеме.

Ортодоксальные даршаны занимались трактовкой ключевых вопросов: соотношения божества, мира и человека, а также способов освобождения от власти *сансары*.

Характеристика шести ортодоксальных даршан

Всего существовало шесть ортодоксальных даршан:

- **санкхья**;
- **йога**;
- **ньяя**;

не позволяет решить, что, собственно, одними утверждается, а другими отрицается. <...> Астики и настики были прежде всего теми, кто утверждал и, соответственно, отрицал авторитет текстов Ведийского корпуса и традиционную дхарму, основывающуюся на принципе распределения обязанностей по стадиям жизни и принадлежности к варнам (варна-ашрама-дхарма), и уже как следствие этого принимал либо не принимал те или иные мировоззренческие ценности» (*Шохин В. К.* Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М.: Восточная литература, 2004. С. 89).

¹ См. гл. «Буддизм».

² Джайнизм (санскр. jāina от jina — букв. «победитель») — религия, основателем которой считается Вардхамана или Джина Махавира (VI в. до н. э.). Учение принимает концепцию сансары, утверждая, что души-дживы пребывают в телах живых существ. Освобождение (мокша) мыслится как приобщение к божественному сознанию, а путь к его достижению лежит через суровую аскезу.



- вайшешика;
- веданта;
- миманса.

Санкхья (санскр. *saṃkhya* — «перечисление», «счисление») — даршана весьма влиятельная и популярная в древности, но все же прекратившая свое существование к XV веку н. э. Школа проповедовала концепцию онтологического дуализма и выделяла два вечных начала или две субстанции: **праkriti** (санскр. *prakṛti* — «причина», «материя») — изначальное вещество, материя, из которой состоит эмпирическая Вселенная; и **пуруша** (санскр. *puṛuṣa* — «человек», «мужчина», «дух») — необъективируемая индивидуальность, противопоставляемая материи.

Эти субстанции разнородны и противоположны. Изменения во взаимоотношениях *праkriti* и *пуруши* приводят к тому,

что эти первоначала начинают притягиваться друг к другу, порождая множество существ. Это и есть начало вращения колеса сансары.

Для того чтобы достичь освобождения, человеку необходимо осознать принципиальную разнородность духовного и вещественного начал посредством усвоения доктрин *санкхьи*.

Йога (санскр. *yoga*)¹ — другая ортодоксальная даршана, близкая в мировоззренческих установках к санкхье и заимствовавшая у нее ряд положений своего учения.

Даршана предложила новое осмысление ведического термина *прана* (санскр. *prāṇa*), который до этого понимался как «жизнь» или «дыхание». В учении йоги термин был наделен несколько иным значением. Здесь он означал нематериальную жизненную энергию, дух, оживотворяющий материю.

Йога занималась изучением вопросов психологии, а также разработкой психотехники, ведущей к освобождению через восемь стадий совершенствования. В частности, ее адептами была создана целая система дыхательных упражнений и особой гимнастики, использующей статические позы, что должно способствовать постепенному отрешению духовного начала от телесного (на чем настаивала и *санкхья*) на пути к освобождению от уз сансары.

¹ *Yoga* имеет в санскрите несколько значений: в частности, «упряжка (лошадей)», «сбруя»; «волшебство»; «связь», «взаимообусловленность».

Слово *yoga* является однокоренным слову *juga* — «иго», «ярмо». Тот же индоевропейский корень находим в греч. ζυγόν, лат. *iugum*, нем. *Joch*, англ. *yoke*, русск. *иго*.

Известный отечественный лингвист и автор «Санскритско-русского словаря» В. А. Кочергина, комментируя значение слова *yoga*, указывает на то, что посредством особых действий и упражнений практикующий йогу надеется обрести сверхъестественные силы и способность соединиться, слиться с божеством. (См.: *Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь* / под ред. В. И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А. А. Зализняка. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Русский язык, 1987.)

Вместе с тем профессор Е. А. Торчинов считает подобную точку зрения ошибочной: «Обычно слово “йога” (кстати, по одной из версий слово “религия” также означает “связь”) интерпретируется как связь человеческого духа с Абсолютом, единение души и Бога. Это совершенно неправильно, тем более что даже йога Патанджали никакого такого соединения не предполагает. Корень “юдж”, к которому восходит слово “йога”, означает прежде всего “запрягать коня”; поэтому “йога” скорее всего — связывание воедино, сопряжение чувств, мыслей и психических факторов вообще и их сосредоточение на единственном объекте созерцания». (См.: *Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 253.)

Ньяя (санскр. *nyāya* — «норма», «правило») занималась в основном методологией мышления и разработкой принципов логики. До сего дня в системе традиционного индуистского образования *ньяя* считается одним из базовых предметов наряду с грамматикой. На первый взгляд подобное учение не имеет никакого отношения к религии. Однако это не так.

Ньяя настаивала на реальности бытия мира, который существует независимо от познавательных актов индивида. Но как раз именно потому, что мир существует объективно, возможно его познание. При этом объектами познания являются человеческое «я», разум, тело, чувства, внешние объекты и т. д. Возможность объективного познания порождает необходимость классификации познавательных методов и выработки технологий установления истины. А познание истины и понимается как обретение *мокши*, освобождение от уз незнания.

Вайшешика (санскр. *vaiśeṣika* — «особенный», «выделяющийся») подобно *ньяе* утверждала реальность бытия мира и возможность его адекватного восприятия и познания человеком. Школа различала бытие в его космологическом и рефлексивном аспектах. Даршана признавала атомистическое строение вещества. Со временем произошел синтез двух даршан в виде особого учения — *ньяя-вайшешика*.

Однако классическая *вайшешика* расходилась с *ньяей* в отношении количества методов познания мира, а также в вопросе о категориях реальности, воспринимаемых сознанием. Тем не менее цель жизни человека, предложенная этой даршаной, была такой же — достичь освобождения.

Миманса (санскр. *mīmāṃsā* — «исследование»), или **пурва-миманса** (букв. «первое исследование»), — даршана, предложившая метафизическую трактовку ведических обрядов.

Школа занималась систематизацией и объяснением сути ритуалов, а также их символическим толкованием. Это имело важнейшее значение в контексте богослужебной практики, включавшей в себя огромное число священнодействий.

Веданта (санскр. vedānta — букв. «завершение Вед») — одна из самых известных и значимых даршан, учение которой основывалась непосредственно на текстах упанишад.

Исторически веданта оформилась в виде трех направлений:

— **адвайта** (санскр. advaita — «недвойственная»);

— **вишишта-двайта** (санскр. viśiṣṭādvaita — «ограниченно/частично двойственная»);

— **двайта** (санскр. dvaita — «двойственная»).

Все эти направления существуют и донныне.

Главные темы, интересовавшие последователей *веданты*, были весьма умозрительны: соотношение Брахмана и единичного человеческого «я», человека и мира, а также осмысление различных путей освобождения от тягот бытия. Со временем *веданта* поглотила *санкхью* и *йогу* и приобрела доминирующее значение в религиозной жизни Индии¹. Она оказала **огромное влияние на формирование современного индуизма** и потому о ней будет сказано отдельно чуть ниже.

Место и значение ритуала брахманической религии

Основные ритуальные практики

Закрепление в общественном сознании жесткой классовой структуры, а также появление специфического типа текстов-брахманов стали явным свидетельством того, что древняя ритуалистическая практика выходит на новый этап своего развития.

Большинство обрядов, совершавшихся в брахманский период, известны по их упоминанию в *самхитах*. Основные изменения в совершении обрядов затронули сферу толкования и организации ритуала.

Остановимся на ключевых для брахманского богослужения обрядах. Все их условно можно разделить на бытовые, частные (санскр. gr̥hya) и торжественные, публичные (санскр. śrauta).

¹ Примерно с XIII века н. э.

Бытовые, частные ритуалы

К ним следует отнести так называемые **санскары** (санскр. *saṃskāra*) — обряды, фиксирующие новый статус человека. Эти обряды соотносились с важнейшими событиями в жизни индивида. Всего насчитывается 16 санскар. Например, при рождении ребенка совершался обряд *джатакарман* (санскр. *jātakarman*); во взрослое сообщество юношу вводил обряд *упанаяна* (санскр. *upaṇayana*); с заключением брака были связаны ритуалы *вивахи* (санскр. *vivāha*); когда человек умирал, проводились церемонии *антьешти* (санскр. *antyeṣṭi*). В *современном индуизме, который исторически наследовал брахманизму, санскары играют весьма важную роль.*

Наиболее интересным из всех перечисленных *санскар* является ритуал *упанаяна* («посвящение») — обряд инициации, вводивший молодого человека в число членов одной из трех высших варн. Прохождение этого ритуала делало человека **«дважды рожденным»** (санскр. *dvija*), то есть рожденным заново. Совершающий посвящение брахман почитался как подлинный отец, породивший юношу в духовном отношении через приобщение к взрослым членам общества и сделавший его полноправным участником религиозной жизни. Церемония была весьма длительной, сложной и часто проходила несколько дней. Ритуальные действия предполагали среди прочего возложение руки брахмана на плечо неофита, очистительные церемонии, пострижение волос, препоясывание его специальным шнуром и чтение им отрывка из Вед.

Торжественные ритуалы

Торжественные ритуалы довольно многообразны, но все они связаны с жертвоприношениями — **яджна** (санскр. *yajña*).

Наиболее оригинальным из всех ритуалов являются жертвоприношения **сомы**, свойственные, как отмечает Мирча Элиаде¹, исключительно ведической религии. В нем участвуют четыре класса жрецов. Каждый из них выполняет свою особую роль и использует гимны определенной Веды из трех первых «старших»

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. 1. М.: Академический проект, 2008. С. 269.

самхит. Роли жрецов в едином ритуале распределяются следующим образом¹:

1. Певцы во главе с регентом-жрецом (*удгатар*) исполняют особого рода песнопения (*саман*).

2. Каждый куплет песнопений сопровождается громким чтением гимнов (*ричи*); чтение совершает жрец-*хотар*.

3. Параллельно с пением и чтением вслух другой жрец (*адхварью*) выполняет различные действия (доит корову, готовит приношение и т. д.). Эти действия сопровождаются произнесением вполголоса специальных «жертвенных формул» (*яджус*). В некоторых случаях жрец *адхварью* доверяет произнесение отдельных формул кому-либо из участников жертвоприношения. В первую очередь таким доверенным лицом оказывается «заказчик» ритуала (*яджамана*), которому отводится в церемонии довольно активная роль.

4. За церемонией молча наблюдает особый жрец (*брахман*). Он может вмешаться в ход *сомы*, если кто-либо из ее участников совершает ошибку, поскольку, согласно ведийским текстам, малейшая ошибка в священнодействиях может повлечь неприятные для заказчика последствия. В связи с этим особую важность приобретает роль *брахмана*, знающего заклинания, способные «исцелить» жертвоприношение и сделать его действительным.

Самым простым по своей структуре ритуалом-яджной является *агнихотра* (санскр. *agnihotra* — букв. «жертва огню»), весьма распространенная до сего дня. Она описывается, в частности, в Шатапатха-брахмане (XI, 6). Агнихотра представляет собой жертвоприношение, состоящее в возлиянии коровьего молока на жертвенный огонь, поддерживаемый домохозяином. Может совершаться утром и вечером.

Обряд сооружения алтаря Агни

Еще один знаковый обряд эпохи брахманизма, впоследствии сошедший почти на «нет», это *агничаяна* (санскр. *agnicayana* — букв. «возведение алтаря огня») — сооружение алтаря Агни

¹ См.: Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.: Наука, 1981. С. 10–11.

из 10 800 специально приготовленных для этого кирпичей, уложенных в форме птицы. В определенное время на алтарь восходил сам жертвователь, что, вероятно, должно было быть зримым выражением его преображения и духовного вознесения в горный мир. Описание этого ритуала содержится в Яджурведе (XIX–VIII), а также в Шатапатха-брахмане (VI–X).

Интересную особенность данной церемонии отмечает современный французский востоковед Шарль Маламуд: «У основания алтаря должны быть положены головы пяти ритуальных жертв: человека, лошади, быка, барана и козла. А что происходит с туловищами этих жертв? Их бросают в ту самую воду, которую примешают к земле, чтобы получить глину для изготовления кирпичей»¹.

Обряд агничаяна демонстрирует нам пример особого отношения к жертве. Алтарь, являясь одновременно образом мира и человечества, совершающего жертвоприношение, сам создан из жертвы, а точнее — из нескольких кровавых жертв, одна из которых — человеческая. Эта особенность указывает на **космологическую и даже космогоническую природу данного обряда**, ибо его целью является воссоздание самого акта творения мира и участие в этом акте, совершенном некогда богами также посредством жертвы (ср. миф о Пуруше).

Ритуальное сотворение мира: ашвамедха и пурушамедха

Отдельно следует отметить еще два космогонических ритуала — *ашвамедха* и *пурушамедха*.

Ашвамедха (санскр. *aśvamedhá* — букв. «жертвоприношение коня») была крайне сложным ритуальным комплексом, описать который детально представляется весьма затруднительным ввиду множества деликатных подробностей. Поэтому охарактеризуем лишь основные моменты.

В качестве жертвы избирался жеребец зрелого возраста, вероятно, боевой скакун. Его подвергали ритуальному очищению посредством окропления водой и произнесения ему на ухо священных мантр. Затем на протяжении целого года животное паслось на сво-

¹ Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии. М., 2005. С. 82.

боде под присмотром юношей благородного происхождения. Юноши внимательно следили за его безопасностью и не подпускали его к кобылицам, а также к водоемам, где бы конь мог искупаться.

В это время конь мог двигаться в любом направлении. Сопровождавшая его аристократическая стража из молодых людей и опытных царедворцев следовала за ним. Если жеребец пересекал границы царства и вступал в пределы другого государства, следившие за ним стражники требовали от местного государя признать вассальную зависимость от своего господина. Если тот, к кому обращено было это требование, отказывался признать власть над собой, происходило сражение. По результатам сражения победивший получал во владение землю противника.

По завершении годового периода наступал собственно сам ритуал, длившийся три дня. В это время выполнялся ряд последовательных действий: конь подводился к кобылицам, его впрягали в колесницу, заводили в воду и совершали омовение. Царицы смазывали его топленным маслом, вплетали ему в волосы хвоста и гривы украшения, после чего брахман кормил его зерном.

Затем жеребец привязывался к жертвенному столбу. Поодаль привязывали других жертвенных животных двух категорий: домашних и диких. Домашних при проведении следующих частей ритуала приносили в жертву, а диких отпускали. Показательно, что среди вторых присутствовал и человек.

После того как избранные для ритуала животные были приготовлены, коня убивали посредством удушения. Старшая жена царя в это время призывала других цариц к милосердию. Жены царя обходили тело скакуна с пением мантр. После чего старшая жена царя оставалась на ночь с трупом коня, а остальные жены подвергали ее ритуальному поношению скверными словами¹.

Наутро брахманы совершали торжественную встречу старшей царицы при пении гимнов, призванных очистить ее от скверны, возведенной на нее ругательствами.

¹ Ритуальное поношение, сквернословие должно было символизировать возвращение к истокам мироздания, когда мир находился в состоянии хаоса и никаких норм еще не существовало. Подобное значение обрядового поругания становится очевидным именно в контексте церемонии, воспроизводящей акт сотворения Вселенной.

Затем три царицы втыкали в тело жеребца золотые, серебряные и медные иглы, размечая таким образом пути грядущего расчленения туши. Затем в соответствии с намеченными линиями тело рассекалось на куски, которые возлагались на жертвенный огонь и таким образом преподносились в дар различным богам.

В завершение *яджны* часть добычи, полученной в результате годового странствования коня, передавалась брахманам в качестве вознаграждения.

Жертвоприношение коня — ритуал, имевший широкое распространение не только в Индии, но и у других индоевропейских народов¹. Весь описанный обряд с убедительностью свидетельствует о его **космогоническом значении**. Конь, несомненно, является собой «одновременно и Праджапати, творца мира, и самого жертвующего (в данном случае царя), и солнце»².

Совершение обряда должно было утвердить власть царя, расширить пределы его владений, напитать мистической силой его самого и весь народ. Данный обряд показывает нам еще один ритуальный способ соучастия в творении мира, воссоздании его вновь насыщенным жизненными силами.

Космогонический, универсальный и даже вселенский характер данной *яджны* напрямую утверждается в Шатапатхе-брахмане. «На самом деле ашвамедха — это все» (XIII 4, 2, 17), — говорится в священном тексте³.

Пурушамедха (санскр. *puṛuṣamedha* — букв. «жертвоприношение человека») имела еще более ярко выраженное космогоническое содержание. Само наименование ритуала отсылает нас к мифу о человекоподобном гиганте — Пуруше, принесением в жертву которого и был создан мир.

Описанные выше священные ритуалы демонстрируют нам, что отношение к обрядам в эпоху брахманизма значительно изменилось. Ритуалы стали рассматриваться не как способ умиловления богов, установления с ними особых отношений, а как метод

¹ См.: Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva*, «конь» // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 171–220.

² Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии. М., 2005. С. 119.

³ Цит. по: Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. 1. М.: Академический проект, 2008. С. 272.

стяжания мистической и магической силы. И даже уникальные способности самих богов объяснялись их постоянными упражнениями в ритуалах-жертвоприношениях.

Аскетическая практика в брахманизме

Универсализация категории «жертва», то есть придание ей значения источника силы и жизни, привела, среди прочего, к формированию представления о возможности ее неритуального характера. Иначе говоря, жертвоприношение стало мыслиться и во внеобрядовом контексте. Возникло убеждение в том, что каждый человек способен своими душевными и телесными усилиями сотворить личное жертвоприношение, не уступающее по значимости ритуальному.

Это было тем более актуально, что монополизация литургической жизни брахманами существенно ограничивала возможность упражнения в жертвоприношениях у представителей иных варн. Да и сами брахманы в силу объективных причин далеко не всегда имели возможность участвовать в высших ритуалах вроде *агничаяны* или *ашвамедхи*, поскольку церемонии проводились нечасто и в совершенно исключительных случаях.

В эпоху брахманизма происходит активное религиозное осмысление понятия «**тапас**» (санскр. *tapas* — «жар») как внутреннего огня, порожденного аскетическими усилиями. Психофизические упражнения, требовавшие напряжения всех сил, полагались необходимыми для выработки внутреннего тепла, горения, почтившегося важным итогом практики самоистязания. Этот внутренний огонь, жар, вероятно, ассоциировался с огнем жертвенника, употребляемым для сожжения жертвы, а через него и с космогоническим актом изначального жертвоприношения Пуруши.

Как пишет Е. А. Торчинов, «слово “*тапас*” означает тепло, но не всякое тепло, а тепло птицы¹, высиживающей птенцов, и поэтому связанное с затратами энергии. Древние индийцы считали, что птица от высиживания яиц худеет. По аналогии это слово стало использоваться для обозначения аскезы, подвижничества,

¹ Ср. с символикой жертвенника в ритуале *агничаяны*.

однако не утратило и своей энергетической коннотации. Так, в Ведах *тапас* рассматривается как космологический принцип универсальной энергии, превосходящий по своему значению богов и все миры вселенной»¹.

Подобная концепция действительно находит свое яркое подтверждение в текстах Вед. В Ригведе (X, 129), в частности, читаем о начале мира²:

«Вначале тьма была сокрыта тьмою,
Все это [было] неразлично, текуче.
От великого *тапаса* [выдел. *прот. О. К.*] зародилось Единое,
Покрытое пустотою.
И началось [тогда] с желания — оно
Было первым семенем мысли».

В Шатапатха-брахмане (VI, 1, 1) эта тема получает дальнейшее развитие³:

«Он [т. е. Праджапати, Творец Вселенной. — *Примеч. прот. О. К.*] пожелал: “Да будет теперь [земля], да родится она!” Он прилагал усилия, предавался тапасу. Приложив усилия, предавшись тапасу, он создал пену. Он знал: “Поистине этот облик — нечто другое. Поистине возрастает он. Я хочу приложить усилия”. Приложив усилия, предавшись тапасу, он создал глину, высохший ил, солончаковую почву, песчаную почву, кремль, скалы, руду, золото, травы, деревья. Этим покрыл он эту землю».

Итак, *тапас*, рожденный напряжением воли аскета, воспринимается как жизненное начало, тождественное по своей природе тому, что лежало в основе мироздания. Таким образом проявляется идея связи и даже внутреннего тождества *творения* (мира) — *жертвоприношения* — *аскезы*.

Формирование в сознании древних индийцев этого религиозного комплекса привело к распространению в обществе жажды

¹ Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 264.

² Цит. по: Древнеиндийская философия. Начальный период: переводы с санскрита. М.: Соцэкгиз, 1963. С. 35.

³ Там же. С. 54.

аскетических подвигов, дарующих мистическую мощь и позволяющую если не сравняться, то по крайней мере уподобиться богам. В лесах и горах появляются **тапасины** — отшельники, подвижники, культивирующие различные йогические способы достижения *тапаса*, а по дорогам бродят **паривраджаки** (санскр. *parivrajaka*, *paribbajaka* — «странники», «пилигримы»).

Возникает аскетическое движение так называемых **шраманов** (санскр. *śramaṇa* от *śram* — «прилагать усилия»). При этом многие из них проповедовали свои мировоззренческие концепции, существенно отличавшиеся от тех, что исповедовали брахманистские школы¹.

Именно в сообществе аскетов, зачастую противопоставлявших себя жесткой брахманской традиции, зарождались новые альтернативные религии. Так, в VI веке до н. э. брахманизму пришлось начать крайне жестокую конкурентную борьбу с новой религией, появившейся в этой оппозиционной атмосфере, — буддизмом. Брахманизму удалось отстоять свои принципиальные позиции, но из этой борьбы он вышел сильно измененным. Это была уже во многом иная религия. Она получила в истории название «**индуизм**».

