

**Серия «В помощь педагогу: о Православии»**

Священник Игорь Прекуп

## **Введение в христианскую этику**

## Введение

Как справедливо пишет Е.А. Авдеенко: «Христианская цивилизация... основана на достижениях трех древних культур: **Израиля, Греции и Рима**»<sup>1</sup>, и без представления о той этико-религиозно-философской почве, на которую были посеяны семена Евангельского благовестия, нам не понять не только исторической специфики апостольской проповеди и закономерностей развития христианского богословия, но даже и многих деталей проповеди Спасителя. Потому что компетентный проповедник (а Спаситель и Его ученики были таковыми) всегда при изложении своего учения ориентируется на те понятия, образы, традиции, стереотипы и нормы, которые уже сложились в среде, к которой обращена проповедь. Он либо опровергает их («...а Я говорю вам: ...»), либо использует как точку опоры, как аргумент (проповедь апостола Павла в Ареопаге (Деян. 17; 16 – 34)).

Само название «философия» говорит о том, что эта наука не претендует на совершенное знание Истины. Это не сама Премудрость, это – «любовь к Мудрости». И хотя во множестве философских учений отражался образ Истины, каждое отражало только одну ее грань. Это всего лишь «исторические моменты познания Истины»<sup>2</sup>. Но философия – это любовь к самой (ко всей) Премудрости, а не к ее избранной части. Философия стремится к целому, и это стремление «есть жизненный нерв философии, источник ее творческих замыслов, ее веры и вместе ее скептицизма, ее постоянного сомнения, постоянной критики всего достигнутого»<sup>3</sup>.

У святых Отцов, наряду с критикой в адрес языческой философии как не способной приобщить к спасительному знанию, мы находим также и убедительную апологию «внешней мудрости», как полезной для воспитания

---

<sup>1</sup> Авдеенко Е.А. «Античная культура» в православной классической гимназии – идея курса // «Античная культура» в современной классической гимназии. Уроки по Пушкину («Евгений Онегин»). Уроки по Достоевскому («Преступление и наказание»). – М.: Русский хронограф, 1999. С. 6.

<sup>2</sup> Трубецкой С.Н., кн. Курс истории древней философии. – М.: ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. С. 35.

<sup>3</sup> Там же, с. 28.

юношества. Святой Отец и Учитель Церкви Василий Великий считал, что античное учение о добродетели может служить приготовлением к усвоению духовно-нравственного евангельского учения. В беседе «К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями» он говорит, что хотя в жизнь вечную «вводят нас, конечно, Священные Писания, образующие нас посредством учений таинственных, но пока, по возрасту, не можем изучать глубину смысла их, мы и в других писаниях, не вовсе от них далеких, упражняем на время духовное око, как в некоторых тенях и зеркалах, подражая упражняющимся в деле ратном, которые, приобретя опытность в ловком движении рук и ног, выгодами этой игры пользуются в самых битвах. И мы, конечно, должны держаться той мысли, что нам предлежит подвиг, важнейший всех подвигов, – подвиг, для которого всё должны сделать, для приготовления к которому надобно трудиться по мере сил, беседовать и с стихотворцами, и с историками, и с ораторами, и со всяким человеком, от кого только может быть какая-либо польза к попечению о душе. Красильщики назначенные к покраске готовят сперва особыми способами, и потом наводят цвет, пурпуровый, или другой какой; подобным образом и мы, чтоб добрая слава наша навсегда оставалась неизгладимой, посвятив себя предварительному изучению сих внешних писателей, потом уже начнем слушать священные и таинственные уроки, и как бы привыкнув смотреть на солнце в воде, обратим, наконец, взоры к самому свету»<sup>4</sup>.

«Собственное превосходство дерева – изобиловать зрелыми плодами, но оно носит на себе и некоторое украшение – листья, колеблющиеся на ветвях: так и в душе истина есть преимущественный плод, но не лишено приятности и то, если облечена душа внешнею мудростию, как листьями, которые служат покровом плоду и производят не неприличный вид. Почему говорится, что и тот славный Моисей, которого имя за мудрость у всех людей было весьма велико, сперва упражнял ум египетскими науками, а

---

<sup>4</sup> Свт. Василий Великий. Беседа 22. К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: Паломник, 1993. Ч. 4, с. 346 – 347.

потом приступил к созерцанию Сущего. А подобно ему, и в позднейшие времена о премудром Данииле повествуется, что он в Вавилоне изучил халдейскую мудрость, и тогда уже коснулся Божественных уроков.

<...> ...И пчелы не на все цветы равно садятся, и с тех, на какие нападут, не все стараются унести, но, взяв, что пригодно на их дело, прочее оставляют нетронутым. И мы, если целомудренны, собрав из сих произведений, что нам свойственно и сродно с истиною, остальное будем проходить мимо. И как срывая цветы с розового куста, избегаем шипов, так и в сих сочинениях, воспользовавшись полезным, будем остерегаться вредного»<sup>5</sup>.

Советуя быть избирательными при знакомстве с древней философией, отбрасывая лишнее и вредное в языческой мудрости, свт. Василий предлагал занимать у античных философов «те места, где они восхваляли добродетель и порицали порок. <...> Ибо немалая польза, если души юношей осваиваются и свыкаются с добродетелью, потому что наставления такого рода, по нежности душ, напечатлеваясь глубоко, остаются в них неизгладимыми»<sup>6</sup>.

Святитель Василий Великий очень высоко отзывается об этических воззрениях дохристианских мудрецов: «Все почти сколько-нибудь заслуживающие внимание по мудрости, каждый по мере сил, в сочинениях своих более или менее распространялись в похвалу добродетели; им должно верить, и надобно стараться в самой жизни выразить их учения»<sup>7</sup>. Даже просто сравнение плодов мудрости внешней с христианской он считает полезным: «Ежели между учениями есть какое взаимное сродство, то познание их будет нам кстати. Если же нет сего сродства, то изучать **разность учений, сличая их между собою, не мало служит к подтверждению лучшего учения**»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Там же, с. 347, 349.

<sup>6</sup> Там же, с. 349 – 350.

<sup>7</sup> Там же, с. 352.

<sup>8</sup> Там же, с. 347.

В этой же беседе свт. Василий в качестве примера для подражания приводит множество мыслей, высказываний и поступков выдающихся исторических личностей и мифических героев, свидетельствующих о стремлении к добродетели в дохристианской древности.

Святитель Амфилохий Иконийский наставляя «доброе и прекрасное сына Селевка», обращает его внимание на полезность мирской мудрости: «...Занимайся науками, книгами поэтов, писаниями историков, блестящими произведениями красноречия риторов, тонкими рассуждениями философов. Но со всем этим обращай разумно, с мудростью отовсюду собирая полезное, но избегая всего вредного, что скрыто в каждом из философов, подражая делу мудрой пчелы, которая не на всякий цветок садится, но очень мудро собирает с каждого только полезное, имея учителем саму природу... Поэтому все, что в похвалу добродетели написано у воспевающих ее или, напротив, у осуждающих порок, все это старательно изучай, запоминая и смысл и изящество выражения... И занятия греческой словесностью, словно судья, выносящий законный приговор, отдай, как и подобает, на служение дерзновенной проповеди истинных догматов, мудрому созерцанию смысла Писаний. Ибо справедливо, чтобы мудрость Духа, пришедшая свыше от Бога, была госпожой долнего образования, как служанки, которая должна не гордиться напрасно, но привыкать к прилежному услужению. Ибо долнее (образование) должно быть в услужении Божественной (мудрости)»<sup>9</sup>.

На взаимосвязь языческой этики с христианской всегда существовали и существуют поныне разные, порой взаимоисключающие крайние точки зрения. Одни категорически отрицают какую бы то ни было ценность античной нравственной философии, как и всего язычества, настаивая, что даже в лице лучших своих представителей языческий мир не мог сколь-нибудь приблизиться к христианскому учению о нравственности, другие же, наоборот, склонны усматривать в христианском нравственном учении лишь

---

<sup>9</sup> Свт. Амфилохий Иконийский. К Селевку // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Дидим Александрийский, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский. – М.: МФТИ, 1999. Т. 2, с. 409, 410, 414.

некую эволюцию языческой этики и даже превозносить последнюю над христианской. Умеренные сторонники идеи уникальности христианской этики допускают, что «душа, по природе христианка, не утратила и в язычестве способности к восприятию от Бога откровения естественного – в природе внешней и во внутренней совести, а потому и в этике античных философов они не отрицают постепенного усовершенствования и приближения к христианству. Языческий мир, таким образом, не отрицательным лишь путем приготавлился к христианскому откровению, но и положительным шел в лице достойнейших своих представителей ему навстречу со своими чаяниями и запросами, со своими понятиями о добре и зле – хотя и неполными, смутными и недостаточными, но в существе все же истинными, – и принял христианство, как «чаяние языков», как прямой и желанный ответ на свои насущные запросы ума и сердца»<sup>10</sup>.

Автор этих слов, проф. С. Зарин приводит цитату из статьи проф. Н. Сагарды «Древне-церковная богословская наука на греческом востоке в период расцвета (IV – V вв.)»: «Элементов истинного и правильного и вместе с тем согласного с данным в христианстве мировоззрением находили так много, что со времени Климента Александрийского определенно высказывался или молчаливо предполагался взгляд на мудрость эллинов, как на предуготовление к совершенному знанию, в полноте открывшемуся во Христе»<sup>11</sup>. Далее, проф. С. Зарин, цитируя проф. А. Спасского, заключает: «Как в других областях жизни, так и здесь, в сфере философии, христианская религия извлекла все свежие соки, преобразовала их сообразно своему собственному духу и усвоила себе, как принадлежащую себе собственность»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Зарин С.М. Критические замечания на диссертацию И.Я. Чаленко: «Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов». Части I и II. Полтава 1912. – СПб., 1913. С. 2.

<sup>11</sup> Там же, с. 14.

<sup>12</sup> Там же.

Христианство – это еще и культурный феномен, связующий современность с духовными достижениями античности. «Святая Церковь – это единение верующих со Христом и благодаря этому уникальный **феномен культуры, единственный** из институтов античности, который существует до сего дня. С Церковью в культурную жизнь человечества пришло совершенно новое, благодатное начало»<sup>13</sup>.

Приобщение к сокровищнице культурных ценностей человечества, осуществляемое личностью сверх запросов общества и глубокое, до самых корней, проникновение в понимание ценности творений человеческого разума и чувства – единственная возможность сохранить общество от изощренной дикости. Хорошее гуманитарное образование необходимо каждому человеку, независимо от рода занятий. Оно помогает, с одной стороны, осознать происхождение культурных (и нравственных) ценностей, а с другой – обрести критерий оценивания, благодаря чему вырабатывается ясный взгляд как на культуру в целом, так и на отдельные ее воплощения, образуется способность выделять истинное и вечное из ложного и преходящего. Но это возможно только тогда, когда образование включает в себя «ценности и навыки» не только светской, но и (в основном) духовной христианской культуры – культуры Богом устроенного общества, Церкви Христовой. Основой же ее культуры является Священное Писание и Священное Предание.

Проф. М.Д. Муретов пишет: «Эллины, народ «мудрости» (1Кор. 1; 22,23), раскрыли идеал *любви человеческой и к человеку*, возвысив ее до наивысшего *разума и идеи* (*λογος*, мир идей). Израиль, народ «знамений», проявил миру *любовь Божию и к Богу*, как избранник *этой* любви, носитель завета Бога с человеком, хранитель чудных знамений и откровений (*λογια*) любви Бога к людям и *любви людей* к Богу (Рим. 3; 1; 9; 4 – 5). Своею

---

<sup>13</sup> Авдеенко Е.А. «Античная культура» в православной классической гимназии – идея курса // «Античная культура» в современной классической гимназии. Уроки по Пушкину («Евгений Онегин»). Уроки по Достоевскому («Преступление и наказание»). – М.: Русский хронограф, 1999. С. 14.

философией и историей эллинизм подготовил человечество к усвоению *разума* новозаветной любви, – своею религией и историей иудейство подготовило явление по *плоти* от Матери Девы – Того, кто *осуществил* эту любовь. Там **λογος σπερματικός**, здесь – Семя Жены. Там любовь как *созерцание* божественного мира идей или *Логоса*, здесь – любовь, как *рождение от Жены* безгрешной *плоти Логоса*. В осуществлении христианского идеала любви или «рождении» Богочеловека «от Жены» – в этой «великой благочестия тайне явления Бога во плоти», выраженной у Иоанна Богослова словами: «Слово плотью стало» – **Λογος σαρξ εγενετο**, – Слово – **Λογος** – соответствует эллинизму, плоть – **σαρξ** – иудейству, а самое осуществление идеала, это великое и таинственное *стало* – **εγενετο** принадлежит Христу – Богочеловеку»<sup>14</sup>.

Относительно принципиального *отличия* христианского нравственного учения от античной этики, уместно будет привести меткое сравнение Р. Шрейдера, который рассматривает эти нравственные системы как две радуги – естественную (христианство) и искусственную (античная философия): «Хотя в искусственной радуге находятся все цвета, однако они остаются разрозненными, не могут слиться в один белый цвет, как в радуге естественной. Так и элементы этики античных философов, по частям заключающие в себе частицы истины, сами собой никогда не могли бы составить органического единства и создать христианское учение. Христианство есть духовно-благодатное органическое творчество (ср. Еф. 2; 10; 2; 24), а не результат случайного слияния разнородных элементов»<sup>15</sup>.

Выдающийся русский религиозный философ прот. Сергей Булгаков пишет на ту же тему следующее: «Коренное различие между философией и религией заключается в том, что первая есть порождение деятельности человеческого разума, своими силами ищущего истину, она имманентна и

---

<sup>14</sup> Зарин С.М. Критические замечания на диссертацию И.Я. Чаленко: «Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов». Части I и II. Полтава 1912. – СПб., 1913. С. 3.

<sup>15</sup> Там же, с. 22.



человечна и в то же время она воодушевлена стремлением перерастить свою имманентность и свою человечность, приобщившись к бытию сверхприродному, сверхчеловечному, трансцендентному, божественному; философия жаждет истины, которая есть главный и единственный стимул философствования... Самодостовверным основанием для философии, относительно которого она уже не имеет возможности сомневаться и далее проблематизировать... является бесспорно мышление: *cogito – ergo sum*, говорит о себе философия. Мышление в его самодостовверности есть предмет веры для нее достовернее Бога и достовернее мира, ибо и Бог, и бытие взвешиваются, удостоверяются и поверяются мышлением... В основе подлинного философствования лежит особого рода откровение, «умное видение» идей, как это навсегда возведено о философии Платоном»<sup>16</sup>.

Альберт Швейцер в работе «Культура и этика» как бы дополняет слова прот. Сергия финальным аккордом: «Там, где религиозные мыслители-моралисты могучим словом проникают до чистых вод подземных глубин, философская этика иногда роет лишь небольшое углубление, в котором образуется всего лишь лужа»<sup>17</sup>.

### *1. Этика философская и этика богословская*

Христианская этика по своему содержанию является *нравственным богословием*, отличаясь от последнего лишь названием и большей приспособленностью к расцерковленной аудитории. Этика не может быть *христианской*, если это не *богословие*, потому что нет христианства без Церкви<sup>18</sup>, нет понятия *христианства* как явления этического или духовного, культурного, исторического и т.д. – *отдельно взятого от самого Христа*, от Его Евангелия, от жизни по Его заповедям и от процесса богопознания, отражаемого богословием.

---

<sup>16</sup> Булгаков С., прот. Свет Невечерний. – М., 1994. С. 69 – 71.

<sup>17</sup> Швейцер Альберт. Культура и этика. – М., 1973. С. 118.

<sup>18</sup> На эту тему см.: Илларион (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. – М.: Православная беседа, 1992.

С точки зрения цели можно сказать, что этика философская ограничивается человеческими взаимоотношениями, имея целью нравственно обустроить жизнь общества. Этика богословская включает в себя эту цель, как промежуточную, но имеет еще и другую (приоритетную) – *спасение души*. Это как бы две цели, причем нельзя сказать, чтобы спасение было дальней, а взаимоотношения ближайшей из них, потому что спасение души – и конечная цель христианской жизни, и фундамент повседневного отношения к людям, точка опоры и отсчета в отношении к себе и ближнему.

Для современного невоцерковленного человека слово «спасение» обычно служит соблазном из-за неверно сложившегося стереотипа и, как многие другие термины церковного словоупотребления, вызывает идиосинкразию.

«Спасение» – это перевод на русский греческого слова **σωτηρια**, которое происходит от глагола **σωζω**, последний же одного корня с прилагательным **σως** – здоровый. Отсюда **σωτηρια** означает оздоровление, как освобождение от болезни, от порчи. Спасение понимается как восстановление когда-то разрушенного человеком союза с Богом. Если мы говорим о спасении, тем самым соглашаемся, что нам есть от чего спастись, что состояние вне этого пути – состояние гибели, как следствие богоотступничества. Если мы говорим о спасении как об исцелении в христианском понимании, то мы имеем в виду исцеление духовное, оздоровление человеческой природы от поразившего ее насмерть греха и его последствий, и дарование ей способности к вечной жизни.