III. Современный индуизм

Индуизм — ответ на кризис брахманической религии

Кризис и появление новых духовных учителей

Описанный выше период упанишад завершился духовным кризисом. Его появление и разрастание было обусловлено прежде всего причинами внутреннего характера. В период кризиса появляются авторитетные духовные учителя, которых не удовлетворяют прежние религиозные концепции, и они начинают предлагать свои новые идеи. Многие из новоявленных духовных учителей

¹ Подробнее см.: Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

настаивают на радикальном разрыве с многовековой традицией, восходящей непосредственно к Ведам.

Наиболее известным из таких учителей является **Сиддхартха Гаутама** (VI в. до н. э.), вошедший в историю под именем **Будды Шакьямуни** (см. гл. «Буддизм»).

Другим духовным вождем того же времени был **Вардхамана** (VI в. до н. э.). Его впоследствии стали именовать **Джина** (санскр. jīna — букв. «победитель») или **Махавира** (санскр. mahāvīra — букв. «великий герой»). Он заложил основания новой религии — **джайнизма**¹.

Помимо двух названных личностей были и другие видные духовные учителя, бросившие вызов тысячелетнему ведическому и брахманистскому наследию. Но именно последователи Будды Шакьямуни и Джины, невзирая на различные испытания и нередко сложные обстоятельства бытия, до сих пор живут и активно действуют в истории, оказывая немалое влияние на религиозную картину мира.

Индуизм — преемник брахманизма

Пройдя через горнило нелегкой борьбы с новыми движениями, оспаривавшими право на учительство народа, **традиционный брахманизм вынужден был измениться**. Это преобразование позволило ему остаться у духовного кормила Индии, но значительно изменило его, сделало его более гибким и многогранным.

С самого момента своего появления будущая мировая религия — буддизм — была поддержана аристократией, государственной властью ряда индийских царств. Несмотря на этот факт, буддизм не сумел завоевать симпатий общества. Этому препятствовали представители варны брахманов, не желавшие терять свое привилегированное положение. Кроме того, народные низы оставались внутренне чуждыми этому учению, отрицавшему необходимость почитания богов, культ которых расцвел столь пышным цветом в эпоху брахманизма. Еще столетие назад исследователи-индологи хорошо понимали эту взаимосвязь общественного

¹ См. подгл. «Религиозные представления Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

протеста и классовых интересов жречества. Князь Н. С. Трубецкой в своем знаменитом труде «Религии Индии и христианство» прямо указывает: «В реакции этой касты жрецов-брахманов сходилась с настроением широких народных масс, никогда не понимавших “религии без бога” и никогда не перестававших поклоняться богам»¹.

Наступившая после преодоления кризиса, вызванного появлением новых движений, и продолжающаяся до сего дня эпоха религиозной жизни Индии условно может быть названа индуистской эпохой. Эту эпоху можно разделить на несколько периодов²:

1. Эпический, или классический (IV век до н. э. — VI век н. э.);
2. Средневековый (VI–XVIII века);
3. Современный (с XIX века до наших дней).

К IV–VI векам, времени правления династии Гуптов, индуизм одержал решительную победу над остальными религиями и занял господствующее положение в индийском обществе. К XIII веку относится победа над буддизмом, который был фактически полностью вытеснен за пределы Индостана.

В классический период индуизма появляется новый тип текстов — *смрити* (санскр. *smṛti* — букв. «запомненное»)³. Эти тексты не обладают такой степенью сакральности, как книги ведийского канона. Однако они отразили глубинные духовные изменения в религиозной жизни народа. Именно тексты *смрити* в полной мере выражают сам дух индуизма.

Общие характеристики корпуса текстов смрити

Индуизм усвоил от брахманизма благоговейное почитание ведийского канона. Однако внутренние изменения, происходившие в лоне национальной религии, получили отражение именно

¹ Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // Литературная учеба, 1991 г., ноябрь — декабрь. С. 140.

² В основу данного временного деления положена периодизация, заимствованная из следующего издания: Альбедиль М. Ф. Индуизм // Религиоведение: учеб. пособие / научн. ред. А. В. Солдатов. 4-е изд., испр. и доп. СПб.: Лань, 2003. С. 196–200.

³ См. подгл. Религиозно-культурная ситуация в Древней Индии.

в книгах корпуса *смрити*. Книги *смрити* принято противопоставлять текстам «священного писания» (Ведам) — *шрути*. По аналогии с христианской традицией тексты *смрити* принято именовать текстами «предания».

Противопоставление книг *смрити* и *шрути* основывается не столько на времени происхождения, сколько на различии содержания и формы.

Подобно тому как невозможно определить в виде закрытого списка состав православного Предания, крайне непросто определить и объем материалов, входящих в состав *смрити*.

Все тексты *смрити* можно рубрицировать по трем направлениям: *сутры*, *эпос* и *пураны*¹. Охарактеризуем каждое из них.

Сутры (санскр. *sūtra* — букв. «нить»)

Сутры представляют собой сборники сентенций религиозно-философского и этического характера. Наиболее интересным видом сутр являются *дхармасутры* — трактаты, излагающие учение о нравственных неизменных нормах бытия (*дхарме*)².

К сутрам примыкают сочинения, именующиеся *шастры* (санскр. *śāstra* — букв. «призыв»). Это тексты, поясняющие сутры, положившие со временем начало отдельному литературному жанру. Самый известный текст подобного рода — «*Манавадхармашастра*», или «*Законы Ману*»³. Он был составлен в период со II века до н. э. до II века н. э. В этом сочинении излагаются важнейшие правила жизни. Составление законов жизни приписывается легендарному Первопредку всех людей — *Ману*, по имени которого и назван текст.

Кроме того, существуют особые сутры — *веданги* (санскр. *vedāṅga* — букв. «часть Вед»). Они представляют в совокупности корпус трактатов по шести важнейшим в средневековой Индии областям знаний: фонетике, стихотворной метрике, грамматике,

¹ См.: Кнотт К. Индуизм. М.: Весь мир, 2001. С. 33–34.

² *Дхарма* (санскр. *dharma*) содержит в себе корень *dhr* со значением «держатель».

³ Русское издание этого текста: *Законы Ману* / пер. С. Д. Эльмановича, провер. и исправл. Г. И. Ильиным. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.

этимологии, ритуалу, астрономии (и неразрывно связанной с ней астрологии).

Эпосы

«**Махабхарата**» (санскр. mahābhāratam — букв. «Великое сказание о потомках Бхараты»). Наиболее раннее произведение *смити*. Сочинение состоит из 18 книг, написано в период между 500 годом до н. э. и 100 годом н. э. Оно повествует о борьбе сыновей царя Панду — братьев Пандавов — за власть, которой они были лишены своими коварными родственниками Кауравами.

Составной частью Махабхараты является *Бхагавадгита* (санскр. Bhagavad Gītā — букв. «Песнь Господня»). Это ключевой для понимания индуизма текст, оказавший огромное влияние на всю духовную культуру Индии. Произведение излагает диалог между воином Арджуной и «благим господом Кришной», предстающим в образе возничего и являющимся одним из проявлений верховного бога Вишну¹.

В Бхагавадгите сформулирована **концепция трех путей к освобождению от уз сансары**. Указанные пути ведут к одной цели и потому обладают внутренним единством:

- *джняна-марга* (санскр. jñāna mārga — букв. «путь знания»);
- *карма-марга* (санскр. karma mārga — букв. «путь действия»);
- *бхакти-марга* (санскр. bhakti mārga — букв. «путь любви»).

Второй по объему и значению текст после Махабхараты — «**Рамаяна**» (санскр. Rāmāyaṇa — букв. «Путь Рамы»). В основе сюжета этого сочинения, составленного во второй половине I тысячелетия до н. э., — описание деяний царя Рамы. Рама противостоит предводителю демонов Раване, похитившему царскую супругу Ситу. При помощи царя обезьян Ханумана Раме удается освободить свою жену от власти Раваны.

Традиционно Рама воспринимался как воплощение бога Вишну. Его жена Сита — образ богини Лакшми, супруги Вишну, которая может пониматься как его энергия и как его женская ипостась.

¹ О Вишну и его значении в индуизме см. далее.

Пураны (санскр. *ṛigāṇa* — букв. «древняя быль»)

Пураны представляют собой корпус мифологических сказаний о древних событиях, участниками которых являлись различные божества и культурные герои. Количество таких текстов исчисляется десятками. Наиболее авторитетными являются 18 самых больших произведений — так называемая Махапурана (санскр. *Mahāṛigāṇa*). Остальные считаются второстепенными. Время создания этих произведений — 300–900 годы н. э.

В завершение описания ключевых текстов индуистской традиции следует сказать, что именно эпические произведения и пураны вошли в плоть народной жизни. Их персонажи и сюжетные линии стали базовыми образами, запечатленными в сознании представителей всех слоев общества и формирующими основания бытовой индийской культуры.

Индуистский пантеон

Становление индуизма было связано, в частности, с изменением пантеона. Занимавшие исключительное положение в ранневедическую эпоху или период брахманизма объекты поклонения со временем были вытеснены из активной ритуальной жизни. Одновременно происходит слияние образов различных божеств. На первый план выходят и новые персонажи, не игравшие прежде сколь-либо заметной роли в культе.

В противовес буддизму индуизм предлагал человеку личную связь с могущественными божествами, способными явить свою силу, изменить ход событий и совершить любое поражающее впечатление чудо в ответ на просьбу своего адепта.

Вместе с тем предпринимаются попытки если не выстраивания жесткой и последовательной иерархии, то по крайней мере систематизации духовных сущностей, определения ключевых фигур пантеона.

Среди бесчисленного множества индуистских божеств такими стали три божественных персонажа, объединенных общим именем, — **тримурти** (санскр. *trīmūrti* — букв. «три лица»): **Брахма**, **Вишну** и **Шива**.

Культ Брахмы

Брахма — персонификация одной из ключевых мировоззренческих категорий индуизма — Брахмана¹. Данным термином в ведической литературе обозначалось абсолютное божественное начало, высшая реальность и одновременно источник всякого бытия. Его образ предельно универсален и в то же время очень абстрактен. Последнее обстоятельство, вероятно, не позволило Брахме занять доминирующее положение в пантеоне.

Как объект культа, Брахма почитался в антропоморфном образе, с которым слился образ **Праджапати** (санскр. *prajā-pati* — букв. «владыка твари») — создателя мира, упоминающегося в Ригведе.

В пуранах он описывается появляющимся в сердцевине цветка лотоса, выросшем из пупка Вишну. Этим, очевидно, подчеркивается его вторичный характер по отношению к Вишну. Иначе говоря, данному божеству было отказано в роли абсолютного владыки Вселенной.

Иконография Брахмы соответствует упомянутому пураническому сюжету. На изображениях он предстает восседающим на распустившемся цветке лотоса или на своей *вахане* — лебеде² — с одной ногой, свисающей вниз, или на колеснице, запряженной семеркой лебедей (гусей). Лотос — водяной цветок, возникающий из пупка Вишну и служащий тронном для Брахмы, — представляет собой мир.

Примечательно, что Брахма — единственное божество в индуизме, изображаемое бородатым, впрочем, далеко не всегда. У него спутанные волосы. Цвет кожи красный или золотой, одежда — красная или белая. Вместо плаща он покрыт шкурой черной антилопы.

У Брахмы четыре лица. Эта его особенность трактуется как указание на четыре Веды (каждые уста декламируют одну из Вед). Кроме того, у него четыре руки — символы власти над четырьмя сторонами света. В одной из рук он держит четки — символ циклического времени. В другой руке — сосуд с водой, трактуемый

¹ См. подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

² Лебедь, как и лотос, связан с водой — порождающим и возвращающим началом.

как символ первоначала, из которого возник мир. В третьей руке — скипетр в форме ритуального черпака для возлияний. В четвертой — цветок лотоса или книги Вед. Показателен мирный характер этого существа: среди его атрибутов нет никакого оружия или символов насилия, которые весьма распространены в индуистской иконографии.

В рамках распределения полномочий внутри тримурти ему отводится роль создателя Вселенной. Хотя он более похож на демурга. Показательно, что сегодня известно всего лишь несколько храмов, посвященных ему.

Исторически внутри индуизма оформились два крупнейших религиозных направления, названные по имени объектов поклонения: **вишнуизм** (известный также как **вайшнавизм**) и **шиваизм**.

Вишнуизм

Вишну (санскр. *viṣṇu* — букв. «вездесущий») — бог с древней историей почитания. Его имя упоминается в Ригведе более 90 раз. Однако индивидуальных гимнов, непосредственно обращенных к нему, только шесть. Он упоминается как соратник и спутник Индры, помогающий ему в битвах с демонами-асурами.

Согласно мифу, Вишну тремя шагами прошел всю Вселенную. Дело было таким образом. Великий демон (*Maḥābali*) добился великой власти своими аскетическими подвигами и отнял у богов всю Вселенную. Боги обратились за помощью к Вишну, который явился к Махабали в образе карлика (санскр. *vāmana*), прося уступить богам такое пространство, которое он сможет покрыть тремя шагами. Когда же демон согласился, Вишну мгновенно превратился в гиганта, первым шагом шагнул через всю землю, вторым — через воздух, а третьим — через небо, так что Махабали пришлось отдать богам Вселенную, а самому уйти в преисподнюю. По сути, это вариант космогонического мифа, поскольку он описывает процесс создания мира посредством победы бога Вишну над демоном и формирование пространства человеческой жизни в его нынешнем виде.

Данный мифологический сюжет вместе с тем указывает на важную особенность этой божественной личности: способность произвольно менять внешний вид, обретать новые формы. Это позволило Вишну ассимилировать ряд других божеств.

В частности, с его образом слился образ бога **Нараяны** (санскр. *nāgāyaṇa* — букв. «дающий прибежище»), а также **Васудевы** (санскр. *Vāsudeva* от *vasu* «блеск») — могущественного верховного древнего бога. Однако самой почитаемой **аватарой**¹ Вишну стал бог **Кришна** (санскр. *kṛṣṇa* — «темный»). Он обычно изображается в образе юного черноликого пастуха, непрестанно занимающегося любовными утехами с пастушками. Этот древний образ часто трактуется как символ взаимной любви божества и преданных ему душ.

Для вишнуизма характерна вера в способность божества распространять себя одновременно в четырех различных формах — **вьюхах** (санскр. *vyūhāḥ*), то есть совершать экспансию своей сущности. При этом каждая новая форма получает отдельное имя, образ и может действовать самостоятельно.

В классический период индуизма Вишну уже почитается как творец и преобразователь мира, обладающий свойствами абсолютного существа: безначальностью, вечностью, вседеприсутствием, неизменностью. Величие Вишну столь беспредельно, что даже остальные божества не способны уяснить его.

В Бхагавадгите Вишну, представленный в виде одной из своих *аватар* — *Кришны*, открывается перед читателем как источник бытия Вселенной и одновременно подлинная природа всего сущего: весь мир — его тело, явленное в разных формах и образах. Таким образом, вайшнавцы почитают Вишну высшим и в онтологическом смысле единым Богом, ибо все остальные боги суть его аспекты и эманации. Вишну создает и преобразует Космос своими постоянно множащимися и изменяющимися аватарами.

Однако исторически сложилось представление о следующих *аватарах*, пользующихся особым народным почитанием:

1. *Матсья* — «Рыба»;

¹ *Аватара* (санскр. *avatāra* — букв. «нисхождение») — способ проявления бога в мире; при помощи этого способа в мире поддерживается добро и преодолевается зло.

2. *Курма* — «Черепашка»;
3. *Вараха* — «Вепрь»;
4. *Нарасимха* — «Человеколев»;
5. *Вамана* — «Карлик» (см. выше);
6. *Парашурама* — «Рама с топором»;
7. *Рама* — царевич, а затем монарх государства Айодха, герой эпоса «Рамаяна»;
8. *Кришна* — «Темный», герой Бхагавадгиты;
9. *Будда* — *Сиддхартха Гаутама*, основатель буддизма¹;
10. *Калки* — образ грядущего мессии, который должен явиться в конце настоящего временного периода.

В народной среде Вишну почитается главным образом именно в лице своих *аватар*. Самыми популярными из них являются Рама и Кришна.

Согласно вишнуитской мифологии, Вишну обитает на вершине горы *Меру*. Это есть центр Вселенной, точка пересечения различных уровней бытия. Жилище Вишну вместе с мировой горой и есть *axis mundi*. Считается, что его дворец сияет ярче солнца, и потому другие божества не могут взирать на него. Сами небесные светила меркнут, приближаясь к дворцовым пределам.

Один из величайших мыслителей и учителей вайшнавизма Рамануджа в XII веке заложил основания широко распространенного впоследствии в вайшнавизме учения о пяти способах проявления бога в мире².

Божество являет себя:

- в своей **изначальной форме**. В ней Вишну пребывает на своей высшей духовной планете — Вайткунхе;
- в виде **вьюх**, то есть в четырех формах, о которых упоминалось выше. В них Вишну промышляет о мире и пребывает в нем своей беспредельной силой;
- в виде «нисхождений» — **аватар**;
- в виде божественной силы **в человеческих душах**;

¹ См. гл. «Буддизм».

² См.: *Кнотт К.* Индуизм. М.: Весь мир, 2001. С. 88.

— в форме пребывания Вишну в сакральных пространствах, в частности — в храмовых изображениях — **мурти** (санскр. *mūrti* — букв. «проявление»).

Иконографический образ Вишну антропоморфен. Он изображается в виде человека с выразительными миндалевидными глазами, часто с четырьмя руками или многоруким. Цвет кожи — синий, одежда — желтый. Голова украшена диадемой.

Показателен набор предметов, которые он держит в своих многочисленных руках. Чаще всего это стрела — вероятно, символ небесного оружия — молнии; четки — образ нескончаемого круговорота времени; жезл власти. Лотос и раковина — символы водной стихии, из которой рождается мир. Чакра — боевой метательный диск — символ вращения времени или же по другому толкованию — образ кольца планет, создаваемых и разрушаемых Вишну.

Одно из самых распространенных изображений Вишну представляет его возлежащим посреди мирового океана на теле свернувшегося кольцами бесконечного змея Шешы. Шеша также представляет собой образ времени и, вероятно, изначального хаоса. Он плавает в мировом океане. Из пупа Вишну растет стебель лотоса, увенчивающийся цветком, в котором восседает декламирующий четыре Веды Брахма (см. выше). У ног Вишну сидит преданная ему жена Лакшми.

Ездовым животным (ваханой) Вишну, также часто изображающимся вместе с ним, является орел **Гаруда** (санскр. *garuḍa* — букв. «всепожирающий»).

Шиваизм

Шива (санскр. *śiva* — «милостивый»). Одно из самых древних индуистских божеств. Считается, что его прообраз почитался в виде рогатого божества еще в хараппскую эпоху¹.

Под именем Рудры² Шива многократно упоминается в Ригведе (более 70 раз). Три гимна посвящены непосредственно ему.

¹ См. подгл. «Религиозно-культурная ситуация в Древней Индии».

² См.: Мехакян А. Х. К вопросу об эволюции образа Рудры-Шивы в текстах Шрути // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной

В ведическую эпоху и даже в период брахманизма Рудра занимает изолированное положение. Ему приносят жертвы на особом месте — с северной стороны селения, в то время как остальным богам — на восточной стороне. Он известен как божество, способное насылать самые страшные болезни на людей и на скот. Вместе с тем, как владыка этих болезней, он способен исцелить человека от них.

Вероятно, именно эта его способность исцелять болезни стяжала Рудре необыкновенную популярность среди населения Индии и позволила ассимилировать другие божественные персонажи и занять их место в народном почитании. Не исключено, что с образом этого бога слились, в частности, образы божеств авхтонных темнокожих племен, следствием чего стало обретение им черного цвета лица.

Уже в Ригведе эпитетами Рудры являются слова *īśāna* (букв. «владыка»)¹, а также *śiva* (букв. «милостивый»)². Со временем последнее наименование, употреблявшееся изначально в качестве эвфемизма, заменявшего табуированное, запретное для профанного употребления имя страшного в своем гневе божества, стало восприниматься как имя собственное и теоним этого бога.

В упанишадах он обретает положение верховного бога со всеми свойственными ему атрибутами. В Шветашватаре-упанишаде читаем:

«Пребывающий во всех лицах, головах, шеях, в тайнике [сердца] всех существ,
Он — всепроникающий, владыка и потому — вездесущий Шива»³.

Шива описывается в данном отрывке как присутствующий во всем, что обладает бытием. Он — дух, пронизывающий собой всю Вселенную, разрушитель и созидатель миров. В *тримурти* ему принадлежит именно роль разрушителя. Для индуизма, ис-

конференции. Санкт-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. / сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2009. С. 196–202.

¹ Ригведа II, 33, 9 с-д.

² Ригведа X, 92, 9 с.

³ Шветашватара-упанишада III, 11. Цит. по: Упанишады: в 3 кн. Кн. 2 / пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. С. 121.

поведующего циклический принцип времени, разрушение не менее важно, чем созидание.

Для понимания характера Шивы необходимо обратить внимание на его иконографические черты. Как и Вишну, Шива часто изображается в виде человека с одной, двумя или множеством пар рук. Нередко его можно увидеть сидящим в позе аскета со скрещенными ногами на шкуре тигра, его глаза полуприкрыты в медитативном сосредоточении, черные волосы собраны в пучок на голове, а на лбу — третий глаз, символ всеведения и мудрости. На шее Шивы висит ожерелье из человеческих черепов.

Атрибутами этого бога являются различные виды оружия: боевой метательный диск (чакра), булава, топор и трезубец. Исторически эти предметы указывали на воинственный характер божества, однако в настоящее время они трактуются в духовном ключе как указания на его власть и способность побеждать врагов (страсти). Так, например, трезубец интерпретируется как способность создавать, сохранять и разрушать мир или же, по другой версии, как власть над временем.

Чресла Шивы препоясаны поясом из змеиной шкуры. Вокруг шеи, головы и рук обвилась кобра. Считается, что это указание на мудрость и вечность, а также на присущую ему божественную энергию. Поскольку в архаическом сознании змея традиционно связывается с женским началом, в данном случае перед нами один из символов **Шакти** (санскр. śakti) — ипостазированной в женском образе творческой силы Шивы.