Поэтому, понимая под «погибелью» радикальное повреждение человеческой природы в грехопадении прародителей, лишившее род человеческий жизни вечной («вечной» не столько в смысле бесконечности, сколько вечной качественно, как присущей вечному Богу и невозможную вне тесного единения с Ним), под «спасением» понимаем восстановление этого единства путем возрождения в жизнь вечную в таинстве Крещения и

дальнейшего целенаправленного *оздоровления* богоподобной души в течение всей земной жизни.

В пути важно не утратить верных ориентиров, не забыть как цели (куда идем), так и признаков истинности и ложности маршрута. В этом отношении православная аскетика представляет огромную сокровищницу святоотеческой мудрости. Святые как бы являются нашими проводниками в небесное Отечество. Изучая их письменное наследие, мы обретаем представление как о добродетелях, которым следует посылно подражать, так и об ухищрениях лукавого, а также о средствах избежать повреждений и гибели, вне спасительного пути. Необходимо всегда помнить, что «все усилие... и рачение у противника о том, чтобы прийти ему в возможность отвлечь ум от памятования о Боге, от страха Божия и от любви Божией, земными обольщениями и приманками отвращая его от истинно-доброего к мнимо-хорошему»<sup>19</sup>. Святоотеческое наследие, осмысливаемое и последовательно воплощаемое в реалиях обыденной жизни, воспитывает духовный вкус, отличающий «истинно-доброе» от «мнимо-хорошего», что, собственно, и является богословской культурой.

**Богословие** (по-гречески **θεολογία**) – слово понимаемое двояко. Это одновременно и *Слово Божие* – как Его Откровение, знание, *учение*, которое *от Него* исходит, а также это – **учение о Нем**.

Не одно без другого, но именно в совокупности обе стороны составляют *богословие*. Есть три богослова «с большой буквы» – св. апостол Иоанн Богослов, свт. Григорий Богослов, прп. Симеон Новый Богослов, удостоенные Церковью этого титула, как наиболее совершенно воплотившие личный духовно-созерцательный опыт и его сообщение народу Божию. В святоотеческой древности, собственно, именно аскет, молитвенник, созерцатель «умного света» и назывался богословом. «Если ты богослов, то

---

<sup>19</sup> Прп. Макарий Египетский. Слово 2. О совершенстве духовном // Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880. С. 483.

будешь молиться истинно, а если истинно молишься – то ты богослов», – пишет прп. Евагрий Понтийский<sup>20</sup>.

Сам термин – античного происхождения. Богословами греки называли тех, кто учил о богах. Ввиду того, что понятие «богословие» ассоциировалось у древних христиан с языческими философами и их системами, этот термин прижился не сразу в церковном словоупотреблении. Впервые он вводится лишь во второй половине II в. и только в отношении учения о Св. Троице. Закрепился же он в III в. в Александрийской богословской школе.

Интересно отметить эволюцию понятия «богословие»: если в древности под этим понимался процесс богопознания, богообщения, освящения, обожения, то сегодня оно – «совокупность религиозных наук, среди которых различают основное, сравнительное, нравственное, пастырское, но богословием в собственном смысле этого слова является догматическое богословие».

Действительно, *догматическое богословие – ствол богословского древа*. Именно вероучение (из которого непосредственно произрастает догматика) является и источником нравственной чистоты, и основой ясного осознания полноты православия в отличие от ущербного инославного богословия, и немеркнущим ориентиром пастырей в деле духовного окормления. Говоря конкретно о нравственном богословии, следует отметить, что оно долгое время было составной частью догматического богословия и лишь благодаря протестантам стало самостоятельной богословской дисциплиной. В древности, однако, богословием называлось только учение о Св. Троице, а все вероучение, что касается воплощения Слова, Промысла Божия, спасения мира относилось не к богословию, а к Божественному домостроительству (лучше – домоустроительству, потому что «домостроительство» – перевод гр. слова **οικονομια** (икономия) –

---

<sup>20</sup> Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций. – М.: ПСТБИ, 1997. Ч. 1, с. 4.

искусство управления домом, устройства дома, от **οικος** – дом и **νομος** – закон).

Взаимопроницаемость догматического и нравственного богословия – условие истинного богопознания. Ап. Павел именует просветителей Вселенной «сорботниками у Бога» (1 Кор. 3; 9). Наше сорботничество осуществляется в деятельном (а не только устами) призывании Бога к вселению в нас. Деятельный призыв – это ответ нашей любви на любовь Божию. Но как Он понимает любовь человека к Нему? Как молитвенные труды, бдения, пощения? Разумеется, молитва – форма богообщения, которая как средство богопознания является условием истинного богословствования, потому что, по словам прп. Макария Египетского: «Пребывающий постоянно в молитве, как бы входит в общение с Богом, и сопрягается с Ним таинственной святостью и некою духовною действенностью и неизреченным расположением сердца»<sup>21</sup>. Но «сопрягаемся» ли мы? Как определить? А вот как: «Плоды же искренней молитвы суть: простота, любовь, смиренномудрие, постоянство, незлобие и все, тому подобное, что труд усердного в молитве, прежде вечных плодов, произращает здесь в продолжение жизни. Такими плодами украшается молитва. А если не имеет оных, то напрасен труд. <...>

Какое приобретение от поста, молитвы, бдения, когда нет мира и любви и прочих плодов духовной благодати, какие перечисляет святой Апостол?»<sup>22</sup>.

Этими словами нисколько не принижается достоинство поста и молитвы. Указывается лишь на их служебное, вспомогательное значение. «Иоанн Богослов говорит: «Сего ради явился Сын Божий, да разрушит дела диаволя» (1 Ин. 3; 8). Дела же диаволя суть всякий грех – зависть, ложь, лукавство, ненависть, вражда, злопамятство, клевета, гнев, ярость, гордость,

---

<sup>21</sup> Прп. Макарий Египетский. Послание // Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880. С. 441.

<sup>22</sup> Там же, с. 445.

тщеславие, немилосердие, лихоимство, хищение, неправда, похоть злая, спорливость, бранчивость, задорность, пересмешки, клязьбы, богозабвение, бесчеловечие и всякое другое зло. Итак тем, кои именуются христианами и делают такие дела диавола, что пользы от того, что они именуются христианами, когда явление Сына Божия не разрушило в них этих дел диавольских? Если кто скажет, что некоторые из таковых изъясняют Божественные Писания, богословствуют, проповедуют православные догматы, да ведает, что не в этом состоит дело Христово. Иоанн Богослов не говорит: «Сего ради явися Сын Божий», да богословствуют и да православствуют некоторые, но «да разрушит дела диаволя»<sup>23</sup>.

Господь открывает нам, в чем проявляется богоугодная любовь: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14; 15). Все прочее – только средства упражнения души. Поэтому истинными богословами являются святые. «Иного способа к тому, чтобы Бог открылся в ком-либо, не может быть, кроме точного исполнения заповедей Его»<sup>24</sup>.

Исходя из вышеизложенного, как-то неловко становится, на первый взгляд, называть богословие наукой, ввиду того, что последняя развивается вне зависимости от нравственного уровня ее деятелей. Но богословие хотя и не тождественно понятию науки, все же пересекается с ним в своих несущественных признаках – как наука богословие стремится к точности и интеллектуальной строгости. Можно условно разделить богословие на мистическое и исследовательское. Первое – исключительно принадлежит тем святым, которые лично сподобились ведения Божественных таин. Второе – поле деятельности весьма многочисленной братии, которые исследуют наследие святых, систематизируют его и преподносят желающим приобщиться к этой обильной трапезе. Последние как бы занимаются своего рода духовной кулинарией: сподобившиеся Божественного ведения

---

<sup>23</sup> Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 10-е // Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 1, с. 89.

<sup>24</sup> Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 61-е // Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 2, с. 101.

подвижники добывают и поставляют пищу, но преподносят ее зачастую обработанной лишь настолько, что ее способны усвоить лишь сравнительно немногие, а задачей богословов является ее приготовление таким образом, чтобы она, во-первых, по возможности не утратила своих целебных и питательных свойств, а, во-вторых, была удобоваримой для сознания современников: «...Утверждаем, что свобода Духа ни мало не порабощается ограниченности внешних, но соображаясь с каждым новым случаем, изменяет выражения соответственно потребности»<sup>25</sup>.

Например, свт. Григорий Палама всех богословствующих делит на три категории:

1) богословы в собственном смысле – святые, достигшие полноты опыта богообщения;

2) хорошие богословы – не имеющие такого опыта, но строящие свою деятельность на доверии святым;

3) плохие богословы (не богословы вообще) – те, кто и личным духовным опытом не обладают, и святым не доверяют<sup>26</sup>.

Но как же, в самом деле, быть «второсортным» богословам, которые и не святые, и откровений не сподобились? Является ли ориентация на святоотеческое наследие единственным условием попадания в «хорошие богословы» или же этого мало? По мнению свв. отцов виртуозное жонглирование мыслями святых – еще не признак верного богословствования: «Кто не старается всеми силами иметь заповеди Божии всегда пред очами своими и соблюдать их, но презирая их, предпочитает противное им и производит то в дело, тот завергает слова Божии вспять. <...> Ибо познавши Бога, как говорит Апостол, он не как Бога славит Его, но паче поносит Его, делая дела диавола. Почему есть враг Божий, хотя и кажется вернейшим учителем божественных догматов и православного

---

<sup>25</sup> Свт. Василий Великий. О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: «Паломник», 1993. Ч. 3, с. 239.

<sup>26</sup> См.: Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций. – М.: ПСТБИ, 1997. Ч. 1, с. 13.

богословия»<sup>27</sup>. Именно «кто не старается». Но кто по попущению Божию, хотя все еще временами спотыкается и падает, ощущает свою немощь, но не отчаивается, а продолжает вставать, про того нельзя сказать, что он «враг Божий». Напротив, прп. Макарий уверяет нас: «...Много таких, в которых присутствует действующая благодать, и от которых так же нимало не отступал кроющийся в них порок, напротив же того, два духа – дух света и дух тьмы действуют в одном и том же сердце»<sup>28</sup>.

Отсюда может сложиться впечатление, что человек обречен быть игрищем страстей, бессильным как-либо повлиять на свою судьбу, и если такой дерзнет заниматься богословием – разве его жребий не с теми кто «не как Бога славят Его», устами чтут, делами же отрекаются?.. О каком богопознании может идти речь, если мы топчемся на месте? Может. Потому что, даже когда мы хотя видимо и ощутимо не продвигаемся вперед, но все же не даем себя смыть мутному потоку страстей, уже этим упрямым стоянием оказываем сопротивление врагу, устремляясь в «объятия Отца». «И несправедливо иные, введенные в обман лжеучением, утверждают, что человек решительно умер, и вовсе не может делать ничего доброго. Хотя младенец ничего не в силах делать, или не может на своих ногах идти к матери, однако же он, ища матери, движется, кричит, плачет. И мать сжаливается над ним; она рада, что дитя с усилием и воплем ищет ее. И поелику младенец не может идти к ней, то сама мать, преодолеваемая любовью к младенцу, за долгое его искание, подходит к нему и с великою нежностью берет, ласкает и кормит его. То же делает и человеколюбивый Бог с душою, которая приходит и взыскует Его»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 10-е // Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 1, с. 90 – 91.

<sup>28</sup> Прп. Макарий Египетский. Слово 5. О возвышении ума // Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880. С. 537.

<sup>29</sup> Прп. Макарий Египетский. Беседа 46. О различии между словом Божиим и словом мира, между чадами Божиими и чадами мира сего // Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880. С. 385.



В контексте рассмотрения понятия богословия уместно кратко сказать и о Божественном Откровении.

- **Божественное Откровение** – все «те истины, которые сам Бог открыл людям, чтобы они могли право и спасительно веровать в Него и достойно чтить Его»<sup>30</sup>, это все, в чем проявляется бытие и действие Бога в пределах человеческого восприятия, все, что Бог открыл людям о Себе, о Своей воле, о судьбах мира: «**Все, что исходит от Бога для назидания ищущих Его**»<sup>31</sup>.

Откровение по формам сообщения человеческому роду делится на *естественное* и *сверхъестественное*.

*Естественное Откровение* усматривается в самой природе – в ее величии, воспевающем своего Творца-Первохудожника – Бога, в ее премудрости и целесообразности.

*Сверхъестественное Откровение* – это возвещение воли Божией людям через особых провозвестников и совершенное и полное объявление истины через Сына Божия. Провозвестниками являлись либо бесплотные служебные духи – Ангелы, либо избранные праведники – Пророки (в Ветхом Завете), Апостолы и др. святые люди, которым Откровение сообщалось непосредственно. Словами прп. Макария: «Как есть свет, входящий окном, солнце же изливает лучи на целую вселенную: так Пророки были светилами для собственного только дома – для Израиля; Апостолы же послужили солнцами, освещающими всех, во всех частях мира»<sup>32</sup>.

По способу сохранения Божественное Откровение представлено *Священным Писанием* и *Священным Преданием*.

Книги, написанные Пророками и Апостолами по особому вдохновению от Духа Святого (отсюда понятие боговдохновенности (богодухновенности))

---

<sup>30</sup> Смирнов Петр, прот. Изложение христианской православной веры. – СПб., 1914. С. 45.

<sup>31</sup> Глиндский В., прот. Основы христианской православной веры. – Джорданвилль, 1990. С. 11.

<sup>32</sup> Преп. Макарий Египетский. Беседа 14 // Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880. С. 138.

составляют Священное Писание или Библию (в пер. с гр. **τα βιβλια** – «книги»). Это единое целое, повествующее о Боге, о Его деяниях, о Его любви и заботе о мире. Это множество книг объединенных в одну, потому что всех ее писателей вдохновлял один Дух, но, «что такое «вдохновение Духа», мы никогда не сможем точно определить – здесь тайна. Это тайна встречи Бога и человека. Мы не можем до конца понять, как именно «святые люди Божии» слышали Слово Господа, как смогли они выразить его словами собственного языка. Но и в их человеческой передаче звучит голос Божий. Слово Божие в словах человеческих: здесь лежит тайна и чудо Библии. Как бы мы ни понимали «вдохновение», нельзя не обращать внимания вот на что: Писание сохраняет и передает Слово Божие именно в человеческих словах»<sup>33</sup>. Но она не только книга о Боге. Она дана человеку, о человеке и для человека – в пути к всегда близкому Богу. Это книга о Боге в человеческой жизни. «В Библии мы видим не только Бога, но и человека. Это Откровение Бога, но открывает нам Бог Свою заботу о людях. Бог открывается человеку, является ему, говорит и общается с ним – чтобы показать людям тайный смысл их существования и конечную цель жизни. В Писании мы видим, как Бог нисходит к человеку и открывается ему, и видим, как человек встречает Бога – не просто внимает Его голосу, но и отвечает Ему. Мы слышим в Библии не только голос Бога, но и ответствующий голос человека – в словах молитвы, благодарения, хвалы, трепета и любви, печали и раскаяния, восторга, надежды и отчаяния... В тайну Слова Божия входит и отклик человека. Это не монолог Бога – нет, это диалог, где говорят и Бог и человек... Это история спасения... Она показывает человека в послушании и в упрямом непокорстве, в падении и в покаянии», – пишет прот. Георгий Флоровский<sup>34</sup>. И, что еще важно иметь в виду: «Библия – истинное Слово Божие, но оно стоит на свидетельстве Церкви. Ведь несомненно, что

---

<sup>33</sup> Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование // Флоровский Г., прот. Догмат и история. – М.: изд. Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 28 – 29.

<sup>34</sup> Там же, с. 22 – 23.

библейский канон определен и утвержден Церковью»<sup>35</sup>. То есть Писание оберегается Церковным Преданием, которое в свою очередь утверждается Писанием, которое есть записанное Предание.

Итак, одной формой сохранения *Откровения* является *Священное Писание*, а другой – *Священное Предание*. Это «правила веры, передаваемые святыми отцами и хранимые Церковью; это различные виды внешней передачи Откровения, связанные с естественными способностями и особенностями людей: слово, образ, жест, обычай... или предание литургическое, иконографическое и др.»<sup>36</sup>.

Из трехлетней проповеди Спасителя в Палестине лишь самое существенное нашло отражение в Евангелии, однако и прочее не было стерто из памяти Его последователей, а бережно сохранено и передано потомкам. В книге Деяний говорится, что Господь, в течение 40 дней по воскресении являясь Апостолам, беседовал с ними о Царствии Божиим (Деян. 1; 2, 3).

*Священное Предание* – это преемственность доверия поколений в Церкви Христовой. Хранителем Священного Предания по православному учению является сам народ Божий. Авторитетными представителями его выступают праведники, прославившиеся воплощением в своей жизни евангельского идеала, и, в качестве образца для подражания, причисленные к лику святых.

Как Источник абсолютной истины, Бог открывается человеку настолько, насколько это необходимо для приближения к Нему. Вот почему легкомысленное отношение к Откровению и, в частности, к Священному Преданию, лишает нас полноты необходимого для спасения. Без Предания текст Священного Писания становится предметом спекуляций падшего человеческого разума и Откровение замутняется, искажается и мало помалу утрачивается.

---

<sup>35</sup> Там же, с. 20.

<sup>36</sup> Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – Изд. Западно-Европейского экзархата. Московский Патриархат, 1989. С. 103.

Свт. Василий Великий говорит: «Непрестанно памятовать о Боге – благочестиво, и в этом боголюбивая душа не знает сытости; но описывать словом Божественное – дерзко; потому что и мысль далеко не осязает достоинства предмета, а опять и слово не ясно изображает представляемое мыслью. А потому, если и мысль наша во многом ниже великости предмета, а слова ниже и самой мысли; то как же не быть необходимым молчанию, чтобы иначе и это чудо богословия не оказалось у нас близким к опасности от низости речений?»<sup>37</sup>

К нему присоединяется прп. Симеон Новый Богослов: «Говорить о Боге, исследовать яже о Нем, покушаться ясным представлять неуяснимое и понятным непостижимое для всех, свойственно человеку самонадеянному и дерзкому»<sup>38</sup>. Свт. Василий Великий мудро очерчивает пределы богословствования и в то же время поощряет стремление к богопознанию: «Скажем же о Боге, не каков Он Сам в Себе, но сколько нам о Нем говорить можно. Как потому, что не можем объять глазами всего пространства между небом и землей, не отказываемся уже и столько смотреть на оное, сколько можем: так и теперь в немногие речения заключим благочестие, величию же Естества уступим победу над всяким словом»<sup>39</sup>.

Приснопамятный пастырь русского зарубежья свящ. Александр Ельчанинов, предостерегая от увлечения наукообразным богословствованием, утверждал, что «смелость суждений о Боге – обратно пропорциональна близости к Нему»<sup>40</sup>. И еще: «...Я предпочитаю оставаться при евангельских абсурдах, чем с философскими композициями, которые тем подозрительнее, чем они красивее. Твердые и отчетливые линии имеют только мертвые тела и умершие мысли, живые окружены зыбкой и

---

<sup>37</sup> Свт. Василий Великий. Беседа 15. О вере // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: «Паломник», 1993. Ч.4, с. 258.

<sup>38</sup> Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 60-е // Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т.2, с. 76.

<sup>39</sup> Свт. Василий Великий. Беседа 15. О вере // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: «Паломник», 1993. Ч.4, с. 259.

<sup>40</sup> Ельчанинов А., свящ. Записи. – Киев: Дух и Литера, 1999. С. 143.

переменчивой аурой дыхания и излучения. Всякое определение, фиксация в наших человеческих планах – ограничивает, замораживает это дыхание жизни и всегда неполно, случайно и потому неверно»<sup>41</sup>.

Находясь в борьбе с грехом, христианин опытно познает и свою немощь, и силу Божию, и безграничность Его милосердия, но самое главное, он, таким образом познавая Бога через Его Промысел, приобретает другое восприятие действительности: «Кто познал Господа Духом Святым, у того другое познание и другой вкус»<sup>42</sup>. Это аскетическое умонастроение и определяет его образ жизни.

Что такое аскетизм, аскеза?

Когда мы произносим слова «аскетизм», «аскеза», в нашем воображении встает фигура монаха со строгими чертами лица. Такой стереотипный образ подвижника лишь отчасти верен. Отцы-пустынники отличались внешне один от другого порой настолько сильно, что повергали в недоумение иных приходящих за советом. Но это многообразие обуславливалось как типом подвига, так и природными психологическими особенностями светильников благочестия. Дух же в них был один – Божий. А «Бог есть любовь» (1 Ин. 4; 16).

Проявления Его любви неисчерпаемы как в объеме, так и в способах осуществления. Поэтому было бы поспешно ограничивать область аскезы монашеством. Это более позднее представление. Аскеза стремится к святости, а святость не ограничивается и не обуславливается ни монастырскими стенами, ни кельей, ни постригом.

«Отчего так важно чтение житий святых? – пишет свящ. А. Ельчанинов. – Среди бесконечного спектра путей к Богу, раскрытого в различных житиях, мы можем найти свой путь, получить помощь и указание, как из дебрей нашей человеческой запутанной греховности выйти на путь к

---

<sup>41</sup> Там же, 65.

<sup>42</sup> Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Жизнь и поучения. – М.: «Воскресение»; Минск: Университетское, 1991. С. 285.

свету. <...> „Святость” – задача каждого из нас в меру его сил»<sup>43</sup>. Смысл аскезы в исполнении этой задачи, которую отец Александр (ссылаясь на текст кондака Пасхи «Аще и во гроб...») формулировал еще и следующим образом: «Задача нашей жизни – чтобы в ней элементы рая и Воскресения торжествовали над силами ада и смерти»<sup>44</sup>. Но аскеза предполагает не дипломатические отношения с этими силами и не мнимое господство путем их психологического или мистического вытеснения в сферу подсознательного, но полное уничтожение, «херем». По мнению о. Александра именно жизнь в миру весьма способствует обнаружению страстей – началу аскезы: «Нельзя **усыплять** страсти, надо их **искоренять**. Вот преимущество жизни в миру: она открывает нам, через столкновение с искушающими людьми и обстоятельствами, наши сердца»<sup>45</sup>.

Каково же исходное значение понятия аскезы? Обратимся к труду блестящего богослова С.М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению»: «Слово **аскезис** (**ασκησις**), от которого произведено общеупотребительное теперь слово «аскетизм», происходит от глагола **ασκεω** *искусно и старательно перерабатывать, обрабатывать грубые материалы; украшать и во всем этом упражняться... Аскеω* означает – прилагать старание и заботу к чему-либо – *artificiose parare*, искусно обделывать, обрабатывать... искусно делать, изготавливать...»<sup>46</sup>. Если применить это к духовной области, то не будет чрезмерно резко сказать, что «...данный термин обозначает как бы «техническую» сторону христианского совершенствования, так как главным деятелем этого последнего, по православному учению, служит благодать Святого Духа»<sup>47</sup>. И даже более того: «**Аσκησις** есть низший род деятельности, собственно приготовление к христиански возвышенному образу мыслей», потому что, по прп. Иоанну

---

<sup>43</sup> Ельчанинов А., свящ. Записи. – Киев: Дух и Литера, 1999. С. 32, 72.

<sup>44</sup> Там же, с. 78.

<sup>45</sup> Там же, с. 79.

<sup>46</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Православный паломник, 1996. С. I.

<sup>47</sup> Там же, с. XI.

Кассиану Римлянину: «Не в них (аскетических подвигах – *свящ. И.П.*) состоит цель искусства (*disciplinae illius finis*), но посредством их достигается цель. Напрасно будет упражняться в них тот, кто довольствуется ими, как высшим благом; это значит – иметь орудие для искусства и не знать его цели»<sup>48</sup>.

Как понимали аскетизм древние христиане? Из труда С.М. Зарина следует, что гораздо глубже и шире, чем современные. У нашего представления тождественности аскетизма и монашества существуют достаточные основания и своя эволюция, но оно несколько уже изначального, более полного понимания. «Имя „аскета” в первые три века прилагалось преимущественно к тем христианам, которые добровольно упражнялись в строгой и воздержной жизни, оставаясь в обычных условиях, в обществе. Те же, которые уединялись, удалялись от общества, носили наименование „анакоретов”»<sup>49</sup>.

Если взять этот термин отвлеченно от сложившихся стереотипов, то «под „аскетизмом” в прямом и собственном смысле следует разуметь вообще *планомерное употребление, сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели, для достижения религиозно-нравственного совершенства* (*курсив мой – свящ. И.П.*). <...> „Аскетизм” имеет своею прямою и ближайшею целью приспособить естественные силы и способности человека к восприятию воздействия благодати, сделать их органом, послушным и удобным орудием для достижения и осуществления в человеческой личности „вечной жизни”»<sup>50</sup>. То есть монашеские обеты вовсе не являются непременным условием аскетизма. Ибо, согласно тонкому определению Зарина: «Монашество считается аскетизмом *κατ’ ἐξοχήν*, но не исключительно, – формой религиозно-нравственной жизни, наиболее приспособленную для

---

<sup>48</sup> Там же, с. XII.

<sup>49</sup> Там же, с. VIII.

<sup>50</sup> Там же, с. IX.

осуществления аскетизма»<sup>51</sup>. Все призваны к святости, но не все к монашеству. *Аскетика же – средство необходимое для осуществления общего призвания.* Условия жизни определяют и целесообразные формы упражнения души, но христианская добродетель – одна на всех независимо от поприща – монашеского или мирского. Монашество – лишь «подчеркнутое христианство» по своей «приспособленности» к совершенному последованию Христу. Поэтому «аскетическим житием», к примеру, называли на Афоне в IX в. жизнь исихастов, проводивших безмолвную жизнь, «чтобы беседовать с одним Богом».

«Аскетами» греки изначально называли атлетов, а «аскетизмом» – необходимые для успешной борьбы на арене закаливание и упражнение (соответственно уже упомянутому значению глагола **ασκεω**). Затем произошло по принципу аналогии «перенесение понятия упражнения, «аскетизма» с тела на душу, с гимнастики на нравственную деятельность, в виду специфических признаков, мыслившихся в этом понятии (систематичность, последовательность, целесообразность и напряженность усилий атлета)»<sup>52</sup>. Поэтому философы стоической школы слово **ασκησις** стали употреблять уже в специфически этическом смысле, – в смысле упражнения в добродетели и воздержности, употребляя наряду с этим термином синонимы: **γυμναζειν, μελεταν, αγωνιζεσθαι**.

«По учению стоиков, существенная цель всей философии заключается в нравственном поведении человека. Философия – упражнение (**ασκησις**) в искусстве, и прежде всего, – в высшем искусстве – в добродетели; она – учительница добродетели; добродетели можно научиться, только упражняясь в ней; отсюда уже понятно утверждение стоиков, что философия – сама добродетель»<sup>53</sup>. В этом же смысле, как «*напряжение, усилие, труд* для осуществления какой-либо цели»<sup>54</sup>, термин **ασκησις** стали употреблять и

---

<sup>51</sup> Там же, с. XV.

<sup>52</sup> Там же, с. III.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Там же, с. IV.



христиане применительно к спасению души. «По мысли Григория Богослова, требования **ασκησις**’а неразрывно связаны с обязанностью приобретения **αρετη** (добродетели (гр.) – *свящ. И.П.*) – имя Бога добродетелей побуждает людей к подвижничеству, к аскезису. Другими словами – под „аскетизмом” понимаются различные способы приобретения „праведности”, „благочестия”»<sup>55</sup>.

Далее: «**Ασκησις** у св. Отцов употребляется в двояком значении: в общем смысле – трудиться, упражняться, и в частном – со времени возникновения и развития монашества – преимущественно для обозначения подвижничества, осуществляемого именно в этом последнем. Что касается первого значения, то **ασκησις**, в отличие от других синонимов, оттеняет, по-видимому, *особенную утонченность, изощренность, искусство и находчивость в изобретении различных способов и средств для достижения той или иной цели*»<sup>56</sup>. Со временем даже среди монашества аскетами называют преимущественно тех, кто посвятил себя уединенно-созерцательной жизни, хотя и не как общее правило. **Ασκησις** все чаще употребляется как синоним **αναχωρητης**.

По сути же **ασκησις** – неперемное условие спасения любого христианина независимо от его пола, национальности, сана, так как предполагает не специфический образ жизни связанный с особыми обетами, а крестоношение заповеданное нам всем. Это не цель, а средство – «труд, громадное усилие, энергическое напряжение сил человека, и в этом отношении противоплагается иногда состоянию слабости – **ασθενεια**»<sup>57</sup>. Поэтому, отвергающие аскетизм, как норму христианской жизни вообще или для себя лично – отвергают в некоторой степени сам Крест.

Речь не о том, что все должны враз отказаться от всяческих утешений – веселья, вкусной пищи, достатка, радостей семейной жизни: «Некоторые думают, что, воздерживаясь от общения с женою и от всего видимого, они

---

<sup>55</sup> Там же, с. VII.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Там же, с. X.

уже святы. Но на деле не так; потому что порок пребывает в уме, живет и возносится в сердце. Свят же тот, кто очистился и освятился по внутреннему человеку. Куда проникает истина, там борется с нею заблуждение, стараясь ее затмить и возмутить»<sup>58</sup>. А, между тем, соблазн все христианство свести к какому-то псевдомонашескому шаблону в наши дни существует.

Речь о другом – не призываемся мы ни к чему искусственному, но Церковь мудро установила и посты, и праздники, и духовное руководство, благодаря которому общие нормы корректируются применительно к устремлениям и немощам каждого из нас. Но вот когда человек отвергает тот *минимум аскезы*, который благодатно предлагается ему – тогда он просто проявляет непонимание, что есть следование за Христом. По мнению прп. Силуана Афонского: «Люди не ведают силы Христова смирения и потому влекутся к земному; но познать силу этих слов Христа ((Мф. 11; 28, 29) – *свящ. И.П.*) человек не может без Духа Святого; а кто познал, тот не оставит этой науки, хотя бы его обогатили всеми царствами мира»<sup>59</sup>.

Не имеют понятия об аскетике те, кто считают ее каким-то ожесточенным и фанатичным истреблением в себе душевных чувств. На пути духовного возрастания человек преодолевает душевное, но свв. Отцы рекомендуют при этом проявлять рассудительность. Это прекрасно иллюстрирует следующий пример из жизнеописания Аввы Антония, приводимый в Древнем Патерике: «Некто, ловя в пустыне диких зверей, увидал, что авва Антоний шутливо обращается с братьями и соблазнился. Старец, желая уверить его, что иногда бывает нужно давать послабление братьям, говорит ему: положи стрелу на лук твой, и натяни его. Он сделал так. Старец опять говорит ему: еще натяни. Тот еще натянул. Старец опять говорит: еще тyani. Ловец отвечает ему: если я сверх меры буду натягивать, то переломится лук. Тогда авва Антоний говорит ему: так и в деле Божиим, –

---

<sup>58</sup> Преп. Макарий Египетский. Беседа 17 // Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880. С. 201.

<sup>59</sup> Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Жизнь и поучения. – М.: Воскресение; Минск: Университетское, 1991. С. 258.

если мы сверх меры будем налегать на братий, то от приражения они скоро сокрушаются. Посему необходимо иногда давать хотя некоторое послабление братии»<sup>60</sup>.

Суть аскезы – очищение души. «Очищением же души (чтоб сказать одним разом, и достаточно для вас) служит – презирать чувственные удовольствия, не насыщать глаз нелепыми представлениями чудодеев, или зрением тел, возбуждающих к сластолюбию, и через слух не вливать в душу поврежденного сладкопения. Ибо от такого рода музыки, обыкновенно, возникают страсти – порождения рабства и низости»<sup>61</sup>, – учит св. Василий Великий. Много ли это? Для тех, кто дорожит своими пристрастиями, у кого холод в желудке появляется при мысли, что надо от каких-то удовольствий отказаться – много. Потому и существуют посты – периоды, когда следует хотя бы на время отказаться от вредных привычек и всего, что подпитывает в нас страсти, дабы мало помалу приобрести иной вкус, о котором говорил старец Силуан. А тогда очищение души будет уже не в тягость, а в радость. Впрочем, и на самых начальных этапах, Господь ощутимо милует человека, поддерживая его шествие «тесным» путем, благодатными утешениями давая почувствовать радость от жертвуемой лепты, одновременно смиряя его сознанием ее малости и ободряя своей внимательностью даже к такой крупинке.

«Жизнь наша не течет плавно и равномерно. Она идет, как всякий живой процесс, как жизнь природы, – моментами упадка и возвышения. Пост – период духовных усилий. Если мы не можем отдать Богу всю свою жизнь, то посвятим Ему безраздельно хотя бы периоды постов – усилим молитву, умножим милостыню, укротим страсти, примиримся с врагами»<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Древний Патерик, изложенный по главам. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата; Планета, 1991. С. 153.

<sup>61</sup> Свт. Василий Великий. Беседа 22. К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: Паломник, 1993. Ч. 4, с. 360

<sup>62</sup> Ельчанинов А., свящ. Записи. – Киев: Дух и Литера, 1999. С. 41.

Если мы говорили выше, что догматическое богословие – как бы ствол всех богословских наук, то можно ли определить точку, из которой как ветвь растет нравственное богословие? Пожалуй, такой вопрос не является праздным. И мы не погрешим против истины, если вновь укажем на учение о **спасении** человека, которое «будучи центральным пунктом богословия догматического, оказывается исходным началом богословской этики, тем основанием, на котором зиждется все православное нравоучение во всех своих существенных пунктах и которым оно определяется в своих наиболее важных особенностях»<sup>63</sup>. И если в Ветхом Завете мы встречаемся с обетованием о спасении, которое было «его жизненным нервом, исходным пунктом и вместе телеологическим моментом»<sup>64</sup>, без которого история и само возникновение и существование богоизбранного народа теряет смысл, то в Новом Завете речь идет уже не об обетовании, а о спасении как совершившемся факте, исполнении обетования.