Наряду с образом Шивы-аскета чрезвычайно распространен образ Шивы-**Натараджи** (санскр. nāṭarāja — букв. «владыка танца»). Шива представлен здесь в качестве танцора, обмазанного пеплом погребального костра и несущегося в экстатической пляске среди языков пламени, пожирающего трупы на площадках для кремации тел. Неслучайно во многих шиваитских храмах танец стал неотъемлемой частью богослужения.

Двигаясь в ритме танца, Шива-Натараджа разрушает и вновь вызывает к бытию все видимое многообразие вещей в мире, включая населяющих его божеств. Так он порождает новые циклы существования Вселенной.

Нельзя не сказать об особом символе, в виде которого также почитается Шива, — лингаме. **Лингам** (санскр. *liṅgam* — «признак») — схематическое, а иногда и весьма реалистическое, но всегда объемное изображение детородного органа божества. Размеры этих изображений довольно разнообразны: от массивных столбов, стоящих в сакральных местах, до мелких домашних предметов, служащих для домашних жертвоприношений, которыми осыпается или обливается этот символ божественной оплодотворяющей силы.

Неслучайно и ваханой Шивы является бык **Нандин** (санскр. *pandin* — букв. «счастливый»), символизирующий оплодотворяющую и порождающую мощь бога.

Женская сакральность в индуизме

В индуизме существует почитание женской сакральности. Она представлена в образе **Шакти** (санскр. *śakti* — «сила») — возлюбленной и преданной супруги божества, главным образом Шивы¹. Данный культ получил название **шактизма**. В шиваизме Шакти олицетворяет творческую и одновременно разрушительную энергию бога-вседержителя.

В древности почитание богини-матери было связано с оргиастическими ритуалами, в ходе которых происходило мистическое соединение адептов с богиней-матерью. По очевидным причинам данное мистическое течение имело эзотерический характер и опиралось на ряд текстов, в совокупности именуемых **тантры** (от санскр. *tantra* — «ткань»)², отчего само религиозное явление получило название **тантризма**.

Наиболее известные образы женских божеств, сопряженных с Шивой, — это **Парвати** (санскр. *pārvatī* — букв. «горная») — светлая, благая ипостась божественной энергии верховного бога; а также **Дурга** (санскр. *durga* — букв. «непобедимая») или **Кали** (санскр. *kālī* — букв. «черная»), ипостазирующие темное, воинственное проявление энергии Шивы.

¹ В широком смысле под Шакти понимается всякое женское божество, сопутствующее какому-либо богу (например, Вишну).

² В данном случае сакральные тексты воспринимались как некая «ткань», видимая основа мистического учения.

Шактизм был связан с человеческими жертвоприношениями, бороться с которыми были вынуждены впоследствии и английские колониальные власти.

В завершение обзора ключевых персонажей индуистского пантеона отметим, что указать точное количество божеств, почитаемых носителями этой религии, не представляется возможным. До сего дня в Индии возникают новые объекты культа, приобретающие значительное количество почитателей.

Представления о космологии и хронологии в индуизме

Видимый мир рассматривается в индуизме в контексте представления о бесконечном вращении колеса сансары. Это вращение порождает нескончаемую череду циклов созидания и разрушения Вселенной, что обусловлено в свою очередь действиями божественной природы.

Таким образом, время течет бесконечно. Сопоставление представлений о природе времени с перманентным процессом творения и уничтожения выявляет основной атрибут времени — цикличность.

Цикличность времени до некоторой степени ставит под сомнение ценность истории, поскольку любой из временных периодов теряет свою уникальность как в космологическом, так и в телеологическом отношении. Примечательно, что сами индусы, сохраняя память о событиях прошлого, не стремились наделить их чертами исторической достоверности, а осмыслили их в мифологическом ключе. Один из известных современных исследователей-индологов Артур Бэшем справедливо указывает: «первые европейцы, посетившие эту страну, встретили жителей, которые осознавали древность своей культуры, даже преувеличивали ее и заявляли о том, что на протяжении тысячелетий она будто бы не претерпела серьезных изменений»¹.

¹ Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977. С. 10.

Базовой единицей измерения времени в индуизме является *юга* (санскр. yuga «поколение», «род», «период жизни») — век.

В циклах бытия мира признается существование четырех¹ видов последовательно сменяющихся друг друга *юг*.

1) **сатья**, или **крита** (санскр. satyā — букв. «праведность»; kṛta — букв. «свершение»);

2) **трета** (санскр. tretā — букв. «тройка»);

3) **двапара** (санскр. dvāpara — букв. «двойка»);

4) **кали** (санскр. kalī — букв. «черное»).

Самой продолжительной является первая, а самой краткой — последняя по порядку юга. Каждая последующая юга на четверть короче предшествующей. Так, первый «век» — *критаюга* — длится 4000 лет. Затем идут *третаюга* — 3000 лет, *двапараюга* — 2000 лет и *кали-юга* — 1000 лет. Каждой юге предшествует «заря» и следуют «сумерки», равные десятой части *юги*.

Все четыре периода вместе с зорями и сумерками составляют великий период, именуемый «*махаюга*». При помощи несложных арифметических подсчетов получаем продолжительность *махаюги* — 12 000 лет.

Однако речь идет не о земных астрономических годах, а о годах божественных. Каждый божественный год равен 360 земным годам.

Итого получается, что один полный космический цикл (*махаюга*) — это $12\,000 \times 360 = 4\,320\,000$ обычных лет.

Различия *юг* не сводятся к длительности. Каждый последующий период не только короче предыдущего, но и отличается деградацией нравов, постоянным сокращением продолжительности человеческой жизни и ослаблением физических и интеллектуальных способностей людей.

Тысяча *махаюг* составляют одну *кальпу* (санскр. kalpa — «закон», «норма») — $4\,320\,000\,000$ обычных лет. Одна *кальпа* равна одному дню жизни Брахмы, когда мир создается и развивается. Другая *кальпа* соответствует одной ночи Брахмы, когда бытие мира уга-

¹ Названия четырех периодов времени заимствованы из игры в кости (за исключением термина «*satyā*»).

сает; это период покоя, именуемый *пралая* (санскр. *pralaya* — «уничтожение»).

Жизнь Брахмы составляет сто божественных лет. Она оканчивается *махапалаей* (санскр. *Mahâ-pralaya* — букв. «великий распад»), разрушением всех форм и возвращением Вселенной в состояние неустроенности и хаоса¹.

Считается, что нынешнему Брахме сейчас идет 51-й год, а переживаемый им день клонится к закату. Поэтому, согласно индуистским представлениям, мы живем в век *кали-юги* — в век тьмы и падения нравов, которое еще более усилится к концу нынешнего периода.

Описанная выше постоянная смена периодов, которую проповедует индуизм, демонстрирует бесконечное вращение колеса сансары. Вырваться из власти этого круговорота является главной задачей каждого живого существа.

Религиозно-философские школы индуизма

Разнообразие, сложность и даже противоречивость, свойственные индуизму, препятствуют построению единой цельной, последовательной, всеобъемлющей и непротиворечивой доктринальной системы.

Из шести упоминавшихся выше ортодоксальных религиозно-философских систем² исторически доминирующее положение заняла *веданта*. Именно она оказала самое серьезное влияние на индуистское мировоззрение.

При этом сама религиозно-философская школа веданты сложилась в виде нескольких направлений. Три из них признаются наиболее значимыми:

- 1) *адвайта*;
- 2) *вишишта адвайта*;
- 3) *двайта*.

¹ Подробное описание периодов и их соотношения содержатся, в частности, в тексте Законов Ману (I, 67–86): Законы Ману // пер. С. Д. Эльмановича, провер. и исправл. Г. И. Ильиным. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 27–31.

² См. подгл. «Религиозные представления Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

Каждое из перечисленных направлений связано с именем учителя — *ачарьи* (санскр. ācārya), почитаемого основателем традиции.

Адвайта-веданта (от санскр. advaita — букв. «недвойственная»)

Школа, проповедующая онтологическое единство, «недвойственность» бытия. Ее основателем считается **Шанкара** (санскр. Śaṅkara), живший в начале IX века н. э. (ок. 788–820).

Шанкара происходил из брахманского рода с юга Индии и был почитателем Шивы. Его отец умер, когда Шанкара еще не вышел из младенческого возраста, поэтому основателя адвайты-веданты иногда именуют «сыном вдовы». С детства он отличался особой любознательностью, и ему легко давались науки. В юном возрасте Шанкара совершил путешествие на север страны. Там он обрел себе учителя и начал вести аскетический образ жизни, став странником-*санньясином*¹. Умер весьма рано, прожив всего 32 года.

Шанкара написал ряд трактатов-комментариев к древним текстам. Много путешествовал, проповедуя свое учение и вступая в дискуссии с представителями других религиозно-философских школ.

Суть созданного Шанкарой учения состоит в утверждении абсолютного единства бытия. Не существует ничего, кроме высшей реальности — Брахмана. Множественность предметов мира есть не что иное, как прямое следствие неведения, то есть *авидьи*.

Соответственно, не существует никакого различия между богами Шивой и Вишну. Их не следует разделять, поскольку божественная реальность едина и единственна.

Вместе с тем Шанкара рассматривает вопрос о личном боге — **Ишваре** (санскр. īśvara — букв. «господь», «владыка»). Ишвара обладает множеством божественных качеств. Однако воспринимающее Ишвару индивидуальное сознание пленено авидьей и творит из безличностного и неопишемого Абсолюта-Брахмана объект для рассмотрения и поклонения. Тем самым индивидуальное

¹ Подробнее о *санньясинах* см. далее.

сознание демонстрирует свою погруженность в эмпирическую реальность, неспособность подняться над ее феноменами.

Более того, **Шанкара отрицает и существование множественности человеческих индивидуальностей** — *джив*. В этом вопросе адвайта-веданта радикальным образом расходится с учением других традиционных индийских школ.

Различие Брахмана и Атмана, таким образом, есть тоже не более чем видимость. Авидья, которая позволяет индивидуальному сознанию дробить реальность на множество вещей, вызывается действием особой божественной силы — **майи**¹. Она есть порождение самой природы Брахмана. Для описания эффекта майи обычно используются примеры веревки, похожей на змею и вызывающей страх, или же раковины, покрытой перламутром и подобной куску серебра.

С самим Брахманом никогда ничего не происходит и происходить не может. Соответственно, вопрос о соотношении индивидуального бытия и абсолютного решается однозначно в духе упанишад: *tat tvam asi*². Следовательно, «я» идентично Абсолюту-Брахману.

Однако осознать это в рациональных категориях, понять разумом невозможно. Обрести истинное понимание единства «я» и Абсолюта можно лишь погружившись в особое состояние — **самадхи** (санскр. *samādhi* — «цельность», «завершение»). В этом состоянии стираются всякие грани между созерцаемым объектом (Брахман), созерцающим субъектом (Атман) и самим процессом созерцания.

«По мнению Шанкары, только чтение священных текстов (позволенное, кстати, лишь дваждырожденным, представителям трех высших варн) создает такую настроенность и такое психическое состояние адепта, которое благоприятствует продвижению к Брахману», — отмечает отечественный индолог Г. М. Бонгард-Левин³.

¹ О термине *майя* подробнее см. выше, в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

² Перевод формулы см. выше, в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

³ *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности М.: Наука, 1985. С. 461.

Акт практического отождествления Брахмана и Атмана и является целью, стоящей перед человеком в течение жизни, согласно адвайта-веданте. Достижение ее и есть обретение *мокши*, то есть освобождения от уз неведения¹.

Вишишта-адвайта-веданта (от санскр. *viśiṣṭādvaita* — букв. «особенное и тождественное»)

Ограниченно недвойственная веданта. Это религиозно-философское направление именуют также *концепцией качественного единства*, или *дифференцированным не-дуализмом*. Возникновение данного учения связывается с именем **Рамануджи**, жившего предположительно в 1017–1137 годах н. э. Считается, что учитель прожил 120 лет.

Рамануджа родился на юге Индии в брахманской тамильской семье, исповедовавшей вишнуизм. Довольно рано он женился, однако брак оказался неудачным. Рамануджа был главой жрецов знаменитого храма Шрирангам и проповедником, странствовавшим по всей Индии. Ему приписывается несколько самостоятельных сочинений, а также составление комментариев, в частности, к Ведам и Бхагавадгите.

Рамануджа позиционировал себя как противник взглядов Шанкары. Живший на несколько веков позже основателя адвайта-веданты, Рамануджа видел своей целью, в частности, обличение тех неправд, которые, по его мнению, обнаруживаются в адвайте.

Будучи истинным вишнуитом, Рамануджа настаивает на том, что Абсолют-Брахман следует мыслить как личность. Как отмечает британский религиовед Ким Кнотт, Рамануджа «рассматривал высшую реальность как ишвару, то есть Бога, поклоняться которому желает всякий стремящийся освободиться от страданий»².

Приводя в качестве подтверждения множество цитаций из древних религиозных текстов, Рамануджа доказывал, что *дживы* и весь мир обладают реальным бытием. Это значит, что их существование не есть лишь видимость, ошибка сознания, а объективный факт.

¹ Последователи адвайта-веданты уподобляют осознание индивидуумом своего тождества с Абсолютом состоянию человека, потерявшего любимое ожерелье, долго и безуспешно искавшего это украшение и внезапно понявшего, что оно находится у него на шее.

² Кнотт К. Индуизм. М.: Весь мир, 2001. С. 58.

Вместе с тем, настаивая на реальности бытия Брахмана, мира и *джив*, вишишта-адвайта указывает на их внутреннее качественное единство.

Эту мысль поясняет авторитетный исследователь индийской религиозной философии Сарвепалли Радхакришнан: «Брахман вечно свободен от всякого несовершенства, материя бессознательна, а индивидуальные души пребывают в невежестве и подвержены страданиям. Однако они все образуют единство, так как материя и души существуют лишь как тело Брахмана, то есть они могут существовать и быть тем, что они есть, просто потому, что Брахман является их душой и регулирующей силой»¹.

Таким образом, утверждается, что душам в силу их ограниченности присуща способность заблуждаться. Именно для *джив*, забывших свою собственную природу и утративших связь с высшей реальностью — Брахманом, и существует *майя*. В таком их состоянии это единственно возможный способ бытия.

Итак, *майя* не тождественна миру, и Брахман не есть ее источник. Она всего лишь следствие ложного восприятия реально существующего бога и мира. При этом Брахман соотносится с миром так же, как душа (*джива*), тождественная ему по природе, соотносится с телом. Не только *дживы* есть части Брахмана, но и мир есть его тело. Следовательно, мир — это некая часть или своеобразная форма Абсолюта.

Поскольку Абсолют есть личность, а *дживы* являются не только его частями, но также личностями, освобождение от уз сансары возможно по божественной милости. Для этого необходимо любовное поклонение — *бхакти* (санскр. bhakti — букв. «преданность») — служение совершенному богу, которого Рамануджа предлагал своим последователям принять в образе Вишну. Это должно привести к осознанию природного единства *дживы* и Брахмана, что, впрочем, не исключает тщательного исполнения всей совокупности сложных индуистских обрядов. *Мокша* же осмысливается при этом как соучастие *дживы* в жизни божества без утраты собственной индивидуальности.

¹ Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. II. М.: Миф, 1993. С. 598.

Двайта-веданта (санскр. dvaita — букв. «двойственная»)

Религиозно-философская школа, утверждающая учение чистого дуализма. Возникновение данного направления связано с именем учителя по имени *Мадхва* (санскр. Madhva), жившего, по одной из версий, в 1199–1278 годах, а по другой — в 1238–1317 годах. Основатель традиции двайта-веданта родился на юго-западе Индостана в селении Удипи в семье брахмана. Здесь же в юности он стал странником-*санньясином* и основал храм Кришны, где и служил впоследствии. Храм существует до сего дня и является объектом широкого почитания индуистов. Считается, что здесь и поныне сохраняется преемственность поставленных им жрецов.

Мадхве приписывается несколько десятков сочинений. Их основу составляют, как это было популярно в Средневековье, комментарии к авторитетным текстам. Его учение самым категоричным образом отличается от учения Шанкары и отчасти Рамануджи.

Мадхва настаивает на существовании **двух видов реальности: независимой и зависимой**. К независимой относится только Абсолют (личностный бог, Вишну). К зависимой реальности принадлежат мир и все дживы. Иначе говоря, лишь бог совершенно свободен в своих действиях и проявлениях, а все остальные сущности зависимы от него. Божество созидает, сохраняет и уничтожает Вселенную, но само при этом не изменяется. Оставаясь трансцендентным эмпирическому миру, Абсолют пребывает вне его, в своей изначальной форме Кришны.

Кроме того, Мадхва утверждает **радикальное природное различие трех** перечисленных **сущностей**: бога, мира и джив. При этом он трактует известную формулу упанишад *tat tvam asi* как свидетельство подобия дживы богу. Иными словами, душа есть отражение божества.

Дживы порождены энергией бога и находятся в зависимости от него. Сам бог при этом обладает абсолютной свободой. **В телеологическом отношении** все *дживы* можно классифицировать **по трем группам**:

- 1) predetermined к освобождению;
- 2) созданные для адских мучений;

3) созданные для круговращения в сансаре.

Дживы пребывают в узах сансары по воле бога. По его же воле они способны получить и освобождение¹.

Мадхва утверждал, что в деле преодоления цепей перерождения важное значение имеет ходатайство перед Вишну его сына Ваю. Некоторые же последователи двайты почитали самого Мадхву воплощением этого божественного персонажа.

Для обретения *мокши* Мадхва предлагает своим последователям тщательно изучать священные тексты и преданно служить (*бхакти*) божеству, в том числе посредством божественных образов (*мурти*). В своей родной деревне Мадхва построил храм и разместил там *мурти* Кришны, почитаемый многочисленными паломниками до сего дня.

Само состояние освобождения представляется в двайте-веданте как вечное сопребывание с Вишну в его небесной обители.

По мнению некоторых современных исследователей, в учении Мадхвы можно обнаружить следы влияния христианской проповеди. Так, С. Радхакришнан допускает, что «доктрина исключительного посредничества через Ваю, сына Вишну, и доктрина вечного ада, так же, как и миссионерская страсть веры Мадхвы, внушают мысль о влиянии христианства, хотя и имеется мало очевидных данных в пользу этого»².

Этико-социальное учение и религиозная практика индуизма

Этика индуизма

Индуизм признает существование вечного и неизменного закона бытия Вселенной, закона космической целесообразности — *дхармы*. Это обстоятельство находит выражение в самоназвании рассматриваемой религиозной традиции — Санатана Дхарма, и имеет в том числе и моральный аспект. Дхарма является в некотором смысле приемницей ведического понятия *риты*³.

¹ Ср. с концепцией предопределения в исламе (гл. «Ислам»).

² Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. II. М.: Миф, 1993. С. 665.

³ См.: подгл. «Религиозно-культурная ситуация в Древней Индии».

В соответствии с индуистскими этическими представлениями правильными считаются те поступки, которые согласуются с *дхармой*, а неверными и недолжными — те, что противоречат ей. Исполнение *дхармы* воспринимается в первую очередь **в рамках осуществления социального долга**. А поскольку индуизм развивался в обществе с жесткой классовой системой и активно содействовал ее сакрализации, характер и объем предписаний различны применительно к представителям различных социальных групп.

В тексте Бхагавадгиты подробно описываются все варны с указанием добродетелей, которыми должны обладать их представители. После сделанного перечисления Кришна говорит:

«Даже полный успех в чужой дхарме бесполезен — к своей устремляйся!
Естества исполняя законы,
человек себя не пятнает»¹.

Бхагавадгита (XVIII, 47)

Иначе говоря, члены различных варн обладают и разными дхармами (моральными ориентирами), поскольку у них различная природа, диктующая им различные нормы поведения. С точки зрения достижения конечной цели земного бытия — *мокши*, имеет смысл делать только то, что согласуется с твоим личным и социальным статусом.

На практике осуществлению общественно-религиозных обязанностей человека призваны были содействовать специальные социальные установления. Совокупность этих установлений объединена общим названием **дхарана** (санскр. *dhāraṇā* — букв. «скрепа», «удержание»).

Дхараны

Варны (санскр. *varṇ* — «качество», «цвет»). Четыре фундаментальных класса индийского народа, сформировавшихся еще в ведическую эпоху и окончательно оформившихся в период брахма-

¹ Бхагавадгита / пер. с санскрита, исслед. и прим. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, 1999. С. 93.

низма. Эти страты существуют и по сей день, оказывая заметное влияние на жизнь общества и государства. В контексте глобализации значение подобных разделений имеет тенденцию к ослаблению¹.

Джати (санскр. *jāti* — «род»). Более мелкие по сравнению с варнами социальные группы, обозначаемые во многих европейских языках словом «касты». Само слово *casta* пришло из португальского языка и переводится как «происхождение». Оно было введено в международный обиход португальцами, столкнувшимися с этим явлением на территории Индийского субконтинента в XVI веке. Касты различаются главным образом по профессиональным занятиям своих членов.

Готра (санскр. *gotra* — букв. «коровник»). Это семья в самом широком смысле этого слова; клан, племенная группа. Поскольку отношения внутри данного сообщества мыслятся как родственные, брак между представителями одной и той же готры невозможен или по крайней мере строго порицается.

Правара (санскр. *pravara* — букв. «лучший», «превосходный») — линия наследования, родословная. В высших варнах, особенно брахманской, перечисление почитаемых предков является составной частью ритуала, совершаемого жрецом. Кроме того, возможность выстраивания отношений между лицами разных правар определяется в том числе и фактом наличия или отсутствия общих предков.

Ашрама — дхарана, фиксирующая периоды жизни

Отдельно следует сказать об особой *дхаране*, фиксирующей не столько положение человека в определенной социальной группе, сколько этапы его социального и религиозного становления и связанные с этим образы жизни. Эта особая внесоциальная дхарана носит название **ашрама** (санскр. *āśrama* — букв. «то, что требует усилия»). Среди исследователей существует мнение, что

¹ С 1997 по 2002 год Президентом Индии был Кочерил Раман Нараянан — выходец из среды неприкасаемых. Это свидетельство того, что архаические социальные нормы, освященные традициями индуизма, сегодня постепенно размываются. Однако это отнюдь не означает их окончательного вытеснения из жизни современного индийского общества.