Прп. Симеон Новый Богослов пишет: «Кого Бог просвещает озарением, тем дает видеть сокровенное в Божественном свете; и просвещаемые видят это по мере любви и хранения заповедей, и посвящаются в глубочайшие и сокровенные таинства»<sup>65</sup>. Он же: «Сколько хочет Бог быть нами познанным, столько открывается – и столько откроется, сколько зрим бывает и познается достойными. Но сподобиться сего и испытать сие никто не может, если прежде не соединится с Духом Святым, стяжав наперед трудами и потами сердце чистое, простое и сокрушенное»<sup>66</sup>.

«Земное, – говорит прп. Силуан Афонский, – познается умом человеческим, но Бог и все небесное познается только Духом Святым и не может быть познано простым умом. <...> Люди прилепились душою к

---

<sup>63</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Православный паломник, 1996. С. 3.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Цит. по: Настольная книга священнослужителя. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1986. Т. 5, с. 388.

<sup>66</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 2, с. 560.

земным стяжаниям и потеряли любовь Божию и потому нет мира на земле. Многие всю жизнь любопытно хотят узнать, например, как сделано солнце, а Бога познать не заботятся. Господь же нам не говорил о солнце, но открыл нам об Отце и о Царствии Небесном»<sup>67</sup>.

Нравственную жизнь человека во многом определяет его врожденное стремление к познанию – на что оно обращается и как осуществляется. Тот, чьим основным предметом познания стало земное, рискует уподобиться Каину, который тоже всю свою природную одаренность использовал на познание и совершенствование окружающей среды, полностью, однако, потеряв интерес к познанию Бога и себя, но при этом с лютой ревностью претендуя на Божественное признание. Тот же, кто стремится к богопознанию, но неразборчив в средствах – не кладет в основание смирения, не довольствуется Откровением, но пользуется «черным ходом» для проникновения в духовный мир (окультизм, всевозможные «духовные практики» различных религий) – тот уподобляется нашим прародителям, которые попытались «стать как боги» (как бы на основании вложенного в их природу стремления к богоуподоблению) в обход Божией заповеди. И первое, и второе уклонение от истинного пути богопознания неминуемо влечет дальнейшее удаление от истины и утрату нравственных ориентиров.

Обратимся непосредственно к теме нравственного богословия.

- «Нравственное Богословие есть наука, в систематическом порядке излагающая православное учение о нравственном законе Божиим и о нравственных обязанностях христианина, для руководства его к благочестивой жизни, по духу Христову»<sup>68</sup>.

Другое определение:

- «Нравственное Богословие есть наука, во-первых, о нравственном законе Божиим и проистекающих из него частных обязанностях христианина, и во-вторых – о соответствующей

---

<sup>67</sup> Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Жизнь и поучения. – М.: Воскресение; Минск: Университетское, 1991. С. 268.

<sup>68</sup> Халколиванов И., прот. Православное нравственное богословие. – Самара, 1875. С. 1.

закону свободной или нравственной жизни вообще и о частных добродетелях христианина»<sup>69</sup>.

Первые по значимости вопросы этой науки относятся к соотношению:

1) религии и нравственности; 2) богословия нравственного и догматического.

Аксиомой для любого верующего человека является утверждение, что религия – жизненное начало для нравственной деятельности. Как пишет проф. М. Олесницкий: «В религии человек стремится к Богу; в нравственности же он стремится к угодной Богу деятельности в сферах своего собственного лица, ближних и видимого мира»<sup>70</sup>. Он сравнивает религию и нравственность следующим образом: «Религия может быть уподоблена корню растения, а нравственность – стволу и ветвям. Но отсюда же видим, что и религия не может остаться истинною, если отрешится от нравственности. Она вырождается в пиетизм, квиетизм, мистику... Корень может оставаться живым лишь в том случае, если из него непрерывно произрастают ствол и ветви; так и религия может быть здоровою лишь в том случае, если она постоянно проявляется в нравственной деятельности, развивается и укрепляется в ней»<sup>71</sup>.

О соотношении вероучения и нравоучения, богословия догматического и нравственного прот. Иоанн Халколиванов пишет следующее: «Догматическое Богословие в уроках своих, на основании учения слова Божия и учения Святой Церкви, раскрывает отношения Бога к человеку, в различных состояниях его жизни, т.е. невинности, падения и восстановления, показывая во всех сих состояниях попечение Божие о спасении человека и те средства, какие Бог употреблял и употребляет для спасения его. Нравственное Богословие, на основании того же слова Божия и учения Святой Церкви, раскрывая обязанности человека к Богу, к ближним и к себе самому, указывает лучшие, совершеннейшие средства к тому во Иисусе

---

<sup>69</sup> Олесницкий М., проф. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. – СПб., 1992. С. 3.

<sup>70</sup> Там же, с. 11.

<sup>71</sup> Там же, с. 10 – 11.

Христе, в вере, надежде и любви к Нему и всецелом послушании Его Закону. Таким образом одна цель, как у Догматического, так и у Нравственного Богословия – это указание пути к Богообщению и блаженству человека. Догматическое Богословие указывает этот путь, просвещая разум человека Богооткровенными, теоретическими истинами о Боге и о самом человеке; а Нравственное Богословие, просвещая сердце и волю человека Богооткровенными практическими истинами, и повелевая повиноваться Богу и покорять Его закону всецело волю свою»<sup>72</sup>. «Это как бы две родные сестры»<sup>73</sup>, – говорит проф. М. Олесницкий о близости догматического и нравственного богословия.

Вот мнение другого видного деятеля на ниве нравственного богословия – прот. Павла Солярского: «Нравственное Богословие находится в таком же отношении к Богословию Догматическому, в каком находятся между собою познавательные и деятельные силы души – ум и воля, созерцание и желание, знание и деятельность... Обе находятся в тесной связи, обе предполагают одна другую и одна другую поддерживают, и в строгой совокупности составляют одно целое.

Учение веры представляет собою как бы фундамент или основание, которое если остается без здания, теряет свое значение, а нравственность есть как бы здание, которое если не имеет основания, не может быть прочным. Учение веры без нравственности остается без значения и не приносит пользы (Мф. 7; 19 – 23; Ин. 13; 17; Иак. 2; 14 – 26), а нравственность без учения веры не имеет твердости и силы, как здание без основания (Мф. 7; 24 – 27; Евр. 11; 6)»<sup>74</sup>.

Проф. Олесницкий, как бы сопоставляя сферы влияния «двух сестер», говорит: «Царство Божие создается, с одной стороны, действиями Бога, а с другой стороны – действиями человека; действия Божии в созидании этого

---

<sup>72</sup> Халколиванов И., прот. Православное нравственное богословие. – Самара, 1875. С. 4.

<sup>73</sup> Олесницкий М., проф. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. – СПб., 1992. С. 11.

<sup>74</sup> Солярский П., прот. Нравственное Православное Богословие. – СПб., 1892. 1 – 2.

царства составляют предмет Догматики, а действия человеческие в созидании его составляют предмет Нравственного Богословия»<sup>75</sup>.

Еще будет уместно упомянуть о сопоставлении нравственного богословия с нравственной философией. Олесницкий говорит, что нравственное богословие как бы идет «от центра к периферии», а нравственная философия – «от периферии к центру. <...> Между тем, Н.Ф. ищет пока истину, в начале предполагает ее неизвестною, и, следовательно, исходным пунктом для нее служит искомое «х»... <...> Нравственная Ф. должна восполняться и выправляться Н. Богословием. <...> ...Действуя оружием критики, логико-формальных методов познания, изощренных философией, разум подтверждает из естественного сознания человечества и из обыденной жизни его то, что в Священном Писании свидетельствуется из Откровения»<sup>76</sup>.

Прот. И. Халколиванов, сравнивая нравственную философию и нравственное богословие, обращает наше внимание на то, что «нрав. учение философии имеет предметом своим раскрыть и указать нравственные силы человека и законы нравственного действия, и обнаружение этой деятельности в жизни... <...> Но превосходство нрав. христианского учения пред естественным тотчас же откроется, как скоро мы обратим внимание на источники, из которых почерпает познания свои естественное нравственное учение и учение нрав. христианское... Источник учения нрав. естественного есть разум и опыт; а нрав. Богословия христианского – кроме разума и опыта, по преимуществу, Божественное Откровение. <...> Нрав. Богословие... образует волю человека, подобно тому, как догматическое Богословие образует ум человека, и способствует тому, что и сердце человека обогащает высокими, прекрасными, благочестивыми чувствованиями»<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Олесницкий М., проф. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. – СПб., 1992. С. 12.

<sup>76</sup> Там же, с. 13 – 17.

<sup>77</sup> Халколиванов И., прот. Православное нравственное богословие. – Самара, 1875. С. 5 – 8.



Поэтому вполне естественно, что когда-то нравственное богословие входило как составная часть в область догматического богословия. Выделение этой дисциплины в самостоятельную отрасль богословия было с одной стороны обусловлено исторически, а с другой – именно это *выделение из вероучения лишило нравоучение догматического авторитета, и православность стала определяться не по нравственности, а лишь по внешнему исповеданию православного вероучения.* В первый раз нравственное учение отдельно от догматического является в сочинении Блаженного Августина «О Должностях» в виде Божественного права<sup>78</sup>. Олесницкий отмечает, что «после блж. Августина (т.е. с пол. 6-го в.) дух самостоятельной разработки предметов нравоучения угас»<sup>79</sup>. Далее он пишет: «В средние века Богословие было образовано в форму науки. Следовательно, этим векам обязано образованием в форму науки и Н.Б. Ряд выдающихся нравоучителей этого времени открывается Петром Ломбардом. Но важнее для нашей науки Фома Аквинат. В творении его – *Summa Theologiae*, основанном на началах бл. Августина, находим полную органическую систему нравственного учения»<sup>80</sup>.

Другой выдающийся деятель нравственного богословия – протопресвитер И. Янышев – пишет, что «в виде науки, *отдельной* от догматического богословия, нравственное богословие впервые явилось только в семнадцатом веке, после реформации, из под пера *лютеранского* ученого, профессора в Гельмштедте, Георгия Калликста, под названием: *Epitome theologiae moralis* (1634г.). Название: *theologiae moralis*, в отличие ее от *theologiae dogmatica*, распространилось с тех пор в западной богословской литературе, как протестантской, так и римско-католической»<sup>81</sup>. И немедленно уточняет, что «в *реформатской* литературе еще ранее, именно в

---

<sup>78</sup> Там же, с. 10.

<sup>79</sup> Олесницкий М., проф. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. – СПб., 1992. С. 20.

<sup>80</sup> Там же, с. 21.

<sup>81</sup> Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. – СПб., 1906. С. 1.

1577г., появилось учение о христианской нравственности отдельно от догматики в сочинении Данея (Danaeus): *Ethices Christinae libri tres*, в улучшенном виде вновь изданном в 1582 году»<sup>82</sup>. Далее протопресвитер Янышев пишет в своем обзоре истории данного термина: «Из римско-католических богословов иезуиты прежде и больше других занялись разработкою этой науки в их духе: уже в семнадцатом веке появились значительнейшие произведения их в этой области, каково напр. *Medulla casuum conscientiae sev theologia moralis* Буденбаума, имевшее до 60-ти изданий, несмотря на то, что было осуждено на сожжение во Франции.

Другое название нашей науки: *theologia practica* в отличие от *theologia theoretica*, встречается в семнадцатом же веке, преимущественно в реформатской богословской литературе...

В том же, наконец, веке ученые, занимавшиеся философией права и богословием, дают и нравственному богословию совсем не богословское, а чисто юридическое название, – название *jurisprudencia*; таковы *istitutiones jurisprudentiae divinae* Христиана Томазия, в отличие от *jurisprudential humana sive naturalis*, а между французскими богословами янсенистами встречаются и такие, которые нравственное христианское учение явно отличают от богословия и создают сочинения под названием: *instructions theologiques et morales*...

С 18-го века и по настоящее время в богословской литературе всех западных вероисповеданий преобладают следующие три названия нашей науки: 1) *Этика*, **ηθικα**, название заимствованное из заглавия произведений древних греческих философов, 2) *Moralia* или просто *Moral*, латинский перевод того же названия; только у христианских богословов словам: *этика*, *мораль* придается прилагательное: христианская или богословская этика или мораль. <...> 3) Самым же общеупотребительным названием нашей науки, преимущественно в протестантской немецкой литературе, служит:

---

<sup>82</sup> Там же.

нравоучение, Sittenlehre; такое название носят системы нравственного богословия – Шлейермахера, Шмидта...»<sup>83</sup>.

Янышев последовательно доказывает несостоятельность всех употребляемых для наименования этого предмета терминов, и в первую очередь термина «нравственное богословие». Он приводит определение митрополита Платона (Левшина): «Православное нравственное богословие... есть систематическое изложение того, что христианину должно делать для достижения вечного блаженства, предложенное на основании Свящ. Писания и учения православной церкви»<sup>84</sup>. На что Янышев возражает: «Но учение о правах и обязанностях человека по отношению к чему бы то ни было отнюдь не есть учение о Боге... Итак, название нашей науки нравственным богословием не дает определенного указания на ее содержание»<sup>85</sup>. Из всего имеющегося запаса его почти устраивает «деятельное учение веры», с условием, «если бы слово *учение* заменить в нем напр. словом *проявление* и вместо деятельного учения веры сказать: учение о деятельном проявлении веры или о действиях веры»<sup>86</sup>.

Далее он развивает мысль следующим образом: «Если же ни Бог, ни вера не составляют непосредственного предмета этих систем, а между тем они сами называют себя деятельным, нравственным богословием, или деятельным учением веры, то очевидно, предметом их должно служить это прилагательное, этот единственный признак, которым отличаются от богословия не нравственного, не деятельного, т.е. от догматического. Эта деятельность, эта нравственность, и притом не Божия деятельность или нравственность, а человеческая под влиянием Божественным, и есть *существенное содержание нашей науки*.

---

<sup>83</sup> Там же, с. 1 – 3.

<sup>84</sup> Там же, с. 5.

<sup>85</sup> Там же, с. 6.

<sup>86</sup> Там же.

Поэтому усвояемые ей названия: христианское нравоучение, богословская этика или мораль более других, выше перечисленных названий, соответствует ее предмету»<sup>87</sup>.

По Янышеву источниками нравственного богословия служат: «1) самопознание и основывающиеся на нем философские науки, 2) Священное Писание, 3) Священное Предание, насколько оно выражено в символических книгах православной Церкви»<sup>88</sup>.

Метод нашей науки состоит в том, чтобы: 1) «каждая нравственная истина в отдельности изложена была прежде всего на основании самонаблюдения и могла быть проверена самосознанием каждого, 2) чтобы подтверждалась авторитетом священного Писания, 3) чтобы согласовывалась с учением символических книг православной церкви и чтобы 4) наконец, все нравственные истины излагались в таком порядке, какой указывает их естественная связь между собою, т.е. чтобы они одна другую поясняли и восполняли и таким образом составляли одно систематическое целое или науку»<sup>89</sup>.

## 2. Взаимопроникновение этосов

Этика – наука об *этосе*, как сформированной нормативной системе, действующей в определенной общественной среде – этнической, социальной, культурной, конфессиональной и т.д. Так же и сама среда, придерживающаяся своего частного кодекса морали, называется «этосом».

Универсальные ценности и нравственные нормы актуализируются в конкретных условиях и несут яркие отпечатки специфики «среды обитания», которые зачастую отвлекают на себя внимание исследователя от существенных универсальных свойств.

---

<sup>87</sup> Там же, с. 11.

<sup>88</sup> Там же, с. 22.

<sup>89</sup> Там же.

Одним из «козырей» релятивизма является наблюдение, что у разных народов, в разных культурах отмечены и разные, подчас на первый взгляд взаимоисключающие представления о нравственном поведении. Еще Геродот обращал внимание на разнообразие этических кодексов у разных народов, приводя в пример внешне несовместимое отношение к покойным у греков и у персов: греки считали безнравственным бросать покойника на съедение зверям и птицам, его следовало сжечь на погребальном костре, тогда как персы именно сожжение трупа и считали издевательством – они выставляли его на возвышенном месте на съедение птицам.

Однако если не ограничиваться поверхностным взглядом, то в обеих традициях просвечивает нечто общее – почтение к усопшим<sup>90</sup>.

Говоря о христианском этосе, мы должны иметь в виду, что христианство – это как бы дом в доме. Все христиане – люди, но не все люди – христиане. Каждый христианин принадлежит по происхождению и воспитанию к какому-нибудь народу (совсем необязательно традиционно исповедующему христианство) и социальному слою, чьи этические системы зачастую не совпадают с христианскими по многим параметрам – нравственным, культурным, сословным и пр. Этос меньшей (христианской) семьи как бы автоматически ставится в подчиненное положение к этосу большей (будь то все человечество в целом или сравнительно небольшое сообщество), из чего (рассуждая в обыденном ключе) можно сделать вывод, что христиане, должны подстраиваться под обычаи, вкусы, нравственные нормы и законы той среды, из которой происходят и в которой обитают. Христианский этос оказывается погруженным в слои руководящиеся «общечеловеческими ценностями», «национальными интересами», «честью рода», «интересами семьи» и пр.

Возможно ли сохранение всеобщего, «неотмирного» и неотъемлемого единства христианского этоса, не погрешая против многообразного этоса «внешнего» мира?

---

<sup>90</sup> Шрейдер Ю. Этика. – М., 1998. С. 5.

Возможно. Хотя и не абсолютно. А в известной степени конфликт между этосом христианским и этосом «внешним» (так будем называть вышеупомянутые «слои») даже неизбежен, объяснен и предсказан Спасителем: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15; 18, 19). И на первый взгляд конфликт как будто даже заповедан: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч. Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, недостоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, недостоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф. 10; 34 – 38). Можно еще много примеров приводить, из которых следует, что быть христианином, значит находиться в оппозиции ко всему миру. Тогда вопрос о взаимоотношениях с «внешним» этосом как бы сам собою решается: невозможно никакое общение и взаимопроникновение, но лишь отрицание нами всего, что ценно в мире, ибо это все – «тлен», противящийся Богу и Его заповедям. Но сколько бы мы ни приводили в поддержку этой позиции цитат и примеров из Священного Писания, она будет оставаться ущербной по причине своей односторонности.

Для начала рассмотрим вышеприведенные слова Христа из Евангелия от Матфея о разделении («не мир, но меч» и пр.). Разумеется, их нельзя интерпретировать в том смысле, что Ему угодны сами по себе разделения и что Ему приятна враждебность, являющаяся одновременно и причиной, и следствием разделений.

И Господь, и Его ученики, а также их преемники – все свидетельствовали словом и делом об ином, более глубоком и полном понимании этих слов. Господь не заповедует враждебность, не «программирует» конфликт, но лишь предсказывает. А предсказывая, указывает образ отношения к миру и ко всему, что и кто в мире: не то, чтобы

нельзя любить родных и близких – любить всех ближних заповедуется, а домашние первые из них, но нельзя любить их более Самого Христа. Когда же домашние или обстоятельства жизни ставят условие «или-или» – приходится делать выбор. И этот выбор будет не просто между «больше-меньше», но между Отечеством Небесным и отечеством земным, между духовной любовью к Богу и ближнему – и земной любовью к жене, мужу, детям, родителям, родственникам, друзьям, к самой родине. А разделения неизбежны, потому что не могут все друзья и родственники одинаково принять обращение одного из них ко Христу, перемену в его убеждениях, образе мыслей и поведении.

Одни хотя и не последуют примеру новообращенного, но при этом не будут возражать против его выбора (а то и с одобрением отнесутся), однако другие отвергнут и веру, и самого новообращенного. И среди этих «других» могут оказаться самые близкие, самые дорогие люди. Это вовсе не значит, что Богу угодны разделения, разрывы, происходящие в семьях или между друзьями. Но уж совсем неуютно Ему, чтобы тот, кто встал на спасительный путь, отказался от усыновления Богом ради угождения тем, кто сам пренебрегает благодатью Божией и других ревниво удерживает. Совершенно неуютно Богу, чтобы люди жертвовали небесным ради земного, чтобы смертное предпочитали, а Жизнь отвергали.

Разделениями «по-живому» изобилуют жизнеописания святых и примеры недавнего прошлого, а в какой-то степени и настоящего. Нередки в наше время случаи, когда, например, жена приходит к вере, а муж не просто продолжает оставаться в прежнем состоянии, но всячески препятствует ее духовной жизни (как правило, именно жена первая приходит). Он ревнует ее ко всему и ко всем, так как чувствует, что в ее жизни появилось нечто ему не только не знакомое, но по отношению к чему он пока является посторонним. Поскольку он пока не принимает ее веры, прежнее единство, в той степени, что раньше – невозможно. У его «второй половины» образовался как бы свой мир, в который ему доступа нет. Не потому, что его не пускают, но потому,

что туда невозможно войти не переменившись. И тогда одно из трех: либо он вслед за женой приобщается к вере и становится во главе «малой церкви»; либо, не веруя, смиряется с создавшимся положением и они продолжают жить в любви и согласии; либо он восстает против Бога, играя на чувствах жены по отношению к себе, к детям. В последнем варианте тоже три возможности: продолжение совместной жизни (как правило, верующая сторона пытается и мир соблудности и церковной жизни не прерывать: это истинное исповедничество); развод (когда кто-либо из супругов не может или не считает больше нужным терпеть ненормальные отношения); богоотступничество в угоду неверующей половине.

О безущербном взаимопроникновении этоса христианского и «внешнего» можно говорить при условии, что этос внешний (национальные традиции, вкусы и убеждения, неписанные законы той или иной социальной или культурной среды, государственные законы) фильтруется этосом церковным. Все, что противоречит заповедям Божиим и несовместимо со Священным Преданием – недопустимо в жизни христиан.

Исторически так сложилось, что многое недостойное звания христианина все же укоренилось среди верующих как некая норма, освященная обычаем. Не перечить всем языческим традициям, воспринимаемым повсеместно как традиции христианские. Попойки на могилах, вместо благоговейного поминовения усопших, гадания на Рождество, и многое другое – это все воровское проникновение духа мира сего в жизнь христиан. Если говорить о сугубо этической стороне, как нравственном этосе, и тут мы обнаруживаем невероятную путаницу в сознании многих религиозных людей. Множество традиций несовместимых с христианскими идеалами смирения, всепрощения, любви воспринимаются, как норма христианская («всегда так было», «отцы и деды так поступали», «все так делают»).

Прекрасная иллюстрация – фильм Тенгиза Абуладзе «Древо желаний» (чудовищная традиционная расправа над грешницей). Другой достаточно



известный итальянский фильм – «По закону чести». Фильм о том, как простая сицилийская семья становится заложницей местного этоса. В семье рождается ребенок. Но зачат он был в то время, когда отец ребенка по официальным данным находился в Милане. Все единодушно осуждают мать, но только она и ее муж знают, что на самом деле он тайно побывал дома в тот период. Муж перед выбором: или признать, что ребенок его, и тогда его сажают в тюрьму по обвинению в убийстве, которое было совершено в селе именно в тот день (не им), или поступить с женой согласно общепринятым понятиям о чести. Супруги изображают сцены ревности, из окон дома доносятся истошные вопли «прелюбодеицы» и удары, как бы ей наносимые – все это не удовлетворяет народного «праведного гнева». И, чтобы не стать изгоем, муж убивает свою жену: боясь по недоразумению быть обвиненным в убийстве, он молчанием поддерживает клевету, а затем, когда общественное мнение настолько сформировалось, что все равно никаким его признаниям не поверили бы, ведомый «народной волей», попирая и общечеловеческие нормы, и заповеди Божии, убивает невинную жену и отправляется-таки в заключение. Не сделай он этого, их семья так и осталась бы под клеймом: он – не мужчина, трусливый «рогоносец», она – прелюбодейка, их ребенок – ублюдок. Убив же невинную женщину, он становится «человеком чести».

Говоря о различных этосах, обычно имеют в виду сословные, национальные, религиозные (конфессиональные, общинные и пр.), политические (партийные, движенческие). Можно, также, упомянуть еще профессиональные этосы, культурные и пр. Любая устойчивая среда общения формирует свой микроклимат, свои принципы понимания жизни, свою частную (и в чем-то, разумеется, одностороннюю) аксиологию, свой моральный кодекс – что в совокупности и составляет частный этос.

В известной степени это дробление нормально. Это неизбежное условие в процессе «нормальной эволюции». Пока недостаток этих частичных кодексов морали состоит лишь в неполноте и односторонности,

ничего особо уродливого не происходит. Но в них всегда таится «опасность надрыва благожелательной связи между людьми»<sup>91</sup>. Особенно ясно это вырисовывается на почве национального чувства, когда повышенной любовью к своему народу оправдывают пренебрежение к положительным сторонам жизни чужого народа, когда не почитают за грех и вред причинить чужой жизни. Но пока частичность проявляется лишь в упомянутой односторонности и неполноте, и человек сохраняет сознание обязанности любить чужую жизнь, уважать чужие интересы, проявлять осторожность, дабы и случайно не навредить «не своим», до тех пор все находится в пределах нравственно-допустимого. Относительно безвредная односторонность проявляется в том, что лицо, следующее такому частичному кодексу, «не отрицает ценностей, не вошедших в него, а просто не сознает их или, зная свои слабости, не пытается ввести осуществление их в круг своих обязанностей, но с похвалой и уважением относится к лицам, осуществляющим их»<sup>92</sup>.

Обычным делом является преувеличение одних ценностей и обязанностей и снижение требований относительно других добродетелей в отдельных этосах. И, конечно же, трудно, акцентируя особенности своего этоса как чего-то самоценного, удержаться от «частичных искажений идеала»<sup>93</sup>.

- «Узость сознания ценностей при условиях, настоятельно сосредоточивающих внимание на какой-либо ценности, приводит к преувеличению ее значения и, таким образом, к искажению идеала поведения»<sup>94</sup>.

*Нарушение ранга ценностей* происходит, когда высокие ценности опускаются ниже подходящего уровня, а их место занимают ценности более

---

<sup>91</sup> Там же, с. 302.

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Там же, с. 308.

низкого порядка. Или, например, ценности второстепенные возводятся на один уровень с первостепенными, чем, опять же, принижается достоинство последних, а то и вовсе некоторые положительные ценности отрицаются. Вспомним пример из вышеупомянутого итальянского фильма: любовь, милосердие, способность прощать – все это в глазах общественного мнения гроша ломанного не стоит по сравнению с мнимой «честью». Именно «мнимой», потому что истинная честь человека не в том, чтобы пользоваться почетом у людей, а в богобоязненности, побуждающей хранить образ Божий в своей душе от осквернения, избегать сделок с совестью, не пренебрегать заповедями ради человекоугодия, ради славы человеческой. Но в жизни (в том числе и среди верующих) большей частью встречается стыд, попирающий совесть. Стыд перед людьми выше оказывается на поверку, чем страх Божий, чем все Его заповеди. Налицо искажение содержания морали.

Но искажение кодекса морали возможно и *по объему*.

- «Искажение объема состоит в том, что нравственные обязанности определяют отношения только к известному кругу лиц, например к членам своей семьи, своего народа, своей религии, и отменяются в сношениях с людьми других категорий»<sup>95</sup>.

*Искажению системы ценностей по объему предшествует ее искажение по содержанию* – прежде чем применять двойной стандарт в зависимости от принадлежности к тому или иному кругу, человек признает за фактом принадлежности к *своему* кругу значение самооценности, т.е. абсолютизирует относительную и субъективную ценность. Наиболее ярко и уродливо нарушение по объему проявляется, когда «при крайнем развитии шовинистического национализма любовь к своему народу и государству выражается не столько в положительных чувствах к нему, сколько в ненависти к другим народам»<sup>96</sup>. У Швейцера мы находим прекрасное

---

<sup>95</sup> Там же, с. 303.

<sup>96</sup> Там же.

определение национализма: «Неблагодарный и доведенный до абсурда патриотизм, находящийся в таком же отношении к благородному и здоровому чувству любви к родине, как бредовая идея к нормальному убеждению»<sup>97</sup>.

### 3. Вводная система этических понятий

В качестве введения в авторский спецкурс по этике или перед раскрытием программного материала о христианской нравственности в рамках ОПК или иного предмета (спецкурса) рассматривающего христианские нравственные ценности, следует ознакомить учащихся с основополагающими этическими понятиями в их структурообразующей взаимосвязи. Примером такого вводного дидактического блока этической системы является предлагаемая ниже структура, системообразующим фактором которой выступает идея *обожения* как конечная цель устремлений человека и смысл его жизни.

В христианском богословии эта идея наиболее ясно формулируется, начиная со слов св. Ириней Лионского: «...Он стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим»<sup>98</sup>.

Сам термин «обожение» (**θεωσις**) – небиблейского происхождения. Глагол «обожить» (**θεολοιεω**) впервые встречается у Климента Александрийского, разработавшего учение об обожении преимущественно в его нравственном аспекте.

Св. Афанасий Великий закрепил этот термин, как своего рода краеугольный камень православного понимания сущности домостроительства нашего спасения: «Оно (Слово – *св. И.П.*) вочеловечилось, чтобы мы обожились»<sup>99</sup> (**Αυτος ενηθρωπησεν ινα ημεις θεολοιθωμεν**).

---

<sup>97</sup> Швейцер Альберт. Культура и этика. – М., 1973. С. 59.

<sup>98</sup> Св. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. 3. // Творения /Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви». Т. II/. – М.: Православный паломник; Благовест, 1996. С. 240.

<sup>99</sup> Свт. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1, с. 260.

Основанием обожения является богоподобие человека, поэтому понятия образа Божия и подобия становятся в рассматриваемой нами структуре этических понятий отправной точкой и одновременно связующим компонентом.

Поскольку мы говорим о богоуподоблении и обожении как нравственных целях, последовательность раскрытия понятий христианской нравственности должна отталкиваться от догматических понятий о Боге и Его свойствах, переходя затем к добродетелям, отражающим эти свойства, и уже вокруг последних группируя все нравственные понятия.

Прежде всего, важно, на основании библейского повествования о сотворении мира и человека, а затем о грехопадении (Быт. 1 – 3), раскрыть понятия образа и подобия Божия в человеке (конкретизируя понятия черт образа – разума, свободной воли и др.) и понятие греха, искажившего, осквернившего образ, и препятствующего богоуподоблению.

В процессе раскрытия понятия грехопадения, рассматриваем также понятия греха (первородного греха в частности), проклятия и смерти и др. последствия грехопадения, а затем – понятие покаяния, которое ставится в непосредственную взаимосвязь с понятием образа и подобия Божия в человеке, потому что покаянием обновляется образ, и с понятием греха, уничтожаемого покаянием.

Как исходящие из понятия покаяния, рассматриваются понятия совести и стыда, а так же понятие раскаяния, которое, как правило, необоснованно отождествляют с покаянием. Во взаимосвязи понятия образа и подобия Божия и понятия покаяния рассматривается понятие добродетели. Как следствие покаяния рассматриваем понятие спасения, соотнося его с понятиями греха, проклятия и смерти, от которых спас нас Господь<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Свт. Филарет Московский. Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – СПб.: Общество святителя Василия Великого, 1999. С. 56 – 59.

Затем возвращаемся к понятиям богоуподобления и обожения (см. схему 1)<sup>101</sup>.

Без перечисленных предварительных понятий невозможно постичь ни христианского отвержения мира, ни христианской любви к миру, а стало быть, невозможно понять смысла официально заявленной государством гуманизации светского образования.

Следующая понятийная структура (схема 2) связана с понятием домостроительства спасения человеческого рода, которое органично вытекает из понятия спасения в сочетании с понятием промысла Божия. Но, чтобы осмыслить понятие домостроительства спасения, необходимо иметь понятие о Боге и Его свойствах.

«Бог есть любовь», – говорит апостол Иоанн Богослов (1 Ин. 4; 16), поэтому, раскрывая понятие о Боге, мы одновременно раскрываем и понятие любви, любви святой, поскольку любовь Божия, как и другие Его свойства, иноприродны падшему миру (по возможности раскрываем четыре понятия любви: **ερως**, **φιλια**, **στερυω** и **αγαπη**).

Бог – свят. Из переживания святости всемогущего Бога и Его промысляющей любви рождается страх Божий. Очень важно отметить, что страх Божий порождается именно этим благоговейным переживанием, а не одним лишь трепетом перед Его всемогуществом (обращаем внимание на пять греческих слов означающих святость: **ιερος**, **οσιος**, **σεμνος**, **αυνος** и **αγιος**, из которых именно последнее выражает библейское понятие святости<sup>102</sup>).

С. Климова пишет, что обожение – синоним святости<sup>103</sup>. Это неверно: обожение и святость – понятия не тождественные, но генетически разноприродные понятия, хотя и совместимые. Святость – свойство присущее по природе одному Богу, тогда как обожение – только человеку.

---

<sup>101</sup> Схемы находятся в Приложении 3.

<sup>102</sup> См. Приложение 1. Подробнее см: Флоренский П., свящ. Понятие Церкви в Священном Писании // Сочинения в 4-х тт. – М.: Мысль, 1994. Т. 1., с. 483 – 487.

<sup>103</sup> Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. – СПб.: Алетейя, 2004. С. 9.

Понятия святости и обожения отражают два взаимосвязанных встречных феномена, из которых самодостаточным является только феномен святости, как свойство, *состояние* самодостаточного, вечного, всесовершенного Бога, тогда как обожение – это *процесс*, в котором человеком усваивается это *состояние*, зарождающееся в нем вследствие отклика на святость своего Творца, и формирующееся в стремлении приобщиться Его жизни.

Святость твари – дар Творца; плод синергийного встречного процесса обожения человека спасающегося и Бога в нем действующего, освящающего и проникающего его Своими нетварными энергиями.

Исходя из выше заявленного целеполагания (обожение) и понятия святости, мы структурируем понятие страха Божия как «охранительной» добродетели.

Прежде чем рассматривать с учениками понятие страха Божия, необходимо определить, что есть страх как таковой. Следует акцентировать именно его естественное происхождение, как свойства инстинкта самосохранения, обращая внимание на мобилизующую функцию (привести примеры исключительной силы и ловкости со стороны заурядных людей в минуту опасности).