в древности это были не этапы личного пути, а варианты жизненного выбора¹.

Исторически сложилось представление о четырех *ашрамах*. Их призван пройти каждый представитель высших варн, каждый «дваждырожденный» (прошедший инициацию) мужчина. Начало этой стези ознаменовывается совершением над мальчиком ритуала упанаяны², после чего он становится **брахмачарья** (санскр. brahmacarya — букв. «последующий брахману»). Как правило, в прошлом это означало, что ребенок становится учеником одного из представителей жреческого сословия и переходит жить в его семью, в ней он пребывает все время ученичества, соблюдая ряд обетов воздержания. На этот период воспитуемый фактически становился членом семьи своего учителя. Главным содержанием образования было изучение корпуса литературы *шрути* и *смрити*. Эта традиция не исчезла полностью в традиционалистских семьях, особенно брахманских. Такая практика существует и до сего дня.

На пороге зрелости обучение заканчивалось. Готовый к вступлению во взрослую жизнь юноша возвращался в дом отца. Затем следовало вступление в брак, который совершался, как правило, при активном содействии родителей. Человек проходил соответствующий матримониальный обряд и становился **грихастхой** (санскр. grihastha — букв. «живущий в доме»), то есть домохозяином.

После того как мужчина родил и воспитал детей, дал им соответствующее образование, устроил их брак и дождался внуков, он мог отойти от активной деятельности. Теперь он мог стать **ванапрастхой** (санскр. vanaprastha — букв. «отшельник»). Несмотря на громко звучащее наименование, далеко не всегда человек становился отшельником в непосредственном смысле слова. Часто он оставался жить в своем доме, устранившись от семейных забот и посвящая время чтению религиозных текстов, совершению ритуалов и медитациям.

¹ См.: Кнотт К. Индуизм. М.: Весь мир, 2001. С. 40.

² О ритуале посвящения (упанаяна) подробнее см. выше, в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

И наконец, на склоне своих дней благочестивый индус мог стать **санньясином** (от санскр. *saṃnyāsa* — «отречение»). Данная фаза жизни предполагала оставление всех благ мира и полное сосредоточение на духовных предметах. Индус должен сделаться нищим странником, питающимся подаянием и постоянно пребывающим в медитациях.

Суровость четвертой ступени такова, что Законы Ману предполагают возможность избежать последнего этапа и позволяют человеку остаться жить под опекой своего сына-домохозяина. Иначе говоря, данная схема жизненного пути имеет, скорее, желательный, чем обязательный характер. Это некий духовный идеал, а не строгая норма для каждого. И действительно, на практике большинство индуистов ограничивались и ограничиваются третьей ашрамой, не решаясь вступить на путь предельной аскезы.

Живущий достойно, следующий своей дхарме человек по возможности проходит все этапы личного пути. В результате он обретает последовательно на каждой из четырех ступеней следующие четыре блага:

- 1) на первой ступени — **кама** (санскр. *kāma* — «любовь») — приобщается к чувственному наслаждению;
- 2) на второй ступени — **артха** (санскр. *artha* — букв. «значение», «смысл», «цель», «суть», «благосостояние») — достигается материальное благополучие;
- 3) на третьей ступени — собственно **дхарма**, стяжается праведность;
- 4) на четвертой ступени — **мокша**, наступает освобождение от уз сансары.

Ритуалы

Вся жизнь последователя индуизма насыщена ритуалами, помогающими ему исполнить свой долг, следовать дхарме. Индуизм сохранил частные обряды — *санскары* (*saṃskāraṃ*), сопровождающие переход своих адептов от одного статуса к другому¹.

¹ О санскарах подробнее см. в подгл. «Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад».

Центральным ритуалом индуистской обрядности стала **пуджа** (санскр. pūjā — букв. «поклонение», «молитва»), заменившая собой ведические жертвоприношения — *яджны*.

Пуджа может совершаться как публично, так и частным порядком.

Чаще всего публичные пуджи совершаются в индуистском храме — **мандире** (санскр. mandira — букв. «дом, жилище»). Храм именуется домом бога не столько символически, чем указывается на посвящение его божеству, сколько указывая на тот факт, что оно реально живет в этом здании. При этом центральным элементом *мандира* является **мурти** (см. выше) — объемное, чаще всего скульптурное изображение чтимого божества.

Показательно, что само освящение храма имеет главной своей составляющей призывание бога с прошением вселиться в свое изображение. Предполагается, что после освящения *мурти* становится реальным обиталищем божества и даже своего рода формой инкарнации, материальной эпифанией. Именно поэтому в ходе ритуала с *мурти* обращаются как с живым и разумным существом, как с самим воплотившимся божеством.

Мурти могут пребывать не только в храмах, но и в домашних алтарях. *Пуджу* перед ними совершают домовладелец или, реже, члены его семьи. В богатых семьях существует практика приглашения в особо памятные дни священнослужителей-брахманов для проведения данного ритуала.

Храмовая *пуджа* совершается жрецом. Содержательно она не отличается от домашней, но имеет более сложную структуру.

Предполагается, что совершающий ее жрец готовится к богослужению молитвой и особым ритуальным омовением. Утром при входе в храм он будит бога, воспевая хвалебные гимны. В древности сложилась практика использования для услаждения зрения и слуха божества специальных служительниц — *девадаси* (санскр. devadāsī — букв. «рабыня бога»), которые танцевали, трубили в раковины и били в гонг. Это были женщины, посвященные определенному богу. Кроме танцев они также занимались храмовой проституцией. В конце XX века данная практика была запрещена законом. Тем не менее само использование танца как формы бо-

гослужения и танцовщиц как его участниц существует в Индии до сего дня.

После того как божество было разбужено, совершается обряд **абхишека** (санскр. *abhiṣeka* — «омовение»)¹ — возлияние или символическое окропление *мурти* водой. Также могут использоваться и другие ингредиенты: масло, молоко, сахар, сандаловая паста, лепестки и иные вещества. Жидкость, собранная после ритуала, считается священной, верующие пьют ее и окропляются ею.

Сам обряд жертвоприношения представляет собой предложение богу пищи — **найведья** (санскр. *naivedhya*). Пища бывает различной и соответствует представлениям о гастрономических предпочтениях божества. Она подносится к устам изваяния, после чего считается, что божество потребило наиболее легкую субстанцию, оставив видимый материальный субстрат.

То, что осталось, именуется **прасадом** (санскр. *prasāda* — букв. «милость господ»). Если потчуются *мурти* Шивы, то *прасад* чаще всего выбрасывается. Если совершается жертвоприношение Вишну, то *прасад* раздается всем участникам церемонии. Благодаря вкушению этого яства вкушающие могут стать соучастниками божественной трапезы и приобщиться мистической силы своего кумира. Жертвенная пища других божеств, как правило, достается брахманам.

После самого акта жертвоприношения следуют различные прошения, обращенные к объекту культа. Их наличие имеет принципиальное значение, поскольку считается, что дающий больше принимающего, и остановиться только на кормлении божества было бы нарушением иерархии.

Элементом *пуджи* может являться **киртан** (санскр. *kirtan* — «молитва») — многократное повторение гимнов (как вариант — стихов Вед), восхваляющих божество. Чтение гимнов осуществляется как индивидуально, так и хором почитателей этого бога. Впрочем, *киртан* может совершаться и вне связи с формальными

¹ Одним из объектов поклонения и манифестацией божества в индуизме является *гуру* (санскр. *guru* — букв. «великий», «важный») — духовный наставник, религиозный учитель. По отношению к нему поступают образом, сходным с почитанием *мурти*. В частности, совершают ритуал *гуру-абхишека*, при котором омываются стопы этого живого божества.

жертвоприношениями, поскольку сам рассматривается как форма служения богу, то есть невещественная, бескровная жертва.

После завершения литургического дня храмовые мурти обычно укладывают спать. Для этого их помещают в пространство для отдыха, которое они разделяют с изображениями своих божественных спутниц.

Литература

Hans Conrad Ernst Zacharias. Studies on Hinduism // Book II. Brahmanism. J. M. Press, St. Joseph's Apostolic seminary, Alwaye, 1946.

Monier Monier-Williams. Brahmanism and Hinduism or, religious thought and life in India as based on the Veda and other sacred books of the Hindus. London, 1891.

Альбедиль М. Ф. Индуизм: Творящие ритмы. СПб.: Азбука классика — Петербургское востоковедение, 2004.

Альбедиль М. Ф. Индия: беспредельная мудрость. М.: Алетейя, 2005.

Альбедиль М. Ф. Индуизм // Религиоведение: учеб. пособие / научн. ред. А. В. Солдатов. 4-е изд., испр. и доп. СПб.: Лань, 2003.

Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: история, религия, философия, эпос, литература, наука, встреча культур. М.: Восточная литература, 2007.

Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура. СПб.: Алетейя, 2001.

Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности М.: Наука, 1985.

Бурмистров С. Л. Брахман и история: историко-философские концепции современной веданты. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

Бхагавадгита / пер. с санскрита, исслед. и прим. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, 1999.

Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977.

Дендакар Р. Н. От вед к индуизму: эволюционирующая мифология. М.: Восточная литература, 2002.

Древнеиндийская философия. Начальный период: переводы с санскрита. М.: Соцэкгиз, 1963.

Законы Ману / пер. С. Д. Эльмановича, провер. и исправл. Г. И. Ильиным. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.

Каниткар В. П. (*Хемант*), Коул У. Оуэн. Индуизм / пер. с англ. Е. Богдановой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001.

Кнотт К. Индуизм / пер. с англ. М.: Весь мир, 2001.

Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии. М., 2005.

Мехакян А. Х. К вопросу об эволюции образа Рудры-Шивы в текстах Шрути // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. / сост. и отв. ред С. В. Пахомов. СПб., 2009.

Мюллер Ф. М. Шесть систем индийской философии. М.: Академический проект; Алма Матер, 2009.

Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. Т. I. М.: Миф, 1993.

Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.: Наука, 1981.

Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007.

Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // Литературная учеба, 1991 г., ноябрь–декабрь.

Упанишады: в 3 кн. / (пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина). М.: Наука, 1992.

Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007.

Шохин В. К. Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М.: Восточная литература, 2004.

Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. I. М.: Академический проект, 2008.

Глава 9. БУДДИЗМ

Буддизм — мировая религия, возникшая на северо-востоке Индии (на территории современного индийского штата Бихар) и названная по имени своего основателя, жившего и проповедовавшего в середине I тысячелетия до н. э.

Само слово «буддизм» европейского происхождения и в научном обиходе впервые появляется в XIX веке как технический термин, обозначающий данный религиозный феномен. Сами последователи этой религиозной традиции именуют ее **Дхарма**, или **Буддхадхарма**, что в переводе с санскрита означает соответственно «закон», или «учение Будды»¹.

Древняя Индия середины I тысячелетия до н. э. переживала, как мы помним, глубокий духовный и культурный кризис, сопровождавшийся упадком брахманической религиозности². В это время возникает целый ряд новых учений, часть из которых стоит на позициях радикального отрицания ведического наследия и предлагает свой путь к постижению Истины³. Появляется множество странствующих аскетов, проповедующих эти новые доктрины. Одним из таких учителей и был основатель буддизма — Сиддхартха Гаутама.

При этом в северо-восточных областях Древней Индии положение брахманической религии было менее устойчивым по сравнению с другими областями, менее жесткой была и социальная структура общества.

¹ Ср. с наименованием индуизма его последователями (см. гл. «Индуизм»).

² Подробнее см. гл. «Индуизм».

³ Подробнее см.: *Торчинов Е. А.* Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 13.

В то же время в северо-восточном регионе происходят активные преобразования, связанные с усилением власти и влияния светских правящих элит, то есть *кшатриев*. Потому неудивительно, что в сложившихся обстоятельствах люди, стоявшие у кормила управления находившимися здесь государствами, стремились по мере сил поддерживать учение, отвергавшее высший социальный и религиозный статус жрецов-брахманов.

Именно поддержка светской власти помогла буддизму встать на ноги в первые десятилетия его существования, обеспечила защиту, позволила окрепнуть и развиваться в самостоятельное и влиятельное учение с особой системой взглядов на мир. Однако в перспективе, как показывает история, эта опора оказалась весьма непрочной и недолговечной.

В VII–XIII веках н. э. наступает период небывалого упадка буддизма. Кризис буддизма был связан с ростом влияния индуизма на жизнь общества. Правители, возвращавшиеся постепенно к традиционной культуре и верованиям предков, начинают отказывать учению Будды в покровительстве и государственной помощи. Это имело самые серьезные последствия для судьбы учения: лишившись высшей протекции, буддизм испытал столь же стремительное угасание, сколь ярким и бурным было его становление.

Тем не менее будучи фактически вытесненным из жизни общества на своей исторической родине, буддизм с успехом развивал миссию на новых территориях. В своих различных вариациях буддизм широко распространился в странах Дальнего Востока (Китай, Монголия, Япония, Корея), Юго-Восточной (Бутан, Вьетнам, Камбоджа, Лаос, Мьянма (Бирма), Таиланд) и Южной Азии (Непал, Шри-Ланка).

Для трех регионов России буддизм также является традиционной и притом доминирующей религией (Бурятия, Калмыкия и Тува).

В XIX–XXI веках буддизм вновь явил миру свой огромный миссионерский потенциал, распространяя свое влияние на новые регионы, в том числе и на страны христианской традиции, на территории Европы и Америки.

Будда: легенда и реальность

Проблемы датировки жизни основателя буддизма

Личность основателя буддизма овеяна многими мифами и легендами, так что долгое время в европейской науке не было единого мнения, считать ли Сиддхартху Гаутаму реальным историческим лицом или же вымышленным культурным героем и легендарным персонажем. Сегодня большинство исследователей считают, что такой человек все же существовал на самом деле. Как пишет отечественный историк М. Ф. Альбедиль, «теперь никто не сомневается в том, что Будда был реальной исторической личностью, хотя его жизнь окружена множеством легенд и явных преувеличений»¹.

Тем не менее в научном сообществе до сих пор нет согласия относительно времени жизни Будды². В западной исторической науке утвердилось представление о том, что основатель Буддхадхармы окончил свой земной путь в 486 году до н. э. И поскольку считается, что он прожил 80 лет, то, соответственно, годом его рождения нужно считать 566 год до н. э.

Однако по иной довольно распространенной версии даты жизни Будды 624–544 годы до н. э.³

Однозначно принимается всеми только верхняя условно допустимая граница жизни Будды: очевидно, что основатель учения умер ранее 20-х годов IV века до н. э., когда состоялся индийский поход Александра Македонского.

Проблема датировки жизни Будды осложняется еще и тем, что письменные источники, свидетельствующие о Сиддхартхе Гаутаме, на века отстают от любого из предполагаемых периодов его жизни.

¹ Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. СПб.: Вектор, 2013. С. 16.

² Подробнее о возможных датировках жизни Будды см.: Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. СПб.: Вектор, 2013. С. 28; Бонгард-Левин Г. М. Будда и основы его учения // Древняя Индия: история и культура. М.: Наука, 2008. С. 190; Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 11–12.

³ В 1956 году по инициативе ЮНЕСКО в мире отмечалось 2500-летие буддизма. За точку отсчета была принята именно последняя дата — 544 год до н. э.

Вместе с тем для исследования той или иной религиозной традиции важны, скорее, не столько реальные характеристики и достоверные факты из жизни ее основателя, сколько его идеальный образ в сознании адептов учения. Именно этому идеалу и стремятся подражать верующие, в то время как образы любого религиозного учителя, составленные на основании имеющихся исторических свидетельств, по выражению одного из выдающихся отечественных буддологов С. Ф. Ольденбурга, «только тени и больше ничего»¹.

Происхождение и первые годы жизни Будды

Итак, соединив мифы с фактами, что же мы можем сказать об основателе буддизма?

Будущий Будда родился на северо-востоке Индии в городе Капилавасту² в семье кшатриев из племени Шакья и рода (готры) Гаутама³. Имя его отца — Шуддходана, а матери — Махамаяя.

Перед зачатием сына Махамаяя увидела удивительный сон: ей приснилось, что белый слон вошел в ее правый бок. Наутро она поведала сон своему мужу, и тот призвал астрологов, чтобы спросить их о значении виденного. Астрологи сообщили ему, что родившийся от его жены ребенок станет великим человеком. Если он будет подвигаться на поприще стяжания власти, то будет великим правителем всего мира, то есть *чакравартином* (санскр. *sakgavartin* — букв. «тот, кто поворачивает колесо»). Если же устремит

¹ Ольденбург С. Ф., Владимирцов Б. Я., Щербатской Ф. И., Розенберг О. О. Жизнь Будды, индийского Учителя жизни: пять лекций по буддизму. Самара: Агни, 2010. С. 10.

² Недалеко от современного Катманду — столицы Непала.

³ В научно-популярной литературе, посвященной буддизму, Сиддхартха Гаутама нередко именуется царевичем, а его отец, соответственно, — царем. Однако эти наименования не вполне ясно описывают положение как семьи Гаутамы, так и всего сословия, к которому она принадлежала.

Известный индолог XIX века и исследователь буддизма М. Моньер-Уильямс пишет следующее о происхождении семьи Сиддхартхи: «Отец основателя буддизма был просто главой племени Шакья, конечно, не царем в нашем понимании этого термина, но, скорее, великим *заминдаром*, или землевладельцем, чья территория была не больше Йоркшира. Его имя “Шуддходана” — “тот, кто владеет чистым рисом”, возможно, указывало на род занятий или обычную пищу крестьян, населявших принадлежащие ему земли и подчинявшихся его власти» (*Monier Monier-Williams. Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity. London: John Murray, 1889. P. 22. — Пер. прот. О. К.*)

свои силы к духовным поискам и отрешится от благ земного мира, то станет великим учителем — Буддой.

Буддисты не настаивают на сверхъестественном характере рождения основателя своего учения, полагая, что оно произошло в соответствии со всеми законами природы.

Когда Махамайе пришло время родить сына, она была в дороге. Женщина спустилась с повозки и, войдя в рощу салловых деревьев, стоя разрешилась от бремени. Младенец вышел из чрева через правый бок, сделал самостоятельно семь шагов и издал победный клич, провозглашая себя высшим существом.

Несмотря на чудесный характер родов, они имели трагические последствия для роженицы — через короткое время она умерла.

По требованию отца новорожденный был обследован астрологом, который нашел на его теле ряд физических особенностей и истолковал их как указание на особое предназначение ребенка. Второй раз младенцу было предсказано, что ему надлежит стать либо миродержцем-*чакравартином*, либо Буддой.

Через пять дней после родов был совершен обряд наречения имени, и мальчик получил имя **Сиддхартха** (санскр. Siddhārtha — букв. «окончательно достигший цели»).

Потерявший жену Шуддходана пытался приложить все силы к тому, чтобы его сын достойно продолжил служение кшатриев и стяжал славу великого царя, а не пошел бы по пути аскетического делания. Для этого он поселил сына в прекрасном дворце, окруженном великолепными садами. Множество молодых, дышащих здоровьем и силой слуг и служанок готовы были исполнить любое его желание. Жизнь проходила в развлечениях, разбавленных интеллектуальными упражнениями по усвоению наук того времени и практических навыков, необходимых молодому кшатрию. Как и подобает великому человеку, все преподаваемое он вмещал в свой ум и сердце легко и непринужденно.

Однажды мальчик, оставленный по вине прислуги без бдительного попечения, впал в состояние столь глубокого транса, что просидел на одном месте, скрестив ноги, несколько часов. Этот случай явился очередным доказательством склонности Сиддхартхи к созерцательной жизни.

Брак и семья Сиддхартхи

Когда Сиддхартхе исполнилось шестнадцать лет, он должен был вступить в брак с девушкой из аристократической фамилии. Это соответствовало представлениям той эпохи о периодах жизни каждого человека. В качестве невесты была избрана представительница кшатрийской семьи **Яшодхара** (букв. «носительница славы»).

Родители избранницы сочли нужным устроить особую брачную церемонию *сваямвары* (санскр. Svayamvara — букв. «по своему желанию»), при которой девица на выданье сама избирала себе жениха среди нескольких претендентов на брак, соревновавшихся друг с другом.

Сиддхартха сумел натянуть тетиву на древнем луке огромных размеров, который прочие участники состязания не смогли даже поднять от земли. Выбор был сделан в пользу самого сильного и ловкого.

В браке у Сиддхартхи родился сын **Рахула** (санскр. Rāhula — «связь»). В соответствии с древними индийскими традициями это означало, что Шуддходана может передать бремя власти сыну, а сам удалиться от дел¹. Тем не менее намерениям отца так и не суждено было осуществиться.

Судьбоносные встречи

Однажды, когда Сиддхартхе было 29 лет, он выехал за пределы своего дворца и пережил **четыре судьбоносные встречи**, навсегда изменившие его жизнь.

Сначала он увидел дряхлого **старика** и осознал, что молодость и полнота телесных сил — временное состояние, которое вскоре должно прекратиться.

Затем Сиддхартха обратил внимание на **тяжелобольного** человека, и это привело его к мысли о том, что здоровье не вечно и его легко можно потерять.

После этого ему попала на пути **похоронная процессия**, сопровождавшая труп на место совершения кремации. Это повер-

¹ Позднее такая практика была зафиксирована в форме ашрамов (см. гл. «Индуизм»).

гло царевича в совершенную печаль, ибо ему стал понятен конец жизни всякого человека и всякого живого существа.

Однако ощущение невыносимой тяжести бытия было смягчено четвертой встречей с **отшельником-санньясином**, пребывающим в медитативном сосредоточении. Эта встреча помогла пытливому уму молодого кшатрия понять, что из круговорота бед и скорбей, поджидающих всякого человека на его жизненном пути, все-таки есть некий выход. И пусть сам путь был ему еще неведом, но в том, что он есть, сомнений отныне не было.

Для того чтобы найти этот путь, ведущий к избавлению от страданий, Сиддхартха ночью бежит из отеческого дома в сопровождении единственного верного слуги. В стремлении к достижению своей цели его не может остановить даже вид спящего сына, имя которого должно было напоминать об узах, привязывающих человека к своей семье.

Божества, помогавшие Сиддхартхе в его духовных поисках, заглушили топот конских копыт, так что никто во дворце не проснулся от звука, издаваемого скачущей лошадейю.

Отречение от прошлой жизни

Достигнув леса, Сиддхартха обрезает свои волосы мечом в знак отречения от прошлой жизни (ср. с практикой монашеского пострига в Православии) и в одиночестве удаляется в чащу.

Следующие шесть лет были посвящены поиску учителя-гуру, который приобщил бы новоначального отшельника к подлинным знаниям, воспитал бы в нем навыки работы над собой и наставил бы на путь внутреннего совершенствования и познания истины. С этого момента Сиддхартха становится **Шакьямуни**, что буквально означает «отшельник», или «мудрец» из рода Шакьев.

Неизвестно, сколько именно наставников было у Сиддхартхи. Имена по крайней мере некоторых из них известны: Удрака Рамапутра и Арада Калама, проповедовавшие доктрины, близкие *санкхье*¹, славившиеся мастерством медитации и использовавшие

¹ См. гл. «Индуизм».

метод особой психотехники, предполагавшей, в частности, работу с дыханием.

Шакьямуни с успехом усвоил преподаваемое ему учение и овладел всеми необходимыми практическими навыками. Однако это не принесло ему ощущения свободы и не приблизило к состоянию неподверженности страданию. Несмотря на лестные предложения возглавить школу, Сиддхартха оставляет своих учителей и присоединяется к группе отшельников. Они исповедуют идею обретения освобождения посредством радикальных аскетических упражнений, в частности, чрезвычайно сурового поста.

При этом Гаутама, который привык доводить все до конца, имел физическое состояние, при котором, положив ладонь на живот, он мог чувствовать под пальцами свои позвонки.

Впрочем, и здесь Сиддхартха не обрел того, что искал. Не без помощи бога Индры, явившегося ему в видении, подвижник принял решение о прекращении самоистязания. Он вкусил немного риса, полученного от местной женщины. Его силы укрепились. Однако пятеро его товарищей по аскетическому деланию тотчас оставили Сиддхартху как ренегата, предавшего общие идеалы.

Обретение просветления — бодхи

Дав себе обещание не сходить со своего места до тех пор, пока не обретет истину, Шакьямуни сел со скрещенными ногами (принял «позу лотоса») под фикусовым деревом¹ и погрузился в медитацию.

Во время своего духовного поиска Гаутаме пришлось столкнуться с различными наваждениями и искушениями. Так, злое и демоноподобное существо **Мара** (санскр. māra — «разрушение», «гибель») пыталось отвратить подвижника от его пути, предлагая его взору соблазнительных красавиц, создавая видения стихийных бедствий и нападений рассвирепевших животных. Но Сиддхартха оставался непреклонен в своих устремлениях до тех пор, пока

¹ Дерево, под которым медитировал Сиддхартха Гаутама и под которым обрел истину, принято называть деревом **бодхи** или просто **бо**, что в переводе с санскрита и пали буквально означает «дерево просветления». Примечательно, что это закрепилось и в научном наименовании этого растения: фикус священный, или *Ficus religiosa*.

не осуществил, наконец, свой духовный прорыв. Он обрел просветление (бодхи) и стал **Буддой**¹. Это случилось на сорок девятый день медитации, когда подвижнику было тридцать пять лет от роду.

С этого момента он стал существом, превосходящим не только всех людей, но и всех божеств. Он перестал быть человеком в собственном смысле этого слова, ибо всякий человек находится в плену сансары, которая не властна над Буддой.

Каково же содержание истины, открывшейся Шакьямуни под деревом бодхи? Буддисты считают, что в момент глубокого сосредоточения Гаутама осознал ряд идей — **Четыре Благородные Истины**, которые и составляют доктринальное ядро буддийского вероучения.

Будда осознал, что жизнь есть страдание, что причиной страдания является желание и влечение, что существует особый вид бытия, не связанный со страданием, и что есть путь, ведущий к обретению этого бытия.

Выход на проповедь

Достигнув просветления, Сиддхартха оказался перед дилеммой: выйти из мира, получив вечное освобождение, или же остаться в нем ради того, чтобы сделать доступным пройденный им путь другим живым существам? В важный момент выбора в ситуацию вынужден был вмешаться бог Брахма, призвавший Гаутаму к открытой проповеди обретенных им истин. Сердце Пробужденного исполнилось великого сострадания ко всему живому, пребывающему в цепях сансары, и он решил не оставлять нашего мира до тех пор, пока учение не будет распространено здесь в достаточной мере.

Приняв это судьбоносное решение, Будда отправился к близлежащему городу **Бенаресу**, являвшемуся крупным духовным центром Индии и объектом массового паломничества. В местечке, именуемом «Олений Парк», им была произнесена первая проповедь, оставшаяся в истории буддизма под названием «**Проповедь**

¹ Русское слово «будить» этимологически родственно санскр. *bōdhāyati* «будит», «поучает», которое в свою очередь является однокоренным слову *buddha* — Будда (букв. «пробужденный»).

о повороте колеса учения» (санскр. Dharma-cakra-pravartana Sutra).

«Три сокровища» буддизма

Среди слушателей присутствовали и бывшие сподвижники, разорвавшие отношения с Гаутамой в момент его отказа от предельных форм аскезы. Благодаря проникновенным словам проповедника они осознали свою ошибку и стали последователями возвещенного им нового учения. Таким образом, в самый первый момент общественного служения Сиддхартхи возникает три принципиальных объекта культа, а равно и объекта веры: **Будда**, **дхарма** (учение) и **сангха**, то есть община (санскр. saṅgha — «собрание»). В совокупности эти три «вещи» составляют **«три сокровища»**, или **«три драгоценности»** буддизма (санскр. triratna).

На протяжении следующих сорока пяти лет Будда занимался активным распространением своего учения, и благодаря его проповедям, сопровождавшимся нередко различными знамениями и чудесами, численность общины постоянно увеличивалась.

Росту популярности Буддхадхармы немало способствовала поддержка властей, а также многих состоятельных людей. Один из таких благотворителей подарил общине участок земли в царстве Кошала с расположенной на нем рощей. Это место стало одним из центров притяжения адептов нового учения. Здесь члены общины часто собирались вместе, внимая словам учителя.

Плодом миссионерских усилий Сиддхартхи стало обращение в новую веру и ближайших родственников: жены и сына, вошедших в монашескую общину.

Считается, что к концу пребывания Будды на Земле число его учеников достигло 12,5 тыс. человек.

Завершение земного пути Гаутамы

В возрасте восьмидесяти лет Шакьямуни, осознавая, что им совершено все возможное для помощи всем живым существам, завершил свое странствование. Это произошло в месте Кушинагара. Вкусив угощения, приготовленного одним из его почитателей, Будда заболел (вполне возможно, что это было просто обычное

пищевое отравление). Перед своей кончиной он призвал к себе учеников, дал им последние наставления, после чего погрузился в медитативное сосредоточение, завершившееся переходом в иную форму бытия, неподверженного страданиям.

В соответствии с традициями тело Будды было кремировано. Последователи его учения, стоявшие во главе различных государств, просили учеников передать им часть пепла, оставшегося от погребального костра. На местах благоговейного положения этих останков создавались особые архитектурные сооружения — *ступы* (санскр. *stūpa* — «холм»)¹, ставшие со временем объектами паломничества и поклонения для многих буддистов.

В буддистской литературе Будде Шакьямуни усвоено несколько эпитетов, наиболее значимыми из которых являются эпитеты **Татхагата** (санскр. *Tathāgata* — букв. «так пришедший» или «так ушедший»), **Джина** (санскр. *jīna* — «победитель») и **Бхагаван** (санскр. *Bhagavān* — «Господь»).

Буддийский священный канон

Будда Шакьямуни не оставил после себя ни одного письменного текста. А через весьма непродолжительное время по смерти основателя учение разделилось на множество направлений. Это во многом обусловило дальнейшую разность фундаментальных текстов религиозной традиции.

Палийский канон и его разделы

Свод священных текстов буддизма — **Трипитака** (санскр. *Tripiṭaka* — букв. «Три корзины»), состоящий из трех разделов, был, по преданию, «пропет» (декламирован) авторитетными членами сангхи на Первом буддийском соборе в V веке до н. э. Однако записан он был гораздо позднее — в 80 году до н. э. на территории Шри-Ланки. Материалом для письменной фиксации послужили

¹ Спустя значительное время после смерти Гаутамы, когда все части пепла уже обрели места своего постоянного пребывания, возникла традиция создавать *ступы*, внутри которых хранились куски священных текстов, содержащих слова самого Будды. Впоследствии появилось отождествление биологического тела Шакьямуни с его учением, которое осмыслялось его последователями как мистическое тело Будды.

пальмовые листья — традиционный письменный материал той эпохи в данном регионе. Записи были сложены в три корзины, что и дало название всему корпусу текстов. Языком фиксации был **пáли**¹, поэтому еще данный литературный свод принято именовать **палийским каноном**.

Структура данного трехчастного сборника такова:

1. **Виная** (пал. «нормы», «правила поведения») — это свод дисциплинарных правил сангхи, регламентирующих повседневную жизнь ее членов в соответствии с их статусом (ср. с уставными указаниями и каноническими правилами в православной традиции, а также с шариатом² и Галахой³).

2. **Сутра** (пал. *сутта* — «нить») — в данном случае подразумевается «нить» рассказов из жизни основателя, описание его поступков, пересказ его поучений (ср. с литературой упанишад⁴, а также со сборниками хадисов⁵). Одним из известных и наиболее популярных текстов этого цикла является сборник «*Дхаммапада*», составленный из изречений, приписываемых Будде Шакьямуни.

3. **Абхидхарма** (пал. *абхидхамма* — «сверх-дхарма») — сборник текстов умозрительного (философского) содержания, трактующих важнейшие для буддийского мирозерцания категории. Сложность языка изложения и содержания свидетельствуют о том, что довольно рано рассмотрение подобных вопросов стало уделом избранных лиц, составлявших интеллектуальную элиту того времени.

Именно в описанной редакции буддийский канонический свод был известен в Европе и долгое время считался единственным нормативным священным текстом буддизма. Поскольку же палийский канон неразрывно связан с направлением буддизма, именуемым на пали **Тхеравада** (о направлениях буддизма см. ниже) или на санскрите **Стхавиравата**, то именно этот вариант буддизма

¹ *Пáli* — *пракрит*, то есть диалект одного из индийских языков. Подобно тому, как санскрит является сакральным языком индуизма, так пали священен для последователей буддистской религиозной традиции. В настоящее время является официальным литературным языком в Шри-Ланке, Мьянме и Таиланде.

² См. гл. «Ислам».

³ См. гл. «Иудаизм».

⁴ См. гл. «Индуизм».

⁵ См. гл. «Ислам».

стали считать изначальным и наиболее ортодоксальным, полагая, что остальные версии развились из него в результате искажения первоначального учения и наслоений, возникших в результате сторонних влияний.

Иные варианты буддийского канона

Однако впоследствии стало очевидным, что эта позиция не соответствует исторической правде. Тексты другого направления буддизма — **Махаяны** — не уступают по древности возникновения текстам, сформировавшимся в лоне Тхеравады.

Как свидетельствует профессор Е. А. Торчинов, один из наиболее авторитетных исследователей буддизма, «некритически отождествлять палийский канон с учением раннего буддизма и тем более с учением самого Будды было бы легковерно и совершенно ненаучно»¹. Относительно времени возникновения ключевых для двух перечисленных традиций буддизма текстов Торчинов прямо указывает, что к 80 году до н. э. «оформляется палийский тхеравадинский Канон; приблизительно в это же время начинают появляться и первые махаянские сутры»².

Таким образом, мы имеем три основных варианта буддийского канона священных текстов:

- 1) **палийский канон**, почитаемый в качестве сакрального текста в Тхераваде;
- 2) **китайский вариант канона**, сформировавшийся в Поднебесной в русле традиции Махаяны;
- 3) **тибетский вариант канона**, весьма близкий к китайской версии. Отличительной его особенностью является дополнительное двухчастное деление на **Ганджур** (собственно Трипитака) и **Данджур** — многотомный сборник комментариев к тексту Ганджура. Состоит из произведений различного характера — от литературных до философских, причем не только тибетских по происхождению, но и переводных.

Кроме того, существует еще и корейский канон, именуемый **трипитака кореана**, историческая ценность которого состоит

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддизм: курс лекций. СПб.: Амфора, 2005. С. 21.

² Там же. С. 23.

в том, что он представляет собой наиболее полное собрание буддистских текстов.

Жизнеописания Будды¹

Отдельно следует сказать о текстах, являющихся жизнеописаниями Татхагаты (Будды). Формально эти сочинения не входят в канон, однако их значение для буддийской традиции весьма велико.

Как было сказано выше, письменные жизнеописания Гаутамы появились лишь спустя несколько столетий после окончания его земного пути. Укажем на два ключевых текста подобного рода.

Первый из них — «**Жизнь Будды**» (санскр. *Buddhacaritam*), составленный индийским поэтом и проповедником **Ашвагхоши**, жившим, как считается, во II веке н. э.²

Второй важнейший текст — **Лалитавистара** (букв. «Подробное описание игр [Будды]») — сутра, в которой Будда уподобляется индийским богам и предстает перед читателями «играющим», то есть действующим своей безмерной силой легко и непринужденно и производящим различные изменения во Вселенной. Текст был написан на санскрите и в IV веке н. э. переведен на китайский язык, что указывает на верхнюю границу появления данного письменного памятника.

Буддийская литература сутр и шастр

В заключение обзора сакральных текстов буддизма скажем также о литературе **сутр** и **шастр**. Мы уже встречались с этими

¹ По мнению некоторых исследователей, яркий образ Будды Шакьямуни оказал немалое влияние и на христианских авторов. Так, профессор Е. А. Торчинов пишет: «Предание о жизни Будды не могло не трогать и не волновать людей разных эпох и культур. Оно дошло даже до Византии, превратившись в сказание о царевице Иосафате (искаженное «бодхисаттва») и его отце Авенире. Под именем “Иосафат” Будда и был там канонизирован, оказавшись, таким образом, включенным и в православные святы» (*Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 27).

По одной из версий, имя Иосафат (или Иоасаф) является греческим вариантом пехлевийского (среднеперсидского) слова *Budasif (Budsaiif)*, восходящего, в свою очередь, к санскритскому *Bodhisattva*.

В то же время подобные версии не выходят за рамки предположений, поскольку кроме указаний на параллельные схожие места из жизнеописания Будды Шакьямуни не имеют под собой убедительной доказательной базы.

² Русский перевод произведения: Ашвагхоша. Жизнь Будды / пер. К. Бальмонта. М., 1990.

понятиями, когда говорили о текстах *смрити* в индуизме¹. Как мы помним, сутрами в индуизме именовались сборники сентенций философского или морального характера, а шастры представляли собой, как правило, тексты-комментарии к ним, пояснительную литературу.

В истории буддизма ситуация выглядела несколько иначе.

Первым памятником литературы буддийских *сутр* является трактат I века до н. э. «Аштасахасрика праджня-парамита сутра» (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* — букв. «Сутра о совершенной мудрости в восемь тысяч шлок»). Данный текст послужил образцом для будущих сочинений подобного рода, которые подражали ему даже в названии, сохраняя указание на совершенную мудрость и принадлежность к сутрам².

Данные сочинения, большинство из которых возникло в период с I века до н. э. по VI век н. э., претендуют на сохранность слов самого Будды и имеют важнейшее вероучительное значение в Махаяне. Здесь отражены специфические для этого направления буддизма элементы мировоззрения, о которых будет сказано ниже. При этом изложение доктрин лишено систематичности, поскольку претендует на пересказ живой беседы учителя.

В соответствии с содержанием все сутры можно условно разделить на три основные категории:

- 1) сутры, излагающие буддийскую теорию бытия;
- 2) сутры вероучительные (доктринальные);
- 3) сутры культового характера.

В отличие от сутр, буддийские *шастры*, напротив, представляют собой последовательное развертывание философских положений, выводимых главным образом из слов Будды, зафиксированных в сутрах.

¹ См. гл. «Индуизм».

² Например, трактат «Штасахасрика праджняпарамита сутра» (*Ṣaṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* — букв. «Сутра о совершенной мудрости в сто тысяч шлок»).

Доктрины буддизма

«Религия без Бога» и буддийские божества

Отличительной чертой буддизма, резко выделяющей его из ряда прочих религий, является отсутствие в нем не только идеи Вечного и Неизменного Бога — Творца или Создателя Вселенной, но и даже бога как демиурга, организующего и оформляющего мир согласно своим вкусам и предпочтениям. Данное обстоятельство стало, в частности, причиной появления в специальной литературе, посвященной буддизму, определения онога как «религии без бога»¹.

Вместе с тем сам факт существования божеств в буддизме не отрицается. Более того, имеется даже культ поклонения им, широко распространенный среди верующих и даже отчасти поощряемый духовными лидерами. Однако в вероучительном плане **поклонение богам нацелено не столько на обретение помощи от них, сколько на стимулирование правильных состояний сознания самого адепта, который это поклонение совершает** (подробнее см. ниже).

Практика почитания божеств без стремления соединиться с ними, уподобиться им связана в первую очередь с представлением об их статусе в соотнесенности со статусом человека. Буддизм утверждает, что человек находится в лучшем положении по сравнению с богами, ибо у него есть шанс обрести нирвану, навсегда освободиться от страданий. В то время как для божеств данная перспектива открывается только в контексте последующих жизней, и то лишь в случае рождения человеком.

Показательно, что большинство буддийских божеств имеют небуддийское происхождение. Многие из них заимствованы из народных верований, интегрированных в буддийскую традицию, и впоследствии даже оказываются наделенными иным смыслом. Это свидетельствует в первую очередь о гибкости традиции, ее универсальности и способности усваивать, «абсорбировать» и «пе-

¹ Ср., например, название книги: *Альбедиль М. Ф.* Буддизм: религия без бога. СПб.: Вектор, 2013.

реваривать» элементы других учений, не отступаясь от собственных идей.

Исключение составляет такое значительное направление буддизма, как Махаяна, где сам Будда наделяется чертами, сближающими его с Абсолютом и ставящими его на место Высшего Существа (см. ниже).

Подобная разность взглядов обусловлена тем, что хранителями и распространителями учения Будды, начиная фактически с момента его выхода из этого мира, были и остаются различные религиозные группы, доктринальные представления которых имеют довольно заметные различия. Иногда эти направления буддизма даже именуют сектами, что, впрочем, не несет оценочной нагрузки, а лишь указывает на их множественность.

Таким образом, едва ли стоит говорить о стерильности доктрин классического буддизма, свято и неизменно хранящего изначальные заповеди, по той причине, что такого просто не существовало.

Тем не менее, несомненно, возможно выделить некоторый набор положений, возводимых к самому Татхагате, которые считаются базовыми для всех вариантов буддизма.

Буддийская онтология

С позиций буддизма, все, что обладает бытием, **каждая вещь** во Вселенной, не исключая человека и саму Вселенную как предмет рассмотрения, есть не что иное, как **поток дхарм**¹.

Дхармы

Дхарма имеет важное значение в индийской культуре в целом, в том числе и в буддизме². Как мы помним, в индуизме даже существует особая категория *дхаран* — социальных скреп, регулирующих жизнь общества и его индивидов в соответствии с общественно-религиозными обязанностями и предназначением группы. Нетрудно догадаться, что *дхарана* и *дхарма* являются однокоренными словами. Оба слова имеют общий корень *dhr-*

¹ О понятии дхармы см. выше в настоящей главе.

² Ср. с самоназванием религиозной традиции — «буддхадхарма».

со значением «держатъ». Как в первом, так и во втором случае в словах присутствует идея удержания и собирания вместе.

Но что же имеется в виду под дхармой в том случае, когда это слово употребляется в контексте буддийской космологии? Что здесь подвергается «удержанию», а главное, кто или что осуществляет сам процесс «удержания»?

В буддизме дхарма — это базовый элемент психофизического опыта, неуловимый для сознания, подобно тому как атомарное строение вещества не воспринимается нашими органами чувств. Еще раз хотелось бы подчеркнуть: в данном случае речь идет не о частицах материи, а именно об атоме психофизического переживания, поскольку для буддизма важна не вещь сама по себе, а ее отражение в сознании воспринимающего.

Бытие дхарм крайне неустойчиво, ведь любая из них — это не более чем переживание, длящееся долю секунды, малейшее мгновение. В следующее мгновение ее уже нет, ее сменяет другая дхарма. Именно поэтому любая вещь, как и было сказано выше, представляет собой поток дхарм. Однако совокупность всех этих психофизических квантов всегда самоидентифицируема и составляет все то, что человек мыслит под словом «Вселенная». Процесс взаимозамещения дхарм абсолютно детерминирован законом причинно-следственных связей (см. ниже).

Кроме того, поскольку дхарма — это элементарная частица опыта, то она несет лишь какое-то одно качество, с которым может быть полностью отождествлена.

Таким образом, вся воспринимаемая человеком реальность есть круговорот дхарм, каждое мгновение являющий собой новую комбинацию новых квантов психофизического опыта. Это, с точки зрения адептов буддизма, позволяет нам ощущать иллюзию изменений, происходящих вокруг. Более того, в процессе самообъективирования человек осознает самого себя в качестве живого и личностного существа благодаря этому непрекращающемуся потоку.

В рамках буддийской терминологии это учение о непостоянстве именуется термином **анитья** (санскр. anitya) или в другом варианте — **кшаникавадой** (от санскр. ksanika — «мгновенный» и vāda — «доктрина»), то есть *доктриной мгновенности*.

Скандхи

Отдельная дхарма в силу своей элементарности не может быть воспринята человеком. Он воспринимает дхармы группами, а если буквально перевести соответствующий буддийский термин, то «кучами» — **скандхами** (санскр. skandha).