Говоря о страхе вообще, надлежит развести психологические понятия страха и тревожности, а затем побудить учащихся определить границы естественного страха, за пределами которых человек уже теряет свое достоинство. Можно в качестве аналогии привести другое чувство, которое так же естественно происходит из инстинкта самосохранения – голод. Привести примеры различного поведения голодных людей и животных, предложить задуматься: почему животное не осуждается, если рвется к пище, игнорируя чьи бы то ни было интересы, если бросается на того, кто подходит близко, когда оно ест и т.д., а человек, расталкивающий очередь и требующий себе пищу скорее и больше других, осуждается (не говоря уже о тех, кто отбирает пищу у других)? Следует поставить вопрос: если исходить

из положения «что естественно, то не безобразно», а здесь налицо руководство естественным инстинктом, чего ж тут предосудительного?

В процессе дискуссии учащихся нужно подвести к мысли, что слепое руководство инстинктом для человека – безобразие (в самом глубоком, библейском смысле этого слова), ибо кроме животного инстинкта для человека естественно (природно) что-то еще, относящееся к иной, более высокой сфере. Более того, это «что-то» и определяет его природу. Методом наведения дискуссия приходит к тому, что естественные пределы инстинкту определяет совесть. В ее берегах он прекрасен и низмен вне ее. Любое естественное стремление достойно человека до тех пор, пока контролируется совестью – чувством, соотносящим реальное состояние человека с его природной заданностью, с естественным нравственным законом (а в случае верующего христианина, еще и с законом Евангельским). Совесть побуждает человека обуздывать свой инстинкт из уважения к такому же инстинкту другого человека и из уважения к образу Божию в себе самом.

На этом этапе уместно разобрать понятие совести, в контексте которого осуществить переход от понятия страха вообще к понятию страха Божия, потому что, говоря о природной заданности, мы имеем в виду богоподобную природу человека, соответствием которой и определяется его достоинство.

Упомянув об образе Божиим и подобии, а затем о грехопадении, о совести, обращаемся к теме стыда, разводя понятия стыда и совести, которые часто неоправданно смешивают. Стыд рассматриваем как страх несоответствия и обращаем внимание на его амбивалентность – стыд спасительный и стыд погибельный. Возможен вариант рассмотрения понятий стыда и совести в контексте темы грехопадения. Тогда не вся тема страха Божия перемещается в первый понятийный блок, но лишь изложенное до этого момента: страх как таковой, стыд и совесть (в данном случае сперва именно стыд, а потом совесть).

Только после рассмотрения этих понятий мы переходим к раскрытию понятия собственно страха Божия: ложный страх как одно из последствий



грехопадения и страх Божий как противоядие от страха порочного; библейское и святоотеческое понимание сущности и назначения страха Божия; порождения богобоязненности: трезвение и мужество, а также ревность по Богу; три стадии развития страха Божия (страх раба, слуги и сына) соответственно трем стадиям богоугождения<sup>104</sup>.

В качестве понятий, вытекающих из понятия страха Божия и отражающих его плоды, рассматриваем и разводим понятия благочестия, благочиния и благоговения, которые в обыденном словоупотреблении, как правило, смешиваются и воспринимаются как синонимичные (более подробное раскрытие понятия страха Божия см. в Приложении 2).

От понятий, в наименовании которых присутствует корень «благ», мы переходим к понятию блага как свойства Божия – системообразующего элемента следующего крупного понятийного блока (см. схему 3).

Этическое понятие блага включает в себя пять понятий, поскольку одним русским словом обнимаются пять греческих: **αγαθος** (добрый), **ευ** (хорошо), **καλος** (прекрасный), **χρηστος** (полезный, подходящий), **μακαρ** (блаженный, счастливый – о богах, затем и о людях). Следует развести понятия счастья и блаженства. Последнее рассматривается с особой тщательностью, поскольку понятие блаженства находится в непосредственном отношении к понятию обожения, и в заповедях блаженств – вся сущность христианской этики, всё Евангелие в сжатом виде, поэтому они берутся за основу дальнейшего структурирования.

Далее преподаватель может приступить к основной части или по заранее разработанному плану, или в соответствии с изложенными в

---

<sup>104</sup> Преподобный авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 54 – 57. См. также: Свт. Василий Великий. Правила пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения. – М.: Паломник, 1993. Ч. 5, с. 77 – 78; Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 370 – 374.

следующих выпусках данной серии системами понятий по Декалогу и заповедям Блаженств<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Нумерация схем, будучи единой для всей серии, продолжается из выпуска в выпуск.

## Приложение 1

### О добродетели, любви и святости

В целях нейтрализации «кривых» стереотипов преподавателю необходимо преподносить идею Бога в первую очередь через *любовь*. Именно это свойство Божие провозглашает как наисущественнейшее любимый ученик Христа Иоанн Богослов, говоря: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4;16). Это утверждение всегда наилучшим образом раскрывало суть христианства, но особенно это актуально в наше время, когда «историческому христианству» приписывается злоупотребление авторитетом Божиим для насаждения власти, а личину религии Любви натягивают на себя всевозможные тоталитарные секты; когда содержание понятия любви извратили и опошлили. Не деформированная любовь есть Бог, а Бог есть любовь истинная, чистая, святая, отражающаяся в человеческой любви и по своим отражениям постигаемая.

Любовь – высшая христианская добродетель. Чтобы понятие любви раскрыть наиболее доходчиво, следует рассмотреть само понятие добродетели. Обратим внимание, что для древних слово добродетель применимо к любому предмету, поскольку так называется «внутреннее свойство, которое делает данное существо доброкачественным и дает ему способность и силу к нормальному отправлению его специальных функций, к успешному исполнению свойственных ему деятельностей... Добродетель не есть какой-либо аффект – *παθος*, или какая-либо способность – *δυναμις* (ибо *δυναμις* может и недоразвиться), но она есть положительное *свойство*, высшее развитие *энергии* данного существа»<sup>106</sup>.

Но деятельность человека двояка. Соответственно его способностям хотеть и мыслить, чувствовать и познавать, т.е. двум сторонам его деятельности: характеру (*ηθος*) и уму (*διανοια*), добродетели разделяются Аристотелем на этические (нравственные) и дианоэтические (умственные).

---

<sup>106</sup> Трубецкой С.Н., кн. Курс истории древней философии. – М.: ВЛАДОС; Русский Двор», 1997. С. 446 – 447.

Предметом этики являются первые. «Понятие этической добродетели определяется тремя признаками: она есть направление воли, которое придерживается соответствующей нашей природе середины, согласно разумному определению, которое может дать рассудительный человек... Хотя все добродетели опираются на некоторые естественные способности (**αρεται φυσικαι**), но добродетелью в подлинном смысле (**κυρια αρετη**) они становятся, лишь когда ими руководит разумение. С другой стороны, этическая добродетель относится к воле: если Сократ сводил ее к знанию, то он упускал из виду, что в ней дело идет не о знании нравственных законов, а об их применении, о властвовании разума над аффектами, которое есть дело свободного решения воли; и потому Аристотель подробно рассматривает понятия, обозначающие различные формы определения воли, как, например, понятия добровольного, умышленного и т.п. Но определение воли становится добродетелью, лишь когда оно есть длительное направление (**εξις**), принципиально установленное настроение, как оно возможно только у зрелого человека»<sup>107</sup>.

Добродетель – это середина между двумя противоположными пороками. Аристотель показывает это, приводя примеры таких добродетелей как мужество, самообладание и др. и, наиболее подробно останавливается на главной политической добродетели – справедливости. Определить где находится середина – дело рассудительности, универсальных рецептов нет, ибо то, что для одного достаточно, для другого много или мало. Рассудительность же (**φρονησις**) состоит в развитии рассуждающего или практического разума (**λογιστικον** в отличие от **επιστημονικον**). «...Избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас»<sup>108</sup>.

Говоря о добродетели как «середине», при невнимательном чтении Аристотеля, легко соблазниться лукавым толкованием, проповедующим

---

<sup>107</sup> Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб.: Алетейя, 1996. С. 163.

<sup>108</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1984. Т. 4, с. 85 – 86.

нравственный релятивизм и обывательское отрицание стремления к совершенству: не надо стремиться к недостижимому, старайся занять промежуточное положение между явным злом и совершенным добром. Эта «житейская мудрость» чужда Аристотелю. Он вовсе не размывает общие нравственные критерии. «Середина», которую он проповедует – не середина в добре, но совершенство в нем, а добродетель – середина между недостатком и преувеличением какого-либо качества. Он вовсе не берется утверждать (как того хотелось бы многим), что искомая середина – это нечто между большим добром и большим злом, как своего рода критерий добропорядочности: ладно уж, делай зло (ведь кто не делает?), только не слишком, не в полноту возможностей – и ты добродетельный человек. Наоборот – Аристотель утверждает, что в порочных страстях и поступках нет этой середины, подобно тому, как не существует недостатка или избытка в мужестве и благоразумии. Конечно, мы должны принимать во внимание усилия человека, ограничивающего свои порочные действия, но при всем ограничении они еще не становятся добродетельными. Малое (относительно возможного) количество зла, еще не есть добро. Добродетель – это не середина в добре или зле, а середина «между двумя видами порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка»<sup>109</sup>. Упражняясь в добродетели, человек приобретает навык находить и избирать середину. «...По сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства – обладание вершиной»<sup>110</sup>.

Итак, что совершается «когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели... Добавим к этому, что совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо –

---

<sup>109</sup> Там же, с. 87.

<sup>110</sup> Там же.

определенному), между тем как поступать правильно можно только одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель). В этом, стало быть, причина тому, что избыток и недостаток присущи порочности (**какια**), а обладание серединой – добродетели»<sup>111</sup>. Разумеется, говоря о середине, мы не имеем в виду некой «арифметической» середины. Например, такая добродетель как мужество, так уж ли одинаково она близка трусости и безумной отваге? Пожалуй, что нет. «Мужеству более противоположна не смелость, в которой избыток, а трусость, в которой недостаток; напротив, благоразумию не так противостоит бесчувственность, в коей присутствует какая-то обделенность... как распущенность, состоящая в излишестве»<sup>112</sup>.

Добродетель осуществляется в общении с себе подобными. Именно в обществе и «только в обществе возможно хорошее воспитание и устройство жизни, основанное на праве и законе»<sup>113</sup>.

По учению стоиков есть два условия добродетели – верные понятия о ценностях и волевой выбор добра. Даже это не два, а одно – так как мы всегда стремимся к тому, что считаем благом, но мнения о том, **что есть благо** существуют разные, и мы вольны выбирать с какими мнениями нам соглашаться, а с какими нет. Поэтому первое условие добродетели – правильный взгляд на то, что следует делать и от чего надо воздерживаться, но это знание столь неразрывно связано с силой духа или воли (**τονος** – сила, **ευτονια** – энергия, **ισχυς** – крепость, **κρατος** – власть), что в этой силе воли можно усматривать сущность добродетели с не меньшим основанием, чем в знании. «Общим корнем всех добродетелей Зенон считал разумение (**φρονησις**), Клеанф – душевную силу (**ισχυς, κρατος**), Аристон – здоровье; со времени Хрисиппа принято было усматривать его в мудрости (**σοφια**), как науке о божественных и человеческих вещах»<sup>114</sup>. Отсюда – представление о

---

<sup>111</sup> Там же, с. 86.

<sup>112</sup> Там же, с. 92.

<sup>113</sup> Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб.: Алетейя, 1996. С. 165.

<sup>114</sup> Там же, с. 187.

четырёх основных добродетелях: *разумении, храбрости, самообладании и справедливости*, которые по сути сводятся воедино, отличаясь одна от другой лишь объектами, на которых проявляются.

Говоря о верных ценностных представлениях, мы подходим вплотную к понятию христианской добродетели. Она непосредственно исходит из христианской антропологии и аксиологии. Христианская добродетель есть ни больше ни меньше как *общечеловеческая* добродетель (в христианском понимании природы человека).

Очень важно прежде, чем давать учащимся христианское понятие добродетели, изложить ее античное понимание. Ведь понятие добродетели (как и многие другие понятия и термины) взято было христианством из обихода античной мудрости как некая форма – сосуд, одежда и т.п., облекающая новое содержание. Благая весть была новостью, но распространялась она не на новых искусственно созданных языках, а на родных языках тех, к кому она была обращена, используя уже сформированные образы и понятия, пригодные для вмещения нового содержания или для более полного, совершенного раскрытия прежнего. Так же и добродетель – понятие, которое было в полноте раскрыто именно христианством в свете Откровения о Боге, человеке и судьбах мира.

Если мы говорили, что добродетель есть наиболее совершенное соответствие предмета своему предназначению, или, как уже было сказано выше, «внутреннее свойство, которое делает данное существо доброкачественным и дает ему способность и силу к нормальному отправлению его специальных функций, к успешному исполнению свойственных ему деятельностей», тогда, что же является добродетелью вообще для человека с точки зрения Божественного Откровения?

Добродетели христианские изложены в Евангелии, в апостольских посланиях, в святоотеческих писаниях, а вот что можно было бы определить как добродетель вообще? Что является для человека тем «внутренним свойством», которое делает его «доброкачественным», соответствующим

своей природе? И что значит для человека «соответствовать своей природе»? Если уж мы говорим о христианском взгляде на этот вопрос, это значит, что имеется в виду Божий замысел о человеке. Человек тогда соответствует своей природе, когда соответствует Божию замыслу. Выше мы говорили, что основой человека является наследуемый образ Божий. Он является основой личности человека, которая – суть человеческой природы. Что же: добродетель – это личность? Не совсем так. Но личность в ее стремлении к восстановлению своей целостности, разрушенной грехом. Любая добродетель направлена к этой цели и любая добродетель в своем осуществлении приносит радость, но добродетель вообще – это совокупность всех добродетелей в их спасительном взаимодействии. «Все добродетели связаны между собой, как звенья в духовной цепи, и одна от другой зависят», – говорит преп. Макарий Египетский<sup>115</sup>. Если смысл человеческой жизни в богоуподоблении, а Бог – свят, в таком случае добродетель вообще можно назвать одним простым словом – *святость*. «Святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев.19;2). Это природное свойство Божие, но человек приобретает его по благодати, в стремлении уподобиться своему Первообразу, своему Небесному Отцу. Святость приобретается через труды и скорби не потому, что она чужда человеку (она была ему присуща от сотворения как богоподобному существу), но потому, что человек через грехопадение утратил ее и как бы пророс тернием страстей.

В Таинстве святого Крещения он воссоединяется с Богом и вновь становится причастником Его святости, но не в совершенстве. Он получает как бы искру, которую ему надлежит распространить на все свое естество. И в этом процессе освящения в течение всей жизни, соединяя в себе множество частных добродетелей-навыков, формируется как состояние единая добродетель богоподобия – *святость*. Но, как отмечает преп. Симеон Новый Богослов: «Человек тогда бывает свят, когда уклоняется от зла и творит

---

<sup>115</sup> Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880. С. 649.



благо, не потому, чтобы освящаем был добрыми делами, ибо от дел закона не оправдится ни одна душа, а потому, что чрез делание добрых дел приусвоится и приуподобляется святому Богу»<sup>116</sup>.

Освещается человек добрыми делами, но не формально совершаемыми, а делами любви, исходящими из этой высшей добродетели, мало помалу ткущейся в сердце, и культивирующими ее.

«Любовь есть порождение ведения истины, которое... дается всем вообще»<sup>117</sup>, – пишет преп. Исаак Сирийский. И развивает эту мысль далее: «Любовь есть порождение ведения, а ведение есть порождение душевного здравия, здравие же душевное есть сила, происшедшая от продолжительного терпения.

Вопрос. Что такое ведение?

Ответ. Ощущение бессмертной жизни.

Вопрос. Что такое бессмертная жизнь?

Ответ. Ощущение Бога; потому что любовь от ведения, а ведение Бога есть царь всех пожеланий, и сердцу, приемлющему оное, всякая сладость на земле излишня. Ибо нет ничего подобного сладости познания Божия»<sup>118</sup>.

Любовь – это венец всех добродетелей. А потому, рассматривая тему добродетели, следует свое изложение материала планировать таким образом, чтобы все рассматриваемые с учащимися добродетели были связаны со смирением, как основанием, и любовью, как их венцом. Добродетели, взятые и изложенные разрозненно, создадут впечатление лишь схоластического морализаторства, поэтому следует внимательно отнестись к словам прп. Исаака о связи любви и богопознания – если мы говорим о добродетели духовной любви (а именно эта любовь, **αγάπη**, заповедуется Христом, именно о ней говорят как о высшей христианской добродетели), то речь идет не о чувстве, а о состоянии обоженной души, о состоянии, которое посещает

---

<sup>116</sup> Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 55-е // Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 2, с. 18.

<sup>117</sup> Преп. Исаак Сирийский. Слово 18-е // Преп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. С. 76.

<sup>118</sup> Его же. Слово 38-е // Там же, с. 160.

человека и на первых этапах духовного пути, чтобы пробудить стремление к вечной Жизни, но окончательно вселяется лишь вследствие совершенства всех прочих добродетелей, как плод на едином дереве добродетели.