Всего можно выделить **пять видов скандх**. Они же считаются **пятью группами привязанностей**, у каждой из которых существует свое название. Классификация скандх отражает ступени процесса восприятия любого объекта:

— **Руна** (санскр. rūpa — «форма») — телесность, вещественность, материальность, то, что может принимать какие бы то ни было формы и в таком качестве восприниматься человеком. В составе данной «кучи» можно выделить четыре компонента: земля, вода, ветер, огонь.

— **Ведана** (санскр. vedanā — «ощущения») — это ощущения, которые может испытывать живое существо. Ощущения бывают трех типов: приятные, неприятные и нейтральные.

— **Санджня** (санскр. saṃjñā — «восприятие») — это продукт деятельности наших органов чувств. Буддизм выделяет шесть типов восприятия: формы, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения и идеи (!).

— **Самскара** (санскр. saṃskāra — «украшение») — осознание, то есть проявление мыслительных способностей, волевых актов, а также соотнесение воспринимаемого с имеющимся опытом. Показательно, что в данном случае, в отличие от предыдущих, к процессу познания объекта подключается сознание. Кроме того, поскольку в этой скандхе проявляется воля, стремящаяся к объекту либо отвращающаяся от него, это действие порождает карму.

— **Виджняна** (санскр. vijñāna — «распознавание») — это чистые, мгновенные акты сознания, благодаря которым происходит осмысление опыта и его накопление.

Данные пять скандх представляют собой закрытый перечень всего сущего в нашем мире и, соответственно, единственно возможный способ восприятия Вселенной целиком и любого из вмещаемых ею предметов в отдельности. Только через эти пять скандх можно воспринимать себя и мир вокруг. Следовательно, данные

пять типов скандх — это единственно возможный способ самообъективирования, то есть самовосприятия. Иначе говоря, именно из этих групп дхарм, как в материальном, так в духовном измерении, и состоит человек, который может по ошибке полагать, что он обладает неким носителем личностного начала — «я», способным существовать после физической смерти тела.

Что есть «я»?

Поскольку все существующее есть просто поток дхарм, представленных и воспринимаемых в виде пяти групп — скандх, то, соответственно, в рамках буддийской традиции невозможно ставить вопрос о существовании бессмертной души, вечного личностного начала, постоянного «я», которое и является субъектом действий.

Данное положение буддийского учения носит название **анатман** (санскр. anātman — букв. «нет Атмана»), или **анатмавада** (санскр. anātmavāda) — «доктрина “не души”».

«Личность лишь имя»

Из самого названия данной догмы понятно, что буддизм принципиально настаивает на несуществовании того, что в ортодоксальных индийских даршанах именуется Атманом, индивидуальным «я»¹. Вместо этого предлагается концепция многосоставности того, что воспринимается нами как личность. Она есть просто пять скандх, воспринимаемых нами в своей целокупности.

Классическим образным объяснением буддийского восприятия личности стал пример из текста «Вопросы Милинды», составленного около 100 года до н. э. Указанное сочинение входит в состав палийского канона и представляет собой диалог между проповедником буддизма — монахом Нагасеной и Милиндой². В ходе дискуссии монах приводит в качестве примера колесницу, поочередно

¹ См. гл. «Индуизм».

² Известен также как *Менандр I* (165–130 гг. до н. э.) — индо-греческий царь, покровитель буддизма. Считается одним из наиболее успешных индо-греческих правителей, покорил своей власти значительную территорию.

перечисляя ее составные части и вопрошая собеседника, не есть ли это колесница. Получив ряд отрицательных ответов, Нагасена спрашивает, не есть ли колесница набор этих элементов, царь вновь указывает, что это не так. В конце концов выясняется, что колесницей эти детали делает только упорядоченный состав всех элементов, которые и объединяются общим именем.

Подводя итог, монах Нагасена говорит: «Отлично, государь. Ты знаешь, что такое колесница. Вот точно так же и у меня: вследствие волос, вследствие волосков на теле и прочего, вследствие образного, вследствие ощущений, вследствие распознавания, вследствие слагаемых, вследствие сознания и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, просто имя Нагасена, однако в высшем смысле здесь не представлена личность»¹.

Шесть возможных форм рождения

Вместе с тем, по буддийским представлениям, человек как живое существо не является единственной формой субъектности.

Традиционно в буддизме насчитывается **шесть возможных форм рождения** и, соответственно, бытия:

- **люди**;
- **дэвы** (санскр. deva) — боги²;
- **асуры** (санскр. asura) — низшие, «демонические» божества, обычно противопоставляющиеся дэвам и отличающиеся буйным нравом, гневливостью и чрезвычайной силой;
- **животные**;
- **преты** (санскр. preta — букв. «ушедший») — голодные духи, мучающиеся по причине своих деяний в прошлой жизни. Самое распространенное описание прета указывает на него как на существо, чье горло размером с игольное ушко, а живот объемом с огромную гору;
- **нараки** (от санскр. naraka — «ад») — это обитатели адских глубин (см. далее описание буддийской космологии).

¹ См. русский перевод памятника: Вопросы Милинды (Милиндапанхья) / пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука, 1989. С. 81–82.

² Ср. с именем «Дьяус» (см. гл. «Индуизм»).

Показательно и совершенно неслучайно, что данное перечисление начинается именно с человека, который оказывается таким образом поставленным выше не только асуров, но и блаженных богов. Это объясняется тем фактом, что у человека имеется **перспектива преодоления страданий** и достижения состояния, не подверженного ни болезням, ни печалям, в то время как божества, окрыленные сознанием собственного могущества и призрачного блаженства, не способны в своем актуальном состоянии обрести желаемое всяким живым существом нескончаемое бытие, чуждое какого-либо претерпевания. Для того чтобы совершить это, им необходимо прожить неизмеримо долгую, но все-таки ограниченную неким рубежом жизнь и родиться человеком.

Участь же остальных живых существ, начиная от животных и заканчивая нараками, еще более печальна. Животные не могут осознать самой необходимости выхода из круговорота страданий, а преты и нараки не способны сделать это ввиду тяготеющих над ними последствий порочных деяний прошлых жизней. В результате они вынуждены на протяжении безумно долгого (но не бесконечного!) периода времени претерпевать отмеренные им страдания, воздействие которых мешает им даже осознать необходимость поиска выхода.

Тем не менее условно принято различать «счастливые» и «несчастливые» формы рождения. К первым относятся три первых, а ко вторым — все остальные.

Буддийская космология и священная география

В буддизме существует довольно подробно разработанная космологическая концепция, объясняющая устройство Вселенной, а также этапы ее бытия.

Буддийское представление о структуре мира

Традиционный буддизм не отрицает реальности бытия видимого мира, однако не настаивает на абсолютной точности его описания. Это позволяло данной религии интегрировать в свое мировоззрение космологические элементы тех народов, среди которых осуществлялась проповедь.

Традиционное буддийское представление о структуре мира выглядит следующим образом. «Наша» Вселенная имеет трехчастное деление (ср. с космологией шаманизма)¹ или, говоря иначе, состоит из **трех сфер** (санскр. tridhātu):

1) **сфера чувственного** (санскр. kāmadhātu) — это мир, данный нам в опыте посредством чувственного восприятия, то есть «наш» мир. Здесь обитают все живые существа, обладающие органами чувств: зрением, слухом, обонянием, осязанием, вкусовыми ощущениями, — и прикованные через их посредство к объектам, дарующим услаждение перечисленных органов чувств. Впрочем, некоторые божественные персонажи нижнего уровня также обитают здесь;

2) **сфера форм** (санскр. rūpadhātu) — это мир, в котором, как следует из самого названия, продолжают существовать формы, что в терминологии буддизма означает наличие вещественности. Однако существа, живущие в сфере форм, преодолели грубые телесные привязанности, навязываемые нам органами чувств. Это мир гигантский во всех отношениях: он населен божествами-великанами, время жизни которых огромно, но все же ограничено. Следовательно, уже одно это указывает на тот факт, что этот мир тоже несовершенен. Существа, пребывающие здесь, находятся в состоянии особого сосредоточения (транса), дарующего им покой и внутреннее «душевное» наслаждение и отвлекающее их от необходимости получения абсолютного освобождения;

3) **сфера не-форм** (санскр. āgūryadhātu) — мир, где нет никакой вещественности, материи, которая могла бы принимать какие бы то ни было объемы, и, следовательно, нет предметов для услаждения органов чувств, как нет и их самих. Соответственно, и населяющие его сущности (боги и некогда бывшие людьми аскеты) лишены телесных очертаний, это существа, бытийствующие исключительно посредством сознания, которое тем не менее не преодолело тяги к сансарическому бытию, и посему сохраняющие самотождественность, чувство своего «я».

¹ См. гл. «Шаманизм».

Оговоримся, что таких «трехсферных Вселенных» бесчисленное множество. Это утверждение справедливо как в отношении времени, так и в отношении пространства.

Устройство мира форм

Отдельно следует сказать об устройстве мира форм, а также о периодах его существования, поскольку именно в нем, с точки зрения буддизма, мы и пребываем.

В центре нашего мира находится гора **Сумеру (Меру)** (санскр. *Sumeru* — букв. «Благая Меру») — буддийский *axis mundi*. Ее название, как и многие другие космологические элементы, заимствованы из общеиндийского религиозно-культурного наследия. Подножие Сумеру погружено в бесконечные воды океана, а вершина недоступна человеческому зрению. Здесь, на ее уступах, обитают божества материального мира, например Брахма. Вокруг Сумеру вращаются¹ Солнце и Луна, поддерживаемые от падения на Землю движением дхарм, подобным ветру, порожденному совокупной энергией существ, живших и живущих в мире.

Возвышающуюся из воды Мировую Гору окружают кольцами несколько рядов непреступных горных хребтов, между которыми также находятся моря со сладкими и легкими водами. Каждое последующее море наполовину меньше предыдущего. Предпоследнюю горную цепь окружает соленый океан, где расположены по сторонам света четыре континента, на одном из них, как считается, и живем мы.

Кроме того, все четыре континента вместе с вмещающим их океаном находятся внутри самой большой из восьми горных цепей. Именно она и служит границей, предельным рубежом «нашего» мира.

Будда Шакьямуни родился на континенте *Джамбу*, из чего следует вывод, что и мы живем именно на этом континенте. Впрочем, считается, что все остальные континенты также населены людьми, различающимися формами лиц и цветом кожи. Отличительной

¹ В отличие от брахманизма, предлагавшего мифологическую персонификацию светил, а также принципов их перемещения по небосводу, буддизм настаивает на специфической материальности небесных тел и механической природе их движения.

структурной чертой «нашего» континента — Джамбу — является наличие под его земной поверхностью адских обитателей, восьми кругов ада, по форме представляющих собой усеченную пирамиду.

Эти восемь кругов, или этажей, ада расположены друг под другом. Их размер, а также степень мучений и время пребывания в них узников увеличиваются по мере углубления. В центре каждого адского этажа расположен главный, центральный ад, а по каждой из четырех его сторон — еще четыре дополнительных, куда перемещаются страдальцы после того, как отбудут положенный срок в главном узилище.

Существа, пребывающие здесь (преты¹ и нараки), появляются сразу во взрослом состоянии, то есть не проходят периодов взросления и старения. Буддийская литература содержит множество ярких и красочных описаний терзаний, ожидающих здесь тех, кто жил в прошлом недолжным образом. Важно иметь в виду, что сколь бы долгим ни был срок пребывания в любом из адов, он все же ограничен и предполагает необходимость последующего рождения и возможность обретения вечного освобождения от тягот бытия.

Представление о законах бытия и времени

Описанный выше порядок бытия мира не является вечным, как, впрочем, не отличается и уникальностью и изначально заданным смыслом. Он существует в силу законов природы, главным из которых является **карма**. Это понятие активно разрабатывалось последователями различных брахманских даршан². Буддизм наследовал у предшествовавших ему религиозных движений это понятие, наделив его, однако, особым значением.

Карма

В буддизме **карма** — это собственно деяние, состоящее из определенного благого или аффективного (то есть «непра-

¹ Считается, что некоторым из претов дано родиться непосредственно на земле, поэтому гипотетически возможно встретить их, путешествуя по континентам.

² См. гл. «Индуизм».

вильного») состояния сознания и связанного с ним действия. И ничего больше. Вызванное данным состоянием сознания изменение в мире есть уже не карма, но ее последствия. Важно иметь в виду, что кармические последствия происходят автоматически и никак не связаны с волеизъявлением богов или даже желанием самого человека. Собственно говоря, применительно к бытию живых существ это и есть *сансара* — круговорот рождений и смертей, являющихся причиной и следствием друг друга.

Учение о том, что в соответствии с кармическими нормами у каждого явления или действия есть причина и оно в свою очередь является причиной следующего явления или действия, получило название *пратитья-самутпада* (санскр. *pratītyasamutpāda*) — **доктрина причинно-зависимого происхождения.**

Поскольку карма зависит от состояния сознания, то внешне благие действия могут иметь отрицательные последствия и наоборот. Таким образом, при ясности самого принципа его действие в рамках эмпирического мира не вполне очевидно. Поэтому принято считать, что до конца действие кармического принципа мог уяснить только сам Будда, остальные существа способны приблизиться к его пониманию по мере духовного преуспеяния.

Бытие Вселенной

А что же можно сказать о Вселенной? Какова причина ее существования? Буддизм утверждает, что таковой является совокупная карма всех живых существ, обитавших в мирах, бывших прежде нынешнего¹.

Прежние же, в свою очередь, были порождены кармой обитателей предшествовавших по времени миров, и так до бесконечности. Иначе говоря, Вселенная существует циклически, разрушаясь и вновь возникая. У этого процесса нет начала и, вероятно, не предполагается конца.

¹ Некоторые буддийские ученые рассуждали над теоретическими вопросами: возможно ли такое состояние Вселенной, при котором абсолютно все живые существа преодолеют сансару, обретя просветление, и каким будет выглядеть в таком случае мироздание? Однако единого ответа на эти вопрошания так и не было сформулировано.

Упомянутый циклический процесс традиционно описывается следующим образом. После завершения всех циклов бытия одного из миров на его месте остается лишь пустое пространство. Спустя некоторое время, определенное кармическими законами, на этом пространстве возникает движение ветра, крепнущего с каждым новым мгновением. Постепенно его сила достигает такой мощности, что он становится по своей плотности подобным кристаллу, принимающему затем круглую форму.

Данный плотный круг есть будущее основание земной тверди, из которой возникает гора Сумеру. После этого постепенно происходит формирование всей иерархии мира (по нисходящему принципу), поэтому сам процесс его возникновения может быть описан формулой «от горнего к преисподнему».

В нашем мире первыми возникают обитатели бога Брахмы¹ на вершине Сумеру. Вслед за ним появляются остальные божества мира желаний, которые, увидев величие Брахмы, тотчас падают пред ним ниц, воспевая ему хвалу и ошибочно возвеличивая в качестве творца Вселенной. С этого момента возникает ложная, с точки зрения буддизма, вера в Создателя и Промыслителя мира.

Появляются прекрасные облака, орошающие землю дождями и создающие таким образом мировой океан, посреди которого остаются возвышающимися над водой гора Сумеру с горными цепями вокруг и четыре упомянутых выше континента с населяющими их людьми.

Последним космогоническим актом становится возникновение адских обитателей и «рождение» в них *претов* и *нараков*.

Итак, мир окончательно оформляется.

Пройдя период становления, пребывания и разрушения, мир приходит к небытию, после чего все повторяется в новом цикле.

Несмотря на детально проработанную космологию, буддизм никогда не воспринимал ее как догматически неизменную. Это позволяло включать в нее элементы различных мировоззрений.

¹ Считается, что срок жизни Брахмы превышает махакальпу, поэтому он исчезает далеко не каждый период разрушения, но всегда в это время исчезают его дворцы, пребывающие на горе Сумеру.

Это же, в частности, дает ему возможность эффективной миссии в современном мире.

Показателен в связи с этим пример, который приводит в своей книге профессор Е. А. Торчинов: «Такой авторитетный деятель современного буддизма, как Далай-лама XIV, и вообще сказал однажды, что если быть буддистом означает верить в мировую гору Сумеру, расположенные вокруг нее континенты и находящийся под землей ад, то он вообще не буддист»¹.

Временные периоды

Полный цикл существования мира (включая время пустоты, возникновения, стабилизации и деградации, приводящей к полному разрушению) именуется **махакальпа** (санскр. mahākālpa — букв. «великий период»).

Вся махакальпа состоит из четырех **кальп** (санскр. kalpa — «период») примерно равной продолжительности:

- кальпа возникновения мира;
- кальпа относительно стабильного существования мира;
- кальпа разрушения;
- кальпа пустоты, то есть отсутствия мира.

Каждая кальпа содержит двадцать периодов возрастания и убывания. Соответственно, вся махакальпа имеет в своем составе восемьдесят таких периодов.

В период возрастания происходит расцвет бытия во всех его проявлениях, а в период убывания — угасание. Все это с позиций буддизма может быть очевидным в эпоху бытия мира, а для эпохи пустоты это, скорее, теоретическое различие временных отрезков.

Антропология и перспективы человечества

Отдельно необходимо сказать о **традиционной буддийской антропологии**. Появление первых людей относится ко времени завершения формирования континентов. При этом сама человеческая природа радикальным образом отлична от нынешней.

¹ Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 61.

В начале своего бытия на Земле люди подобны буддийским божествам: они излучают свет, перемещаются по воздуху и вообще живут беззаботно и блаженно, а срок их жизни весьма долг и исчисляется десятками тысяч лет (более 80 000).

Первый серьезный соблазн, с которым сталкиваются в это время люди, связан с пищей. Они в ней в общем-то не нуждаются и даже не имеют до конца сформированных органов пищеварения за ненужностью таковых. Проблема же, однако, состоит в том, что Земля на заре своего бытия сплошь покрыта пищей, подобной сладчайшему и ароматнейшему пирогу, устоять перед которым практически невозможно. И люди начинают его есть. Следствием этого становится формирование органов пищеварения, а также устойчивая и непреодолимая потребность в питании. Наконец, пирог съеден, органы пищеварения сформированы, а без пищи обходиться уже невозможно.

Тогда появляется земледелие, а точнее, агрокультура в виде практики возделывания риса. Впрочем, это не позволяет победить голод, в обществе возникает стремление поделить возделываемые участки, а равно и желание нарушить проведенные рубежи, что с неизбежностью приводит к вражде и хаосу.

Измученные нестабильностью и постоянными конфликтами, люди решают избрать властителя. Появляется монарх, организующий свой двор и отбирающий наиболее способных людей себе в соратники. Возникает варна кшатриев, а также рождаются первые будды¹.

Однако монаршая власть неспособна удержать людей от деградации: нравы по-прежнему грубеют, отношения между людьми ухудшаются вплоть до того, что люди в принципе оказываются неспособны к общению, ими движет лишь желание взаимного убийства. Одновременно оскудевает и физическая крепость, а вместе с ней и продолжительность человеческой жизни. На предельном рубеже упадка срок жизни людей от рождения до глубокой старости составляет всего-навсего десять лет, однако для многих и эта продолжительность жизни оказывается недостижи-

¹ Вспомним, что Шакьямуни родился именно в кшатрийской семье.

мой, поскольку в мире царит всеиспепеляющая вражда. Так заканчивается период убывания.

Сменяющий его период возрастания начинается с того, что выжившие после жестокой бойни начинают выходить из своих укрытий. Появляется мудрейший человек, стремящийся установить среди соплеменников справедливый порядок бытия.

Период возрастания отмечен, в частности, появлением идеальных правителей — *чакравартинов* (санскр. *śakra-vartin* — букв. «поворачивающий колесо»). Эти люди по внешним чертам подобны буддам, но отличительные признаки не настолько яркие¹. Различаются три типа *чакравартинов* по степени их совершенства:

— чакравартин *с золотой чакрой*², принимаемый всеми людьми с готовностью и радостью при своем появлении;

— чакравартин *с серебряной чакрой* формирует свое войско, но люди упреждают его действия, прося принять жребий власти;

— чакравартин *с железной чакрой* собирает армию и выдвигается в поход для покорения людей, но не успевает вступить в сражение, так как все потенциальные противники сдаются на его милость.

Показательно, что во всех трех случаях монаршая власть осуществляется без применения физической силы, что имеет важное значение в рамках буддийской этики (см. ниже).

Нравственное состояние общества постепенно улучшается, укрепляется здоровье людей и продолжительность их жизни, до тех пор пока вновь не достигнет предельно возможного срока в несколько десятков тысячелетий.

Далее начинается новый период деградации, и ситуация повторяется. После двадцатого цикла возрастания-убывания последствия неправильных деяний приводят к тому, что накопившаяся кармическая энергия с необходимостью разрушает мир дотла.

¹ Вспомним, что самому Шакьямуни при рождении была предсказана жизненная альтернатива: стать великим монархом или великим подвижником.

² Чакра — боевой метательный диск — в буддизме является отличительным символом чакравартина.

Сначала в адах перестают появляться новые существа, затем разрушаются сами адские обитатели, последней гибнет гора Сумеру вместе с дворцами бога Брахмы.

На месте мира остается пустое пространство. Начинается период пустоты, который продолжается до тех пор, пока вновь не начнет дуть ветер — предвестник нового цикла созидания. Затем все описанное выше вновь повторяется.

Человеческое бытие: актуальное состояние, его причины, цель и способы ее достижения

Достигнутое Сиддхартхой Гаутамой просветление сделало его Буддой. Осознанные им истины сформулированы в виде четырех постулатов, которые традиционно называются **Четыре Благородные Истины**.

Раскроем подробнее их содержание.

Первая Благородная Истина: истина о страдании

Эта истина может быть описана формулой: **«Всякое сансарическое бытие есть страдание»**. Главным содержанием бытия является мучительное переживание, претерпевание. Это состояние, обычно переводимое на русский язык словом «страдание», на санскрите носит название **дуккха** (санскр. *duḥkha*). Следует иметь в виду, что русский термин не содержит всей полноты смыслов, которые несет в себе оригинальный санскритский термин. Кроме непосредственного значения мучения дуккха подразумевает также непрестанную неудовлетворенность наличным состоянием, тягостное переживание, связанное с невозможностью в полноте удовлетворить свои желания и устремления. Поскольку буддизм имеет ярко выраженный психологический аспект, можно сказать, что дуккха **есть перманентная фрустрация**.