Следует кроме **αγάπη** – духовной любви – рассмотреть с учащимися все прочие виды любви: **φιλία** – любовь дружескую, **ερως** – любовь-стремление (как правило понимаемая лишь как чувственная любовь, но это поверхностный подход), **στερύω** – родовую любовь. Сначала последние три типа любви следует рассмотреть обособленно, а затем, как выращенные на почве первой – **αγάπη**.

«Видишь или в жене-матери – к своим детям, или в птице к своим птенцам, или в скоте и звере к своим детищам горячую любовь», – говорит свт. Тихон Задонский. – От сего случая возведи ум твой к любви Божией, которую к разумному Своему созданию – человеку по образу Своему созданному имеет. Ежели в созданиях Своих, например, матерях к своим исчадиям, толикую насадил любовь: коль несравненно большую Сам Он имеет любовь к человеку, которого по образу Своему и по подобию сотворил. От сего источника проистекает, что Он толико благодеяний человеку показывает, которых не токмо исчислить, но и умом понять невозможно. Любовь Его несказанная делает, что Он так жаждет спасения нашего, так много терпит согрешающим нам, с толиким желанием ожидает на покаяние нас, с таким благоприятием и радостью кающихся приемлет, с толиким неблаговолением некающихся наказует. *Тако возлюби Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть, да всяк веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный* (Ин. 3; 16). Откуда Сам чрез пророка глаголет: *еда забудет жена отроча свое, еже не помиловати исчадия чрева своего? Аще же и забудет сих жена, но Аз не забуду тебе, глаголет Господь* (Ис. 49; 15). Сия отеческая небесного Отца любовь праведника увеселяет, грешника утешает и увещавает не отчаятися милости Его, но паче поощряет прибегать

к Нему с покаянием и не сумнительно милости Его ожидать»<sup>119</sup>. Любовь близка человеку, а потому через это понятие следует начать раскрытие понятия о Боге. Вне контекста любви все прочие составляющие этого понятия будут сухи, безжизненны, фальшивы. Все ничто без любви: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13; 1).

Любовь к Богу, как уже выше говорилось, познается через любовь к ближнему, поэтому, говоря о любви Божией, следует обращать внимание на то, как мы относимся к нашим ближним. «Со слезами прошу и молю вас, – говорил св. Алексей Мечев, – будьте солнышками, согревающими окружающих вас, если не всех, то семью, в которой Господь вас поставил членом.

Будьте теплом и светом для окружающих; старайтесь сперва согреть собою семью, трудитесь над этим, а потом эти труды вас так привлекут, что для вас уже узок будет круг семьи, и эти теплые лучи со временем будут захватывать все новых и новых людей и круг, освещаемый вами, будет постепенно все увеличиваться и увеличиваться; так старайтесь, чтобы светильник ярко горел. <...>

Всех объять любовью может только Господь, а поэтому полюбить всех мы можем только через Христа. <...>

Мы должны подражать любви Божией. Случай сделать кому-нибудь добро – это есть милость Божия к нам, поэтому мы должны бежать, стремиться всей душой послужить другому. <...>

Истинно и твердо верующий, входя в общение с Господом, приобретает любовь Божественную. В общении с Господом объединяются семьи и государства. <...>

---

<sup>119</sup> Свт. Тихон Задонский. Случай и духовное от того рассуждение // Свт. Тихон Задонский. Творения. – М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 2, с. 16.

Любовь приобретается путем работы над собой, путем насилия над собой и путем молитвы»<sup>120</sup>.

Странно, казалось бы, слышать, что любовь приобретается «путем насилия над собой». Но об этом свидетельствует весь аскетический опыт. Причина внутреннего сопротивления нашего Божественной любви не столько во внешних факторах, сколько в плотском устройении нашем, противящемся всему небесному и святому. Мы склонны тянуться к любви естественной – эротической, дружеской, родовой, но к любви духовной мы не стремимся, потому что земное в нас противится небесному, падшее – святому. *Свято же лишь то, что в Боге и от Бога непосредственно исходит*, потому что *Бог – свят*.

**Святость** – это исключительно Божие свойство. *Один только Бог – свят по Своей природе*. Все и всё святое святится Его святостью, в понятии которой «концентрируются основные руководящие принципы и цели Божественного Откровения»<sup>121</sup>. Чтобы вникнуть в библейское значение этого термина, необходимо знать какое слово употребляется в оригинале. Древнееврейское слово *кадош* переведено в LXX словом *αγιος*. Для обозначения святости греки употребляли пять синонимов: *ιερος*, *οσιος*, *σεμνος*, *αγιος* и *αγνος*, из которых *αγιος* употреблялся реже других, но исключительно этим словом выражается *библейское* понятие святости.

Стремясь определить содержание и объем понятия святости, свящ. П. Флоренский отмечает, что этимологическое значение слова *кадош* не выяснено бесспорно. Он, в частности, приводит мнение Гофманна, утверждающего, что *кадош* есть «то, что стоит вне общего течения, вне обычного порядка вещей», обозначая инобытие «в противоположность тому, что обычно»<sup>122</sup>. Святым, *кадош*, Бог называется, «как вполне особый в Себе

---

<sup>120</sup> Св. прав. Алексей Мечев. Из проповедей. Отрывки из общих наставлений // «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. /Сост. Сергей Фомин. – М.: Паломник, 1997. С. 33 – 41.

<sup>121</sup> Флоренский П., свящ. Сочинения в 4-х тт. – М.: Мысль, 1994. Т. 1, 483.

<sup>122</sup> Там же, с. 487.

Замкнутый, каковой стоит в противоположности миру, к которому Он не принадлежит»<sup>123</sup>.

Ни один из приведенных выше греческих синонимов не является идеальным эквивалентом *кадош* по той простой причине, что грекам неведомо было ветхозаветное понятие святости. Их отношение к богам иное – они не святы в *библейском* смысле. Интуитивное прозрение святости находим у Сократа, затем у Платона, развившего учение о совершенных идеях-парадигмах. Но это всего лишь стремление преодолеть барьер олимпийского мифологического сознания в предчувствии бытия чего-то поистине иного – не чуждого, но противоположного земному бытию по своему состоянию, по непричастности чему-либо тленному, изменчивому, ограниченному. Поэтому, когда создавалась LXX, слово *αγιος*, избранное для передачи понятия святости, наполнилось новым смыслом. Этот термин еще и тем подходил, что использовался намного реже других синонимов и не обрел своей устойчивой ниши в языческом словоупотреблении. «То, что в библейском смысле делает сущность святости, то именно не заложено ни в одном из перечисленных синонимов; это понятие выросло всецело на библейской почве, и для того, что греки в несколько подобном смысле чуяли и думали о святости Божества, равно как и для того смысла, в котором говорит о ней Священное Писание, греки не имели вообще никакого отдельного и определенного слова; а так как настоящего слова не хватало, то поэтому впоследствии пришлось употреблять *αγιος* чисто формально, наполнив и запечатлев его совершенно новым содержанием. Слово *αγιος* очевиднейше показывает на себе радикальное влияние откровенной религии, ее формующую и перестраивающую силу. А до этого влияния *αγιος* безусловно лишено главного момента, которым мы характеризуем святость, – этического. <...> ...Несмотря на первоначальное сродство, библейское понятие о святости Божией образует диаметрально противоположность ко всем остальным, потому что античное представление о святости исключает

---

<sup>123</sup> Там же.

любовь, а библейское – возникло и может быть понимаемо только в теснейшей связи с любовью Божественною»<sup>124</sup>.

Рассмотрим значение вышеперечисленных синонимов.

**ἱερός** – чаще всех прочих синонимов встречается в классическом греческом и почти совершенно исключено из библейской лексики именно по причине его слишком прочной связи с привычным языческим содержанием. Это слово означает *святой, священный, реже посвященный* (кому-либо). Отсюда **ἱερον** – *святыня, храм, жертва, жертвоприношение*; **ἱεροῦ** – *освящать, посвящать*; **ἱερεῖον** – *закалать жертвенное животное, приносить жертву*; **ἱερατεία** – *жречество, жреческий сан* (в Новом Завете – *священство*, а так же **ἱερατεύμα** – *священство* (звание, класс священников)); **ἱερεὺς** – *жрец*.

**ἱερός** относится к божественно освященным вещам, законам и пр., т.е. к «внешнему явлению божественной возвышенности и связывается с санскритским *ishiras* – *свежий, цветущий*, по основному значению – *сильный, мощный, великий*. Это – предикат всего того, что стоит в отношении к богам, от них исходит, им посвящено... <...> **ἱερός** никогда не является определением самих богов; а когда оно применяется к другим объектам, то отношение к божествам мыслится чисто внешнее. Так, например, цари, стоящие под покровительством богов, носят эпитет **ἱεροί**... человек, посвященный в мистерии, – **ἱερός ἀνθρώπος**...»<sup>125</sup>. «В слове **ἱερός** не содержится ничего другого, кроме того, что эта вещь или лицо посвящены Богу, однако здесь отсутствует какое-либо понятие о личных свойствах и нравах; но прежде всего то, что зачислено в священные»<sup>126</sup>.

**ὅσιος** переводится как *священный, святой, набожный, благочестивый, незапятнанный; установленный божественным законом, позволенный*; в соединении же с **ἱερός** это слово, наоборот, означает все *не относящееся к богам и религии* – в хорошем смысле *человеческое, мирское*. Если **ἱερός** несет

---

<sup>124</sup> Там же, с. 484.

<sup>125</sup> Там же, с. 486.

<sup>126</sup> Там же, с. 736.

культово-религиозное значение святости, то **οβιος** указывает на то, что «освящено божеским или человеческим правом, употреблением и обыкновением, но вовсе не имеет специфически религиозного значения»<sup>127</sup>.

**Σεινος** значит *святой, священный* в смысле *досточтимый, почтенный*, говоря о богах и священных предметах; а также *важный, величественный, торжественный, великолепный*. Происходит это слово от глагола **σεβω**, означающего *почитать, благоговеть, поклоняться; совеститься, благоговейно бояться*. **Σεβας** переводится как *благоговение, почитание, уважение*; благоговейный *страх, благоговейное удивление*; также *предмет почитания, поклонения и благоговения*. Отсюда **σεινος** – «эпитет богов и всего того, что богам принадлежит, от них происходит или состоит под их особым попечением»<sup>128</sup>.

Что же касается другого предиката богов – слова **αγνος**, оно переводится как *святой, священный* в смысле *чистый, непорочный, свободный* от чего-либо, *незапятнанный* чем-либо, *очищенный от греха*.

Последние два синонима хотя и не чужды библейскому понятию святости, однако, будучи предикатами языческих богов, проявляют отсутствие связи библейского значения этого понятия с религиозными представлениями древних греков, потому что *сущность библейского понятия святости в трансцендентности Бога Своему творению*. «Святость Бога есть отрицание всякого пантеистического отношения Бога к миру. Поэтому о сущности святости мы должны стараться заключить из исторического обнаружения и раскрытия ее. <...> Святость Божия, которая столь мощно открывается в спасении Израиля, обуславливает и производит освобождение от грехов, ибо она стоит в решительнейшей противоположности против всякого грешного существа. <...> Поэтому правильное отношение к святости Божией есть та связь страха и доверия, которая красной нитью проходит чрез все Священное Писание. Из сказанного явствует, что святость Божия есть

---

<sup>127</sup> Там же, с. 485.

<sup>128</sup> Там же, с. 486.

начало, лежащее в основе и образующее все спасительное Откровение во всех его моментах»<sup>129</sup>.

Священно-исторически святость открывается как освящение. Бог освящает, принимая с Собой в общение, отделяя сакральное от профанного, *обособляя Себе* что-либо или кого-либо из мира – Свое Имя, заповедь, субботу, храм, человека, священство, народ (в ветхозаветную эпоху – Древний Израиль, в новозаветную – Новый Израиль, Церковь Христову).

«...Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19; 2), – говорит Бог Израилю. Слова эти несут в себе антиномию, которая во всем величии раскроется в Новом Завете: Бог трансцендентен миру – человек призван к обожению. Трансцендентность Бога Его творению – основополагающая мысль Ветхого Завета, отрицающего пантеистичное миропредставление. Однако уже тогда Бог открывается не только как иноприродный, но и как призывающий нас *к сопричастности Его иноприродности*. Библейский теизм в противоположность деизму исповедует Бога как Промыслителя, Который *не чужд* Своему творению, хотя и не имманентен ему. Рассудочно деизм последователен в своем понимании Творца как начала трансцендентного, а потому отстраненного от мира, развивающегося по собственным законам. Но это поверхностная рассудочность, не принимающая во внимание Откровения в целом.

Святость Божия – святость любви. Бог любит Свое творение и освящает его, и мы ожидаем «нового неба» и «новой земли» (Откр. 21; 1), когда все творение, которое откликнется на Его любовь, будет объято святостью Божией. Ныне же идет мучительный процесс, кризис тварного мира, потому что выбор за каждым человеком: принять заповедь святости или уклониться от нее; воспринять ее как ориентир, алгоритм духовно-нравственной жизни или проигнорировать ее, как «отвлеченную от реальности». Корень мучения – в свободе человека: он сам должен выбрать между грядущим Царством и «тьмой кромешной» («кромешно» – вне, «тьма

---

<sup>129</sup> Там же, с. 488.



кромешная» – тьма внешняя, вне света Божия, вне Его святости, вне причастности Богу).

Святость Божественной любви непостижима для помраченного грехом рассудка, вменяющего Богу в вину попустительство злу, а без доверия Его Промыслу, без веры в Его святую любовь мы не в состоянии отличить поущение от попустительства. В двух словах можно сказать, что Бог попускает зло не по безразличию к нему, но ради того, чтобы мы свободно выбрали святость, потому что *лишь свободно избранное может стать нашим достоянием*. Первое искушение было поущено прародителям именно с этой целью (чтобы дар стал достоянием) и они его не выдержали. Пренебрегши возможностью свободно покаяться, люди не смогли более пребывать в раю. Теперь же, чтобы вернуться в состояние, превышающее то, что было до грехопадения, человек вновь и вновь в течение всей жизни должен избирать добро, а из добра – то, что свято. Суть всей христианской этики – в системе нравственных понятий, объединенных идеей святости, которая есть критерий, определяющий достоинство той или иной ценности. Заповедь святости – это заповедь-максима. Мы не можем стать святыми в той же степени как Бог, но можем и должны *стремиться* к святости. Нарушение этой заповеди не в том, что мы не достигаем степени Его святости (это и не требуется ввиду невозможности), но в том, что мы и не пытаемся научиться отделять в своей жизни «святое от несвятого» (Иез. 22; 26). Это не означает, что в жизни нашей не должно быть места чему-либо несвятому, но оно не должно быть нами абсолютизируемо и не должно определять наше мировоззрение и поступки.

В контексте понимания святости, как сопричастности Богу следует понимать и святость Его угодников, потому что «святой – это человек, который открылся Богу и через которого Бог как бы действует и сияет. И я думаю, – говорит митр. Антоний Сурожский, – что многие святые никаких чудес не творили, но сами были чудом. <...> Я думаю, в том только дело в

святости, чтобы человек был свидетелем о вечных ценностях, о вечной жизни, о Боге»<sup>130</sup>.

Завет Израиля с Богом – преддверие святости. Во Христе же человек усыновляется Богу, крещаемый освящается и становится «новой тварью» (2 Кор. 5; 17). Все христиане – святые в широком смысле этого слова как освященные Богом, как приобщенные Его святости, но святыми в строгом смысле слова являются лишь те из них, кто жизнью своей настолько засвидетельствовал истинность исповедуемых им ценностей, что стал образцом (канонем) их воплощения. Не чудесами (хотя и чудотворения играли важную роль, свидетельствуя о сверхъестественном даре благодати Духа Святого), но именно жизнью – мыслями, чувствами, делами, словами, общим строем поведения – всем своим существом. Канонизация святого – это не прославление чудес, и не столько прославление самого праведника, сколько прославление добродетелей, которыми святой прославил Бога, давшего такую силу верным Своим, прославление свидетельства реальности Воплощения Бога и обожения человека. «...Верх святости и совершенства состоит не в совершении чудес, но в чистоте любви, – говорил авва Нестерой. – И справедливо. Ибо чудеса должны прекратиться и уничтожиться, а любовь всегда останется (1 Кор. 13; 8). Посему-то отцы наши никогда, как мы видим, не желали творить чудес; даже и тогда, когда имели сию благодать Святого Духа, они не желали обнаруживать ее, разве только в случае крайней и неизбежной необходимости»<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Антоний (Блум), митр. Сурожский. Святость // Антоний (Блум), митр. Сурожский. Труды. – М.: Практика, 2002. С. 368.

<sup>131</sup> Прп. Авва Нестерой. Чему должно удивляться в истинно святых людях // Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 441.

## Приложение 2

### Понятие страха Божия

В обиходе страх Божий ошибочно отождествляется с добродетелью смирения. Несомненно, смирение и страх Божий – понятия совместимые, но отнюдь не тождественные. Лествица добродетелей *утверждена* на страхе Божиим, но если смирение ее первая ступень, то страх Божий, будучи «началом премудрости» (Пс. 110; 10), пронизывает всю лествицу, представая в своем высшем развитии – «сыновнем страхе» – любовью, венцом добродетелей.