Буддисты не отрицают, что в жизни существуют и приятные моменты, говоря нашим языком, «приятные переживания». Однако и их природа также страдательна: даже наслаждение предполагает мучительное ожидание оно, страстное вожеление данного момента. Кроме того, оно связано с боязнью утраты достигнутого призрачного удовольствия и всегда завершается стра-

данием, вызванным прекращением приятных ощущений. Таким образом, страдание сорастворено всякому бытию живых существ (не только человека) подобно тому, как морская соль присутствует в каждой капле океанской воды, придавая ей известный вкус.

Вторая Благородная Истина: истина возникновения страдания

Эта истина указывает на причину страдания. Латентно это указание содержится в самом спектре смыслов термина *дуккха*, перечисленных выше. Поскольку ключевое понимание страдания для буддизма связано с невозможностью удовлетворения желаний, становится понятно, что **причина страдания и есть желание** в самом широком смысле этого слова. Вожделение чего бы то ни было, влечение к любым объектам, и даже еще шире — жажда жизни, привязанность к своей личности, своему «я», которое, как нам известно из доктрины *анатмавады*, есть не более чем ошибка сознания, — все это порождает страдания.

Показательно, что даже неприязнь, отвращение, антипатия с позиций буддизма являются тоже желанием, только с отрицательным знаком, что принципиально дела не меняет.

Влечения в соответствии с действием принципа взаимозависимости причин и следствий (см. пратитья-самутпада) побуждают совершать те или иные поступки и одновременно изменяют карму живого существа, порождая в нем новые желания, влечения. Эту ситуацию можно уподобить поведению пьяницы, который, получив доступ к вину, не может раз и навсегда удовлетворить своей страсти, но, напиваясь, лишь порождает новые приступы жажды спиртного. Другой пример — корыстолюбец, который, приобретая новое богатство, не может успокоиться, а только стимулирует тем самым свою алчность.

Если исключить все внешние предметы, все равно остается собственное «я» человека, которое для большинства людей является самым ценным объектом. Устранение этой несообразности возможно посредством осознания ложности самой мысли о существовании личности, постоянного «я» (см. выше доктрину анатмавады).

Третья Благородная Истина: истина прекращения страданий

Эта истина свидетельствует о возможности исчерпать дурные кармические последствия и обрести состояние непреходящей радости и блаженства. Это состояние, в котором нет ни телесных, ни психических страданий, носит имя *нирвана* (санскр. *nirvāṇa*). Дать исчерпывающее определение ей в высшей степени непросто, поскольку полного аналога данного понятия в европейских языках не существует.

Кроме того, основатель учения не давал сколь-либо внятного ответа о природе нирваны, предпочитая хранить об этом «благородное молчание». Последующие авторитетные тексты содержат указания на нирвану, сформулированные большей частью в апофатическом ключе и отказывающиеся нирване в уподоблении чему-либо, что известно человеку из его профанного опыта. Причина этого вполне очевидна. Ведь как только произойдет ментальное отождествление нирваны с чем-либо эмпирическим, в то же самое мгновение возникнет ложный объект притяжения, мираж. На него будут направлены желания, которые, как известно, и являются главной причиной страдания. И сансара обретет новый импульс для своего движения.

Сам термин *нирвана* буквально обозначает «угасание, затухание». Закономерно возникает ключевой вопрос: кто или что должно затухать? Православные исследователи буддизма XIX и XX веков были склонны полагать, что речь идет об угасании человеческой жизни, всяческих ее проявлений и даже простых актов психической активности, коль скоро само желание жить признается в буддизме причиной страданий. В таком случае речь, вероятно, должна идти, как они утверждали, об особой духовной практике самоубийства¹.

¹ Видный русский исследователь и критик буддизма XIX века В. А. Кожевников пишет: «Буддизм и не обещает ничего иного, ничего большего — ни спасения жизни, ни счастливой жизни, ни вечной жизни! ничего кроме избавления от страдания, а так как страдание неразлучно с какою бы то ни было жизнью, то — ничего, кроме избавления жизни!» (Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. М.: Грааль, 2002. С. 680).

Известный апологет христианства перед лицом восточных учений князь Н. Трубецкой прямо указывает: «Духовное самоубийство получило поэтическое имя нирвана» (Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // Литературная учеба, 1991 г., ноябрь — декабрь. С. 139).

Однако буддийская традиция настойчиво подчеркивает, что угасание относится не к жизни как таковой, а лишь к недолжным, неправильным с точки зрения достижения конечной цели бытия состояниям сознания — аффектам, или **клешам** (санскр. *kleśa* — «бедствие»). Таких недолжных состояний насчитывается три: *алчность, враждебность* (ненависть) и *невежество*¹. Подобно тому как угасает пламя лампы, в которой иссякло масло, так должны угаснуть и перечисленные неправильные состояния сознания, служащие пищей для *дуккхи*.

Четвертая Благородная Истина: истина пути

Данная истина определяет средства достижения цели (нирваны), тем самым указывая искомый путь к освобождению. Этот путь содержит три этапа: *этап мудрости, этап нравственности* и *этап сосредоточения*. В совокупности все этапы включают в себя восемь ступеней совершенства. Поэтому путь достижения нирваны именуется в буддизме **Благородный Восьмеричный путь**.

Религиозная практика в буддизме

Благородный Восьмеричный путь есть некий алгоритм, которому необходимо следовать в религиозной практике для достижения нирваны. Для этого применяются методы этического и психофизического характера².

Схематично он выглядит следующим образом:

I. Этап мудрости

1. Правильное воззрение

На этой ступени адепт должен усвоить Четыре Благородные Истины и иные принципиальные положения буддийского учения в качестве базовых постулатов своего мировоззрения. В их числе усваивается и теория самого Восьмеричного пути.

2. Правильная решимость

¹ В расширенной версии списка к ним добавлялись *гордость* и *зависть*.

² Подробное описание Благородного Восьмеричного пути см.: *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм: курс лекций. СПб.: Амфора, 2005. С. 26–41.

Здесь человек, принявший буддизм, должен твердо решиться продвигаться по пути, приводящему к нирване.

II. Этап нравственности

3. Правильная речь

На данной ступени духовного развития буддист должен научиться говорить только правду, избегая лжи, пустословия, сплетен, хулы и клеветы.

4. Правильное поведение

Далее человек, стремящийся следовать учению Будды, стоит перед необходимостью принятия определенных обетов, регулирующих его поступки. Количество обетов будет различным для члена монашеской общины и для мирянина. В любом случае правильное поведение ведет к преодолению отрицательных кармических последствий и стяжанию неких благ, которые будут актуализированы в будущем. Базовыми ограничениями можно считать отказ от следующих деяний:

- от всего, что может принести вред другим живым существам;
- от неправильных речевых актов (в данном случае речь идет о том, что перечислялось выше, в предыдущем пункте, однако теперь все это осмысливается в качестве действия, производимого речевым аппаратом);
- от несправедливого присвоения чужого (грабеж, воровство, мздоимство и т. д.);
- от действий, нарушающих телесную чистоту и целомудрие;
- от использования веществ, изменяющих сознание (алкоголь, наркотические вещества и т. п.).

Список ограничений и соответствующих им обетов для монахов и монахинь гораздо более пространен, а предполагающаяся мера их соблюдения значительно строже.

5. Правильный образ жизни

На этой ступени духовного роста перечисленные выше нормы должны быть отражены в социальной деятельности человека. В частности, это означает невозможность заниматься определенной работой, принадлежать к определенным профессиям. Достигший этого уровня не может заниматься забоем скота, птицы и даже

наживаться за счет продажи других живых существ. Он не может заниматься тем, что может причинять вред другим живым существам, поэтому исключается торговля оружием, наркотиками, алкоголем и вообще опасными веществами (например, ядами), служба в силовых структурах, распространение наркотиков или алкоголя. Показательно, что поскольку обман расценивается как способ нанесения вреда другим, деятельность, связанная с мошенничеством и шарлатанством (в том числе мистически окрашенным), также расценивается как недопустимая.

III. Этап сосредоточения

Это заключительный, финишный этап, доступный ввиду своей специфики в полной мере исключительно монашествующим.

6. Правильное усердие

На данном уровне буддист предается выполнению психофизических упражнений, занимается своеобразной буддийской психотехникой, подобной брахманической йоге¹. Это должно способствовать обретению особого самоуглубленного состояния сознания, без которого невозможно достижение нирваны.

7. Правильное памятование

Адепт, достигший этой ступени совершенства, должен научиться полностью контролировать все происходящие в организме процессы как физического, так и психического порядка, что возможно только при постоянном духовном бодрствовании, бдении сознания. Соответственно, у человека предполагается отсутствие неправильных (в контексте общих усилий по достижению конечной цели) состояний сознания — *клеши* и, напротив, требуется возгревание в себе необходимых для дальнейшего духовного продвижения чувств и состояний психики.

8. Правильное сосредоточение (транс)

На заключительной ступени пути буддист обретает особое состояние психики, суть которого состоит в таком самоуглублении, что исчезает противопоставление между содержанием разума и внешним миром. Бодрствующее сознание полностью устра-

¹ О йоге см. гл. «Индуизм».

няет саму возможность различения воспринимаемого объекта, воспринимающего субъекта и даже самого процесса восприятия. Это позволяет достичь победы над собственным «я», которое более не может созерцаться как нечто отличное от всей остальной реальности. Соответственно, пропадает ощущение индивидуальности, являющееся, как было сказано выше, ключевой проблемой в преодолении *сансары*. Описанное состояние сознания именуется в буддийской психопрактике термином «*самадхи*». Следует заметить, что в буддийской традиции существует множество различных ее видов, но далеко не всякая является правильной, то есть завершается пробуждением и освобождением.

Религиозно-философские течения в буддизме

Почти сразу после смерти основателя буддизма его последователи составили несколько отдельных религиозно-философских течений. В связи с этим начальный этап становления буддизма часто именуют «сектантским периодом», когда, согласно традиционным представлениям, существовало восемнадцать известных школ (направлений).

Все школы разделяют на две большие группы:

1. **Стхавиравада** (санскр. *sthāviravāda* — букв. «учение старейших»)

Члены общин, принадлежащие к этой группе, утверждали, что являются хранителями изначального учения Будды, которое искажают последователи другой группы.

2. **Махасангхика** (санскр. *mahāsāṃghika* — букв. «большая община»)

В современной науке существует два основных мнения относительно происхождения термина. В соответствии с одной версией *махасангхики* полагали возможным или даже необходимым включать в состав *сангхи* мирян вместе с монашествующими. По второй версии махасангхики по сравнению с другими течениями имели численный перевес на раннем этапе существования буддизма.

Со временем данные религиозные группы стали фундаментом для формирования двух основных направлений буддизма, существующих до сего дня и именуемых соответственно **Тхеравада** (с пали — букв. «учение старейших»), или **Хинаяна** (санскр. hīnaṃyāna — букв. «малая колесница»), и **Махаяна** (с санскр. mahāyāna — букв. «великая колесница»).

Течение **Тхеравада (Хинаяна)** получило распространение прежде всего в Южной и Юго-Восточной Азии: в Шри-Ланке, Камбодже, Лаосе, Малайзии, Мьянме (Бирме), Таиланде. Кроме того, оно господствовало на территории Индонезии до установления там исламского господства.

Махаяна заняла прочное положение в Китае, Корее, Вьетнаме, Японии, Монголии, Тибете, а также на территориях с преимущественно буддийским населением, входящих в состав России: в республиках Бурятия, Калмыкия и Тува.

Внутри Махаяны возникли более мелкие течения, популяризованные, в частности, западной массовой культурой: *Дзен-буддизм* (в основном известный широкой аудитории в его японском варианте) и *Чань-буддизм*, сформировавшийся в Китае. Оба названия происходят от санскритского *dhyāna*, что означает «созерцание». Как первое, так и второе учение являются яркими образцами **ваджраяны** (санскр. Vajrayāna — «Алмазная колесница»). Об этом течении речь пойдет ниже.

Обе традиции — **Тхеравада** и **Махаяна** (с включенной в нее *Ваджраяной*) — восходят к общему истоку — учению Будды. Время формирования базовых текстов этих традиций примерно одинаковое. Поскольку главным содержанием любой религиозной традиции является ее вероучение и мирозозерцание, необходимо определить доктринальные различия между двумя основными течениями буддизма.

В доктринальной области различия между **Тхеравадой** и **Махаяной** могут быть сведены к решению следующих принципиальных вопросов:

- Что есть идеальная личность и каковы смысл и цель ее жизни?
- Какова сущность Будды?

Что есть идеальная личность и каковы смысл и цель ее жизни?

Тхеравада описывает идеальную личность в образе **архата** (санскр. arhat — букв. «достойный»). Это совершенный монах, который обрел нирвану благодаря собственным титаническим трудам и покинул в определенный момент наш мир. Поскольку достичь просветления за период одной жизни невозможно, то всякий подвижник, стремящийся стать архатом, должен пройти следующие стадии:

1. *«Вступивший в поток»*. Решившийся раз и навсегда следовать по пути к нирване подвижник неспособен отказаться от своего намерения и «обратиться вспять»;

2. *«Единожды возвращающийся»*. Подвижник, которому надлежит еще один раз посетить этот мир, «мир желаний», прежде чем он выйдет на финишную прямую и обретет искомое состояние;

3. *«Более не возвращающийся»*. Подвижник, достигший конечной стадии своего делания, на которой он пребывает в постоянном трансe, созерцая иные сферы бытия (форм и не-форм). Результатом этих усилий для аскета должно стать вхождение в нирвану и, как следствие, полное оставление этого мира.

Очевидно, что изложенная последовательность действий может быть реализована только монахом. И сам основатель буддизма воспринимается в данном случае как первый монах, обретший нирвану и создавший первую монашескую общину своих последователей. Мирянам, не способным в силу своего положения и условий жизни осуществить все перечисленное, предлагается заботиться о достижении более скромной цели: улучшении своей кармы с тем, чтобы в следующей жизни родиться человеком, которому надлежит стать монахом. Главными средствами для этого являются почитание и материальная поддержка монашествующих (*сангхи*), а также воздержание от поступков, ухудшающих будущую участь, и творение дел, улучшающих карму.

В **Махаяне** идеальный человек называется **бодхисаттва** (санскр. bodhisattva — букв. «устремленный к пробуждению»). Очевидно, что одним из *бодхисаттв* следует считать самого Будду Шакья-

муни. В его жизнеописании сказано, что он преодолел соблазн полного погружения в нирвану, движимый заботой о других существах, пребывающих в сансаре. Следовательно, отличительной чертой *бодхисатвы*, подражающего во всем Будде, является всеобъемлющее желание блага всем живым существам.

В начальный период истории буддизма наименование «бодхисаттва» было приложимо к человеку, которому еще только предстоит стать Буддой.

В более позднюю эпоху термин «бодхисаттва» стал использоваться в **Махаяне** применительно к монахам и даже мирянам, обладающим твердым намерением достичь пробуждения (*бодхи*). Само это устремление именовалось **бодхичитта** (санскр. bodhicitta — букв. «просветленное сознание»). В постканонических текстах содержится даже специальная формула, описывающая данное желание: «Да, стану я Буддой на благо всех живых существ»¹.

Однако одного желания последовать стопам Будды недостаточно для того, чтобы стать *бодхисаттвой*, ибо подлинного *бодхисаттву* отличают **мудрость** (санскр. *prajñā*) и **сострадание** (санскр. *karuṇā*). В своем предельном проявлении данные качества должны привести человека к способности воспринимать абсолютно все живые существа как своих матерей.

Поскольку **благо другого мыслится в Махаяне главной целью духовных усилий**, то смещаются и ценностные ориентиры: внимание буддиста должно быть приковано не к нирване самой по себе, а к акту пробуждения, приводящего подвижника к состоянию, в котором он может принести пользу всему живому.

Именно поэтому Махаяна критически относится к усилиям последователей Тхеравады выйти из нашего мира в нирвану. Такие подвижники не способны постичь главной истины, заключающейся в необходимости сострадания всем живым существам, что должно побуждать просветленного помогать другим, используя мудрость, также обретенную в момент просветления. А если отсутствуют подлинное сострадание и мудрость, то и сама воз-

¹ Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 84.

возможность достижения нирваны ставится махаянистами под сомнение.

В связи с этим термин «архат» — ключевой для понимания идеальной личности в рамках традиции Тхеравады — не имеет широкого употребления в Махаяне. Напротив, хинаянские подвижники именуются махаянистами довольно уничижительными словами: *шраваки* (санскр. śrāvaka — «слушающий») и *пратьека-будды* (санскр. pratyekabuddha — букв. «Будда для себя»).

Шраваками традиционно именуют учеников Будды Шакьямуни, оказавшихся неспособными осознать важнейшую истину страдания и воспринявших идею пробуждения как эгоистический акт бегства от страдания.

Пратьека-будды — это люди, нашедшие самостоятельно путь к освобождению вне связи с *сангхой* и даже с учением Будды Шакьямуни. Несмотря на тот факт, что они прошли тем же путем, что и Татхагата, они не могут сравниться с ним, поскольку отrekliлись от нужд и чаяний живых существ и не стали проповедовать истину.

Какова сущность Будды?

Для Тхеравады Будда — это человек, во всем подобный нам, но достигший пробуждения благодаря собственным духовным усилиям на протяжении нескольких жизней. В момент обретения истины он становится тем, кто пребывает по ту сторону жизни и смерти. В то же время он выше всех людей и даже богов. Именно поэтому его нельзя именовать ни богом, ни человеком, поскольку люди — это обитатели чувственного мира, а боги не вышли из круга сансары. Его нельзя назвать даже просто существом (санскр. *sattva* — букв. «бытие», «существование»), поскольку этот термин приложим только к субъектам, пребывающим в сферах сансарического бытия. Он есть Будда, и те, кто пройдут его путем, станут такими же.

Он полностью оставил наш мир, никак с ним не связан, и потому всякие попытки общаться с ним посредством молитв или жертвоприношений бессмысленны. Он не может оказать никакой помощи вопрошающему и одарить его благами.

Вместе с тем в традиции **Тхеравады** получила распространение практика жертвоприношений. Однако смысл жертв состоит в воздаянии почестей Бхагавану. Это воспитывает у человека добродетель жертвенности и способствует достижению состояний сознания, улучшающих карму, поскольку жертвенность противостоит алчности¹.

Для **Махаяны** Будда не просто человек. Будда — это понятие, обозначающее абсолютную реальность, метафизическую субстанцию, являющуюся подлинной сущностью всех дхарм, то есть всего сущего. Существует даже специальный термин «*космическое тело Будды*». Эта субстанция была явлена в нашем мире в виде Будды Шакьямуни, что, впрочем, не является уникальным событием: подобные явления бывали и раньше, будут они происходить и в будущем ради блага всех живых существ.

Стремясь к интеграции в различные национальные культуры, буддизм махаянского направления объявил множество различных божеств воплощениями Будды. Таковыми оказались индуистские боги Брахма, Шива, Вишну; синтоистская Аматаэрасу, китайская Гуань-инь. Наряду с ними в пантеон были включены и некоторые легендарные исторические личности, например, Чингисхан в монгольском буддизме.

Тантрический буддизм

К середине I тысячелетия н. э. внутри **махаянской традиции** получило развитие особое течение буддизма, именуемое тантрическим. Слово **тантра**, как говорилось выше², обозначает набор текстов эзотерического характера и приложимо не только к буддизму, но и к мистическим индуистским практикам.

Ваджраяна

Сами последователи данного направления буддизма предпочитают использовать для его обозначения другой термин — **Ваджраяна** (санскр. vajrayāna — букв. «Алмазная колесница»). Основные территории его распространения: Тибет, Непал, Монголия, отчас-

¹ См. замечания о понятии «*клеши*» в настоящей главе.

² См. гл. «Индуизм».

ти Китай и Япония (*чань-* и *дзен-буддизм* соответственно), а также буддийские регионы России.

В вероучительном отношении Ваджраяна не выходит за рамки махаянской традиции, разделяя всю совокупность махаянских доктрин. Поэтому их противопоставление некорректно. Однако принципиальной особенностью тантрического буддизма является **установка на достижение освобождения «в этом теле», то есть за одну актуальную жизнь**, для чего предлагается целая система методов и средств.

Заметим: обычный махаянский путь к освобождению не отрицается, но указывается лишь на существование более короткого и эффективного пути, который вместе с тем является и самым опасным. Путь Ваджраяны подобен переходу пропасти по канату, когда каждый неправильный шаг грозит катастрофой, в то время как обычный путь предполагает обход рискованных участков и поиск безопасных техник движения.

Для того чтобы не навредить себе, не потерпеть крушения и не оказаться в следующей жизни в ужаснейшем из адов, адепт должен руководствоваться в своем делании не эгоистическим стремлением к успеху, а исключительно желанием послужить благу всех живых существ, обретению ими освобождения. Кроме того, необходимо пребывать в безусловном послушании своему духовному наставнику-гуру, именуемому в тибето-монгольской традиции **ламой** (тибет. bla-ma — букв. «высочайший»)¹.

В XIX–XX веках в литературе, посвященной буддизму, можно было встретить термин «ламаизм» для обозначения данного религиозного направления. Однако в настоящее время он признан некорректным и фактически вышел из научного употребления.

Методы Ваджраяны

Обозначим основные методы, предлагаемые Ваджраяной для достижения цели:

¹ С XVII века и до 1959 года, в который завершилась аннексия Тибета Китаем, высший представитель буддийского духовенства Тибета — *Далай-лама* (тибет. ta la'i — букв. «океан») пользовался не только духовным авторитетом, но и правами главы государства. После захвата территории КНР он бежал из своей столицы в Лхасе в Индию и возглавил так называемое Тибетское правительство в изгнании.

— **совершение сложных символических ритуалов**

Многие из ритуалов носят ярко выраженный оккультный характер и не могут быть детально описаны в рамках настоящего издания ввиду особой специфики. В качестве примера укажем лишь некоторые, наиболее известные из них. Таковы, в частности, ритуалы откровенно сексуального характера, подобные шактистским и именуемые *майтхуна* (санскр. maithuna — «слияние»). Соединение мужчины и женщины мыслится в них символом соединения противоположностей (например, систематически реализуемого буддийского метода и спонтанного обретения мудрости, дхармической пустоты бытия и великого сострадания).

Еще один из специфических ритуалов Ваджраяны одного из высших уровней тантры называется *Анuttара-йога-тантра* (санскр. anuttara-yoga-tantra). Среди прочего здесь совершаются подношения Будде даров отбросами и нечистотами, чтобы наглядно продемонстрировать идею «недихотомичности реальности и иллюзорности оппозиций типа “прекрасное — безобразное”, “священное — профаническое”»¹. Это указывает на единственность истины и тождество сансары и нирваны, которые непросветленное сознание воспринимает как противоположности.

— **практика мантр**

Мантры как священные тексты составляют корпус ведических *самхит*². Они используются как в индуизме, так и в собственно махаянском буддизме. Однако, в отличие от классической Махаяны, Ваджраяна утверждает, что мантры обладают мистической способностью непосредственно, как бы «волшебным образом» воздействовать на произносящего и слушающего их. Посредством звучания происходят благотворные изменения в сознании, психическом и физическом состоянии адепта, вследствие чего человек обретает возможность более глубоко усваивать сакральный смысл мантр и понимать механизм их воздействия.

¹ Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика — Петербургское востоковедение, 2007. С. 21.

² См. гл. «Индуизм».

— **техника визуализации божеств**

Освоив данную технику, подвижник может научиться объективировать любое из воплощений Будды (бодхисаттвы) таким образом, чтобы общение с ним было тождественным общению с человеком¹. В частности, при желании или необходимости возможна непосредственная вербальная беседа с объектом культа. Данная практика тесно связана с предыдущей — чтением мантр, посвященных сакральной фигуре, что необходимо для осуществления ее визуализации.

— **созерцание мандал**

Мандала (санскр. Maṇḍala — «круг») — это схематическое изображение Вселенной в виде круга, ее графическая модель, отраженная в сознании одного из Будды или бодхисаттвы. Часто изображение этого Будды располагается в центре мандалы. Адепт тантрической школы, медитируя над мандалой, призван усвоить себе это отражение мира, сделать его своим и тем самым осуществить отождествление своего сознания с сознанием Будды или бодхисаттвы. А как упоминалось выше, очищенное от аффектов сознание чуждо разделению на субъект, объект и сам процесс созерцания.

До сего дня практика создания мандал из разноцветного песка существует в буддийских обителях. Как правило, потратив огромное количество усилий и времени на сотворение разноцветного песчаного круга, буддисты через некоторое время уничтожают его взмахом рукава одежды, что служит свидетельством веры в пустотность всякого бытия, являющегося потоком дхарм.

В истории известны и архитектурные мандалы, каковым считается, например, монастырь Боробудур на острове Ява в Индонезии.

Шамбала

Отдельно следует упомянуть о специфической форме **сакрализации идеи центра**, существующей в Ваджраяне и в первую очередь в тибетском буддизме. Это представление о **Шамбале** (санскр.

¹ Ср. с психофизической практикой в даосизме (гл. «Даосизм»).

Sham-bhala) — стране праведности и света, сокрытой от глаз несовершенных людей. Упоминание о ней содержится в тексте Калачакра Тантры (санскр. Kālachakra Tantra — букв. «Тантра колеса времени»), датированном X веком.

Считается, что эта страна стала невидимой после того, как буддизм подвергся притеснениям со стороны ислама. Существует поверье, что в конце нынешнего периода времени, при двадцать пятом царе этого государства, произойдет мировое сражение войск Шамбалы с силами зла. После победы буддийского воинства наступит эпоха всеобщего процветания, что будет ознаменовано приходом очередного воплощения Будды — **Майтрейи** (санскр. maitreya — букв. «добрый», «любящий»), почитаемого всеми направлениями буддизма как воплощение абсолютного сострадания.

Статистические данные о количестве буддистов

Согласно статистике 2008 года, в зависимости от технологий подсчета количество буддистов в мире колеблется от 600 млн до 1 млрд 300 млн человек¹. По данным же на 2011 год, предоставленным *Central Intelligence Agency*, соотношение буддистов к остальному человечеству составляет 6,77%².

В России проживает около 900 тыс. человек, этнически принадлежащих к буддийским народам (буряты, калмыки, тувинцы). Однако, согласно социологическим опросам, лишь чуть более половины из них (550 тыс. человек) могут быть причислены к буддистам на основе самоидентификации. При этом в крупных городах только 1% населения отождествляет себя с буддизмом³.

¹ См.: Терентьев А. А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академический проект, 2008. С. 203–212.

² <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html> (16 июня 2014 г.)

³ Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования / гл. ред. Ж. Т. Тощенко. М.: Наука, 2005. № 6. С. 38–39.

* * *

Буддизм — мировая религия, зародившаяся в Индии в VI веке до н. э. в качестве учения, альтернативного брахманизму¹.

С самого начала своего существования буддизм получил серьезную поддержку светской власти. Именно из среды аристократии (кшатриев) происходил легендарный основатель учения — **Сиддхарtha Гаутама**, получивший впоследствии известность под именем **Будды Шакьямуни**.

В поиске путей освобождения от уз страданий Сиддхартаха испытал на себе изнурительные аскетические методы, но пришел к выводу о необходимости искать освобождение внутри себя.

В медитативном сосредоточении он обрел Просветление и открыл для себя **Четыре Благородные Истины**: 1) о **жизни как страдании**, 2) о **желании как его причине**, 3) о **нирване** как бытии, страданию чуждом и 4) о **пути** к ней.

Метод, предложенный Буддой для достижения освобождения от уз сансары, соотносится с последней, четвертой истиной и именуется **Благородным Восьмеричным Путем**, задающим алгоритм совершенствования на путях достижения нирваны.

Буддизм не имеет единого канона священных текстов (ср. с христианством, а также с мусульманской традицией²). Существует три основных варианта буддийского канона: **палийский, китайский и тибетский**.

Тексты жизнеописаний основателя традиции были составлены столетия спустя после его смерти, что ставит вопрос о достоверности излагаемых биографических данных.

Мировоззрению буддизма чужда идея почитания Бога-Творца, что делает это вероучение своеобразной религией без Бога. Однако само существование божеств не отрицается. Показательно, что в рамках буддийского вероучения человек занимает более выгодное положение, чем боги, поскольку только он имеет возможность выйти из колеса **сансары** и обрести искомое бытие, чуждое страданий.

¹ См. гл. «Индуизм».

² См. гл. «Ислам».

Ключевыми доктринальными положениями буддизма, наряду с Четырьмя Благородными Истинами и Благородным Восьмеричным Путем, являются:

Анитья — «учение о непостоянстве бытия», именуемое также *кшаникавада* («доктрина мгновенности»). Это учение о бытии как потоке **дхарм**, воспринимаемых сознанием в виде «групп» — **скандх**.

Анатмавада, или *анатман*, то есть учение о нереальности **атмана**, бессмертной души, носительницы личности. Наряду с человеческими и божественными признается существование и иных форм сознания, в частности, животных, претов и подобных им мифических персонажей. В отличие от индуизма, новое рождение определяется исключительно энергией совершенных действий в прошлой жизни, а не нарушением божественной воли (ср. с индуизмом)¹.

Буддизм имеет и свою космологию, многие черты которой заимствованы из общеиндийской традиции. Однако представление об устройстве мира не играет здесь важной роли, что позволяло ему без труда усваивать мировоззренческие элементы разных культур. Тем не менее базовой космологической схемой признается трехчастное членение Вселенной на **сферу желаний**, **сферу форм** и **сферу не-форм**. Все они, однако, являются частями **сансары**. При этом утверждается беспредельная множественность миров и бесконечность циклов их возникновения и разрушения, что отражено в учениях о **кальпах** (ср. с подобным учением в индуистской традиции²). Циклический характер бытия мира отражается и на истории человечества, переживающего поочередно нравственные и духовные взлеты и падения. Всякий новый мир организуется на этапе своего формирования иерархически: сверху вниз. Иерархический принцип возникновения мира (по нисходящей линии) с позиций буддизма является, в частности, причиной возникновения ложной веры в Бога-Творца, поскольку высший бог Брахма появляется первым, а остальные существа, начиная

¹ См. гл. «Индуизм».

² См. гл. «Индуизм».

с второстепенных богов, воспринимают его как Создателя и Промыслителя.

Регулирующим законом данных процессов признается принцип **кармы**, доктринальным отражением которой служит **прайтиья-самутпада** — учение о причинно-зависимом происхождении всего сущего.

При этом буддизм неоднороден. Внутри него существует два больших направления: **Тхеравада (Хиньяна)** и **Махаяна**, принципиально отличающиеся друг от друга учением об идеальной личности и природе Будды.

Тхеравада признает Будду обычным человеком, достигшим своими силами **нирваны** и покинувшим наш мир. Махаяна же содержит учение о космическом теле Будды, являющемся подлинной природой всего сущего, всех дхарм.

Идеальная личность в Тхераваде — это **архат**, то есть человек, последовавший Будде и достигший так же, как и он, нирваны; в Махаяне же это **бодхисаттва**, ради великого сострадания ко всему живому стремящийся к просветлению.

Внутри Махаяны существует также особое течение **тантрического буддизма** — **Ваджраяна**, предлагающая особые эффективные и одновременно опасные методы духовного самосовершенствования, позволяющие достичь **нирваны** за один жизненный цикл.

В настоящее время около 6,77% населения Земли исповедуют буддизм.

Литература

Monier Monier-Williams. Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity, London: John Murray, 1889.

Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. СПб.: Вектор, 2013.

Ашвагхоша. Жизнь Будды / пер. К. Бальмонта. М., 1990.

Бонгард-Левин Г. М. Будда и основы его учения // Древняя Индия: история и культура. М.: Наука, 2008.

Вопросы Милинды (Милиндапанхья) / пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука, 1989.

Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством: в 2 т. М.: Грааль, 2002.

Олденбург С. Ф., Владимирцов Б. Я., Щербатской Ф. И., Розенберг О. О. Жизнь Будды, индийского Учителя жизни: пять лекций по буддизму. Самара: Агни, 2010.

Торчинов Е. А. Введение в буддизм: курс лекций. СПб.: Амфора, 2005.

Торчинов Е. А. Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.

Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // Литературная учеба, 1991 г., ноябрь — декабрь.

Вместо послесловия

Завершая повествования о различных религиях, хотелось бы подвести некоторые итоги нашего обзора духовных традиций.

В одном древнем, еще дохристианском тексте есть замечательные слова: «Вера тварей сообразна их внутренней сути; человек состоит из веры: какова его вера — таков он»¹. Этот справедливый тезис приобретают особую актуальность в свете тех разнообразных процессов, которые происходят ныне в современном мире и свидетелями которых являемся все мы.

Действительно, будучи носителями тех или иных убеждений, вольно или невольно люди руководствуются прежде всего мировоззренческими принципами при совершении действий и поступков, при оценке тех или иных жизненных ситуаций или же при определении методов и способов решения стоящих задач и достижения обозначенных целей. Таким образом, вопреки часто присутствующему в общественно-политическом поле стремлению объявить убеждения, в том числе и религиозные, частным, внутренним делом личности, подобные попытки обречены на провал, поскольку именно человеческая личность является основным преобразователем окружающего мира во всех его проявлениях.

В связи с этим вопрос понимания того, чем наполнено сердце человека, что составляет его заветные чаяния и нужды и каковы мотивы в формировании оных, имеет чрезвычайную значимость. *Ибо, как сказано в Евангелии, от избытка сердца говорят уста. Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое* (Мф. 12, 34–35).

Это «сокровище человеческого сердца», часто называемое просто «верой», неразрывно соединено с надеждой своего осуществления и свойственно всем без исключения людям. По мудрому святоотеческому сужде-

¹ Бхагавадгита. Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, 1999. С. 83–84.

нию, «не только у нас, которые носим имя Христово, за великое почитается вера, но и все то, что совершается в мире, даже людьми, чуждыми Церкви, совершается верой: верой брачные законы соединяют лица, отдаленные одно от другого, и человек чужой посредством веры, которая бывает в брачных союзах, делается участником во владении <...> богатством. На вере утверждается и земледелие, ибо кто не верит тому, что соберет выросшие плоды, тот не станет сносить трудов. Верой водятся мореплаватели, когда, вверив судьбу свою малому древу, непостоянное стремление волн предпочитают твердейшей стихии — земле, предают самих себя неизвестным надеждам и имеют при себе только веру, которая для них надежнее всякого якоря. Итак, весьма многие дела человеческие основаны на вере»¹.

Если же нам вообще свойственно поступать в соответствии с нашими внутренним убеждением, то тем более это верно в том случае, если речь идет о религиозной вере, которая обращена в своих устремлениях в первую очередь к главной цели человеческого бытия — *жизни и жизни с избытком* (Ин. 10, 10). Поэтому без преувеличения можно сказать, что вера, отраженная в различных религиозных учениях, имеет важнейшее значение для формирования человеческой личности, ее отношений с миром и окружающими людьми.

Иначе говоря, вера — это еще и единственно возможный способ общения с Богом, а вместе с тем и действенный метод изменения себя и окружающей реальности. Именно об этом свидетельствует апостол Павел, приводя на память читателям образы людей, которые *«верую побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов, угасали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих; жены получали умерших своих воскресшими; иные же замучены были, не приняв освобождения, дабы получить лучшее воскресение...»* (Евр. 11, 33–35).

Как следует из приведенной цитаты, даже физическая смерть не способна победить веру и, напротив, может быть побеждена только ею. Осознание этих важных свойств религии побуждает нас со всей серьезностью отнестись к самому факту присутствия оной в жизни человеческих сообществ, независимо от времени и места их обитания.

¹ *Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010. С. 69.*

Дай Бог, чтобы знакомство с этой книгой помогло всем заинтересованным читателям проникнуться уважением и благоговением к вере, наполняющей и преображающей ищущие своего Создателя и Промыслителя человеческие сердца, содействуя тем самым утверждению в нашем обществе мира и гражданского согласия.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Читателям книги «История религий»	4
ВВЕДЕНИЕ. Что такое религия? (<i>Протоиерей Олег Корытко</i>).....	6
Версии происхождения слова «религия»	6
Отличительные особенности религиозного мировоззрения.....	9
Аспекты религии	11

Часть I

Монотеистические (Авраамические) религии

Глава 1. ХРИСТИАНСТВО

(<i>Митрополит Иларион (Алфеев)</i>)	19
I. Земная жизнь и служение Иисуса Христа	19
II. История христианства	36
Деятельность апостолов. Апостольская община.....	37
Мужи апостольские	45
Эпоха мученичества.....	46
Эпоха Вселенских Соборов	50
Просвещение славянских народов	65
Поздняя Византия. Великий раскол	67
Православие на Руси.....	78
III. Священное Писание и Предание в Православной Церкви	143
Священное Писание в Православной Церкви.....	143
Состав Библии. Библейская критика.....	147

Состав и авторитет Предания. Святоотеческое наследие.....	148
IV. Вероучение и нравственность.....	151
О Божественном Откровении. Источники православного вероучения: Писание и Предание	151
Откровение личного Бога. Богословие и богопознание	152
Новый Завет — новое откровение о Боге.....	154
О Боге и Его свойствах.....	155
О Святой Троице	159
О Боге-Творце.....	161
О Святом Духе.....	162
Мир и человек. Творение Божие.....	163
Грехопадение и его последствия	167
Иисус Христос — Бог воплотившийся.....	169
О Пресвятой Богородице.....	175
Учение о личном спасении	176
О Церкви Христовой.....	181
О посмертной участи человека и последних судьбах мира (эсхатология)	185
Христианские нормы нравственности.....	191
V. Православное богослужение и практика личного благочестия.....	197
Церковные Таинства и обряды.....	197
Устройство храма	205
Традиции христианской храмовой архитектуры.....	211
Общественное богослужение	229
Важнейшие праздники.....	233
Современная практика православного благочестия.....	235
VI. Каноническое устройство Церкви	238
Формирование канонической структуры Православной Церкви.....	238
Современная каноническая структура Православной Церкви.....	243
Каноническое устройство Русской Православной Церкви.....	246
VII. Православие на современном этапе.....	260
Русская Православная Церковь в XX веке	260

Русское рассеяние в XX веке.....	271
Возрождение Русской Православной Церкви.....	275
Древние Восточные Патриархаты на современном этапе.....	279
Православие в Европе.....	281
Православие в Америке, Австралии и Азии.....	287
Православная Церковь в начале третьего тысячелетия.....	290
VIII. Инославиe (Протоиерей Валентин Васечко).....	292
Католичество.....	294
Краткая история католичества.....	294
Основы католического вероучения.....	304
Католическое учение о верховной церковной власти епископа Рима.....	308
Протестантизм.....	346
Истоки и история Реформации.....	346
Основы протестантского вероучения.....	351
Глава 2. ИУДАИЗМ (Протоиерей Олег Корытко).....	402
Еврейство: религия и культура.....	402
От начала истории еврейского народа до «конца дней».....	406
Ключевые книги иудаизма.....	423
Основные положения вероучения иудаизма.....	427
Иудейские традиции.....	428
Конфессиональная ситуация в иудаизме.....	437
Иудейский мистицизм.....	447
Статистические данные.....	449
Глава 3. ИСЛАМ (Протоиерей Олег Корытко).....	451
Арабы и Аравия в доисламский период.....	451
Религиозно-социальная ситуация в Аравии в VI–VII веках н. э. Возникновение ислама.....	453
Мухаммад — посланник Аллаха и основатель ислама.....	460
Коран.....	474
Сунна.....	484
Вероучение. «Шесть основ веры».....	488
Этика и практика мусульманского благочестия. «Пять столпов ислама».....	502
Исламское право.....	514

Мистический ислам. Суфизм	519
Течения ислама	529
Статистические данные	534

Часть II

Политеистические религии

Глава 4. ШАМАНИЗМ (<i>Протоиерей Олег Корытко</i>)	540
Общая характеристика шаманизма	540
Космологические представления	543
Шаман: призвание и посвящение	548
Внешний вид шамана: символика шаманского наряда и бубна	554
Социальная роль шамана и религиозная практика	557
Глава 5. СИНТОИЗМ (<i>Протоиерей Олег Корытко</i>)	562
Ками	563
Ключевые тексты для традиции синтоизма	566
Синтоистская мифология	567
Люди и боги в синтоизме	572
Нормы поведения и синтоистские ритуалы	573
Синтоистское общественное богослужение	576
Синто: взгляд сквозь века	579
Глава 6. ДАОСИЗМ (<i>Протоиерей Олег Корытко</i>)	584
Общая характеристика даосизма	584
Лао-цзы как основатель даосизма	585
Основные принципы даосизма в период его доктринального становления	588
Ключевые тексты даосизма	590
Основные категориальные понятия и божества в даосизме	592
Космология даосизма	595
Антропология и «сотериология» даосизма	597
Жизненные принципы и этические нормы даосизма	604
Литургическая практика и частные обряды в даосизме	608
Глава 7. КОНФУЦИАНСТВО (<i>Протоиерей Олег Корытко</i>)	612
Конфуцианство как особый духовно-культурный феномен	612

Конфуций: сведения о жизни легендарного учителя.....	614
Ключевые тексты конфуцианской традиции	622
Учение Конфуция	624
Конфуцианская ритуальная практика.....	633
Конфуцианство в истории Китая	635
Глава 8. ИНДУИЗМ (Протоиерей Олег Корытко)	638
I. Религиозно-культурная ситуация в Древней Индии	639
Гипотезы о происхождении древнеиндийской цивилизации.....	639
Общая характеристика древнеиндийских религиозных представлений	644
Краткая характеристика каждой из четырех Вед.....	646
Пантеон Вед	648
Космология Вед.....	655
Этико-социальное учение Вед.....	658
II. Религиозные представления в Древней Индии эпохи брахманизма и упанишад	661
Хронологические границы брахманической религии. Варновое деление общества	661
Священные тексты брахманизма	664
Мировоззренческие особенности брахманизма в области космологии	667
Религиозно-философские школы брахманизма	673
Место и значение ритуала брахманической религии.....	678
Аскетическая практика в брахманизме.....	684
III. Современный индуизм	686
Индуизм — ответ на кризис брахманической религии.....	686
Общие характеристики корпуса текстов смрити	688
Индуистский пантеон	691
Представления о космологии и хронологии в индуизме.....	700
Религиозно-философские школы индуизма.....	702
Этико-социальное учение и религиозная практика индуизма.....	708
Глава 9. БУДДИЗМ (Протоиерей Олег Корытко).....	717
Будда: легенда и реальность.....	719

Буддийский священный канон	727
Доктрины буддизма	732
Религиозная практика в буддизме	750
Религиозно-философские течения в буддизме	753
Статистические данные о количестве буддистов	762
Вместо послесловия	767

Митрополит Иларион (Алфеев)
Протоиерей Олег Корытко
Протоиерей Валентин Васечко

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

Издание подготовлено
Общecerковной аспирантурой и докторантурой
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5.
+7 (495) 721-80-51
cancelar@doctorantura.ru

Дизайн и верстка подготовлены ИД «Познание»

При реализации проекта используются средства государственной
поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии
с распоряжением Президента Российской Федерации от 01.04.2015 № 79-рп
и на основании конкурса, проведенного
Национальным благотворительным фондом.

Подписано в печать 21.07.2016
Формат 70×100/16. Печать офсетная
Тираж 3000 экз. Объем 48,5 усл. п. л.
Бумага офсетная. Заказ № 77
Отпечатано в типографии ООО «ИПК «Бионт»»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр. ВО., д. 86,
тел. (812) 322-68-43