Структурируя понятие страха Божия как «охранительной» добродетели, мы исходим из целеполагающих понятий обожения (как святоотеческого целеполагания) и святости.

Бог – свят. Из переживания святости всемогущего Бога и Его промысляющей любви рождается страх Божий. Очень важно отметить, что страх Божий порождается именно этим благоговейным переживанием, а не одним лишь трепетом перед Его всемогуществом (обращаем внимание на пять греческих слов означающих святость: **ιερος**, **οσιος**, **σεμνος**, **αγνος** и **αγιος**, из которых именно последнее выражает библейское понятие святости<sup>132</sup>).

«Начало мудрости – страх Господень; разум верный у всех, исполняющих *заповеди Его*» (Пс. 110; 10), – учит св. царь и пророк Давид. Ему вторит его сын – Премудрый Соломон, повторяющий слова отца (Пр. 1; 7) и добавляющий: «Страх Господень – источник жизни, удаляющий от сетей смерти» (Пр. 14; 27).

Прежде чем вникать в смысл этого библейского понятия, уместно выяснить, чем является страх как явление психическое.

«**Страх**, 1) в психологии отрицательная эмоция, возникающая в результате реальной или воображаемой опасности, угрожающей жизни

---

<sup>132</sup> См.: Флоренский П., свящ. Понятие Церкви в Священном Писании // Сочинения в 4-х тт. – М.: Мысль, 1994. Т. 1., с. 483 – 487.

организма, личности, защищаемым ею ценностям (идеалам, целям, принципам и т.п.). 2) Одно из основных понятий экзистенциализма. Было введено С. Кьеркегором, различавшим обычный "эмпирический" страх-боязнь (нем. Furcht), вызываемый конкретным предметом или обстоятельством, и неопределённый, безотчётный страх-тоску (нем. Angst) - метафизический С., неизвестный животным, предметом которого является ничто и который обусловлен тем, что человек конечен и знает об этом. У М. Хайдеггера С. открывает перед "экзистенцией" её последнюю возможность - смерть. У Ж.П. Сартра метафизический, экзистенциальный С. (angoisse) истолковывается как С. перед самим собой, перед своей возможностью и свободой. 3) Ранний психоанализ, также различая рациональный С. перед внешней опасностью и глубинный, иррациональный С., трактовал последний как результат неактуализированных жизненных стремлений, подавления невоплощённых желаний. В современном неофрейдизме С. становится как бы всеобщим иррациональным состоянием, связанным с иррациональным характером современного буржуазного общества, и главным источником невроза»<sup>133</sup>.

Говоря о страхе вообще, надлежит развести психологические понятия страха и тревожности, а затем побудить учащихся определить границы естественного страха, за пределами которых человек уже теряет свое достоинство. Можно в качестве аналогии привести другое чувство, которое так же естественно происходит из инстинкта самосохранения – голод. Привести примеры различного поведения голодных людей и животных, предложить задуматься: почему животное не осуждается, если рвется к пище, игнорируя чьи бы то ни было интересы, если бросается на того, кто подходит близко, когда оно ест и т.д., а человек, расталкивающий очередь и требующий себе пищу скорее и больше других, осуждается (не говоря уже о тех, кто отбирает пищу у других)? Следует поставить вопрос: если исходить

---

<sup>133</sup> Большой энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, СПб.: Норинт, 2002. С. 1155.

из положения «что естественно, то не безобразно», а здесь налицо руководство естественным инстинктом, чего ж тут предосудительного?

В процессе дискуссии учащихся нужно подвести к мысли, что слепое руководство инстинктом для человека – безобразие (в самом глубоком, библейском смысле этого слова), ибо кроме животного инстинкта для человека естественно (природно) что-то еще, относящееся к иной, более высокой сфере. Более того, это «что-то» и определяет его природу. Методом наведения дискуссия приходит к тому, что естественные пределы инстинкту определяет совесть. В ее берегах он прекрасен и низмен вне ее. Любое естественное стремление достойно человека до тех пор, пока контролируется совестью – чувством, соотносящим реальное состояние человека с его природной заданностью, с естественным нравственным законом (а в случае верующего христианина, еще и с законом Евангельским).

На этом этапе уместно разобрать понятие совести, в контексте которого осуществить переход от понятия страха вообще к понятию страха Божия, потому что, говоря о природной заданности, мы имеем в виду богоподобную природу человека, соответствием которой и определяется его достоинство.

Упомянув об образе Божиим и подобию, а затем о грехопадении, о совести, обращаемся к теме стыда, разводя понятия стыда и совести, которые часто неоправданно смешивают. Стыд рассматриваем, как страх несоответствия и обращаем внимание на его амбивалентность – стыд спасительный и стыд погибельный.

Только после рассмотрения этих понятий мы переходим к раскрытию понятия собственно страха Божия: ложный страх как одно из последствий грехопадения и страх Божий как противоядие от страха порочного; библейское и святоотеческое понимание сущности и назначения страха Божия; порождения богобоязненности: трезвение и мужество, а также ревность по Богу; три стадии развития страха Божия (страх раба, слуги и

сына) соответственно трем стадиям богоугождения<sup>134</sup> (о чем подробнее – ниже).

Итак, страх – реакция на опасность. В сущности – это проявление инстинкта самосохранения; это чувство, присущее всякому живому существу, исполняющее охранительные функции в отношении его жизни. «Отрицательной» эта эмоция названа не потому, что она порочна, а потому, что выражается в отрицании всего, что воспринимается как зло, как угроза жизни в широком понимании: не только жизни в витальном смысле, но и в качественном аспекте – здоровью, материальному благополучию, социальному статусу, возможностям самореализации, самоутверждения, получения удовольствия или иному какому житейскому благу. Поэтому понятие «животный страх», можно трактовать не просто как страх присущий животным или как эмоцию, обнажающую нашу животную сущность, насколько мы подвластны инстинктам, но именно как страх за жизнь во всей ее полноте, во всем ее многообразии («живот» слав. – *жизнь*). Сам по себе страх – необходимое свойство нашей психики, сигнализирующее об опасности и побуждающее принимать адекватные меры. Искажения же естественного – следствие грехопадения.

Нет нужды приводить примеры феноменальных способностей, которые демонстрировали вполне заурядные люди, попавшие в экстремальную ситуацию. Страх вложен в нашу природу, как своего рода *эмоциональный акселератор*, мобилизующий все наше естество на борьбу за существование (возможен страх не за себя, а за другого, побуждающий рисковать и даже жертвовать ради него своей жизнью). В зависимости от личной системы ценностей и конкретной ситуации человек мобилизуется страхом либо на бегство, либо на сопротивление. В любом случае страх играет мобилизующую роль. Случаи, когда страх парализует, следует отнести к

---

<sup>134</sup> Прп. авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 54 – 57. См. также: Свт. Василий Великий. Правила пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения. – М.: Паломник, 1993. Ч. 5, с. 77 – 78; Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 370 – 374.

патологии: то, что в природе не способствует сохранению индивида или его рода, не может считаться естественным. Поэтому повышенная тревожность, ужас, паника, фобия – противоестественны и относятся к нормальному страху как его *уродливые отражения в кривом зеркале падшего естества*.

Страх всегда продиктован опасностью лишиться чего-то дорогого. По своей природе страх – ограда любви, он рождает ревность стремящуюся удержать предмет любви, побуждает внимательно следить за собой, за всем, чем дорожим. Когда предмет любви высок, тогда и страх и его проявление возвышенны, когда человек обращает свою любовь на низменное, страх и его проявления гадки. Человек страдает от извращенности своих стремлений и неверности предмета любви. Как пишет архиепископ Иоанн (Шаховской): «Главное страдание ушедшего от Бога человека есть самолюбие. Безблагодатное страдание рождается в кругу не-осиянной Богом любви, *пре-любви*.

1) Любовь к неверной и ничтожной славе своей в мире; 2) любовь к неверным и быстро проходящим ценностям, и 3) любовь к телесным наслаждениям и внешнему покою»<sup>135</sup>.

Христос освобождает от греховного страха, «исцеляя подобное подобным»: «Во всех областях жизни люди были рабами темного страха, пока не был дан им новый страх, – страх святого Закона, и не стал Творец излечивать человечество страхом Своего Закона от всех страхов земли. Все омрачающееся и на каждом шагу чего-то все время страшящееся, человечество может быть излечено только новым страхом, высшим, светлым. Не бессмысленным трепетаньем пред ужасом жизни, пред безвестностью и бессмыслием Рока, но страхом благоговения, послушания Закону Творца и Его Духу, страхом нравственной ответственности за данные таланты истины и любви... <...> Освободив страх от его демонического яда, Дух Божий стал укреплять и возвышать этим страхом сердца людей. Люди привыкшие к страху, как к своей жизни, стали питаться новым высшим страхом, и

---

<sup>135</sup> Там же, с. 27.

возвращаться к Богу, к смыслу своей жизни, освобождаясь от своих старых страхов. Страх оказался обезвреженным, преображенным, поднятым к небу...

Этот *страх Божий* способен к бесконечному возвышению и утончению, и выходит из сферы всякой боязливости»<sup>136</sup>.

Страх Божий аналогично страху животному есть страх за жизнь, только не за эту временную, а за вечную жизнь во всей ее полноте и многообразии. Полноценность жизни вечной (духовной) в человеке зависит от его причастности Богу. Дух Святой освящает, обоживает нас, воссоединяет с Отцом Небесным – грех оскверняет, разделяет нас с Богом, лишая нас таким образом Источника жизни вечной, пресекая в нас ее действие. «Что ужаснее геенны? – восклицает свт. Иоанн Златоуст. – Но нет ничего полезнее страха ее, потому что страх геенны приносит нам венец царствия»<sup>137</sup>.

Этот страх не потому «Божий», что человек боится Бога, как источника опасности, а наоборот, потому, что этот страх – дар Божий, вложенный в душу человека для сохранения его от опасности духовной – от греха. Богобоязненный человек удаляется от греха (от всевозможных соблазнов – от мест, людей, предметов и пр. – от всех и всего, что может увлечь во зло), если же отходить некуда – оказывает решительное сопротивление греху, пытающемуся овладеть его душой. «Где страх, там нет зависти; – говорит свт. Иоанн Златоуст, – где страх, там не мучит сребролюбие; где страх, там погашен гнев, усмирена злая похоть, искоренена всякая безумная страсть»<sup>138</sup>.

Авва Исаия говорит, что страх Божий – это «страж и помощник для души, охранитель внутреннего владычественного (ума) в деле истребления всех врагов его»<sup>139</sup>. «...Всеми силами, – говорит он, – постарайся умолить Бога послать тебе страх Свой, чтоб он с помощью твоего сильного желания

---

<sup>136</sup> Там же, с. 10 – 11.

<sup>137</sup> Свт. Иоанн Златоуст. Собрание поучений. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1, с. 63.

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> Прп. авва Исаия. Поучения. – М.: Правило веры, 1998. С. 132.



Бога (богообщения) истребил в тебе все страсти, противоборствующие бедной душе и хотящие отлучить ее от Бога, чтоб сделать наследием своим»<sup>140</sup>. Некто из египетских старцев сказал: «Имеющий страх Божий имеет сокровище, исполненное благ: страх Божий хранит человека от греха»<sup>141</sup>.

Страх Божий – это добродетель, которая не вдруг образуется в человеке. Это состояние души, ее свойство, образующееся вследствие принятия человеком богобоязненных помыслов и следования им, устраивая свою жизнь в соответствии с Евангелием. На вопрос, как приходит страх Божий в душу, авва Евпрепий ответил: «Если человек будет иметь смирение, нестяжательность, не будет осуждать, то придет к нему страх Божий»<sup>142</sup>. Авва Дорофей говорит, что «человек приобретает страх Божий, если имеет память смерти и память мучений, если каждый вечер испытывает себя, как он провел день, и каждое утро – как прошла ночь, если не будет дерзновенен в обращении и, наконец, если будет находиться в близком общении с человеком, боящимся Бога»<sup>143</sup>. Другой подвижник благочестия, более близкий нам и по времени и по происхождению – свт. Феофан Затворник – пишет: «Как дойти до страха Божия? Ищи и обрящешь. Здесь нельзя сказать: то и то сделай; страх Божий есть духовное чувство, сокровенно зачинающееся в сердце от его обращения к Богу. Размышление помогает, помогает и напряжение себя на это чувство; но делом оно дается от Господа.

---

<sup>140</sup> Там же, с. 140.

<sup>141</sup> Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их / Сост. свт. Игнатий Брянчанинов. – М.: Донской монастырь; Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. С. 347.

<sup>142</sup> Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993. С. 62.

<sup>143</sup> Прп. авва Дорофей. Поучение 4-е. О страхе Божиим // Прп. авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 60.

Взыщи его как дара, и дан тебе будет. И когда дан будет, тогда слушайся его беспрекословно: он выправит все твои неправды»<sup>144</sup>.

Страх Божий – одновременно и условие, основа очищения души, и плод: тревожа совесть, он побуждает нас удаляться от греха, но лишь тогда *поселяется* в душе, когда она основательно утвердится в борьбе со страстями. «Корень богоугодной жизни – страх Господень, – пишет свт. Феофан Затворник. – Когда придет он, то как творческая сила все в тебе перестроит и воссоздаст в тебе прекрасный порядок – космос духовный. Как стяжать страх Божий? Он в тебе есть, только заглушен: воскреси его. Для этого дай голос разуму твоему и открой сердце твое для принятия внушений истины. <...> Пробудишь чувство – придет вместе с тем и страх Божий. Это заря жизни»<sup>145</sup>. «Страх Божий есть начало очищения совести»<sup>146</sup>, – как бы дополняет его прп. Амвросий Оптинский.

Блж. Диадокх Фотикийский сравнивает воздействие страха Божия на душу с лекарствами, используемыми для лечения телесных ран: «Как раны, случающиеся в теле, если не прочистить их и не подготовить, как должно, не чувствуют прилагаемых к ним врачами лекарств; а когда очищены бывают, чувствуют действие лекарств, и чрез то приходят в совершенное исцеление, так и душа: пока остается нерадивою и покрыта бывает проказою сластолюбия, страха Божия чувствовать не может, хотя бы кто непрестанно толковал ей о страшном и неумытном судилище Божиим; а когда начнет действием полного к себе внимания очищаться, тогда начинает чувствовать, как живительное некое врачевство, страх Божий, пережигающий ее, как в огне некоем, действием обличений, и таким образом мало помалу очищаясь, достигнет, наконец, совершенного очищения. При сем в ней сколько прилагается любви, столько же умалывается страх, пока приидет в совершенную любовь, в коей, как сказано, нет страха, но совершенное

---

<sup>144</sup> Свт. Феофан Затворник. Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. – Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1991. С. 45 – 46.

<sup>145</sup> Там же, с. 40.

<sup>146</sup> Цит. по: Агапит (Беловидов), архим. Житие преподобного Амвросия старца Оптинскаго. – Козельск: Изд. Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 2001. С. 309.

бесстрашие, действием славы Божией производимое. Буди же нам в похвалу похвал непрестанную, во-первых, страх Божий, а наконец любовь – полнота закона совершенства во Христе»<sup>147</sup>.

Страх Божий располагает человека к внимательной сосредоточенности относительно своего внутреннего мира и жизни вокруг. Поэтому богобоязненный человек отличается *трезвением* – добродетелью, без которой невозможно обрести нравственную устойчивость. Ему так же свойственно *мужество*, преодолевающее страхи мира сего, ибо страх Божий вытесняет их.

Другая добродетель, соединяющая в себе *трезвение* с *мужеством*, которую порождает страх Божий – это *ревность* по Богу, возбуждаемая сознанием высоты замысла Божия о человеке, стыдом за несоответствие этому замыслу и характеризуемая энергичным стремлением сделать все, дабы с помощью Божией восстановить в себе Его поруганный образ, тщательно исследуя себя, выискивая и удаляя все противное Богу, а также зорко следя, чтобы не приблизилось к душе, что-либо враждебное.

«...Некто, облеченный во Христа, – пишет прп. Исаак Сирийский, – ревность сию в словах своих назвал псом и хранителем закона Божия, то есть, добродетели, потому что законом Божиим называется добродетель. Эта сила ревности двумя способами укрепляется, пробуждается и воспламеняется на хранение дома, а также двумя способами приводится в изнеможение, дремоту и лень. А именно: пробуждение и воспламенение бывает, когда человеку приходит на мысль некий страх, заставляющий его бояться за то благо, которое он приобрел или имеет в виду приобрести, чтобы не было оно украдено, т.е. уничтожено каким-либо случаем или последствием оно. И сие возбуждается в человеке по Божественному промыслению; разумею же

---

<sup>147</sup> Блж. Диадок. Подвижническое слово // Добротолюбие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 3, с. 16.

страх во всех достойных делателях добродетели, пребывающий в душе для ее пробуждения и ревнования, чтобы не предавалась она дремоте»<sup>148</sup>.

Духовная ревность побуждает человека пренебрегать временным ради вечного и не бояться скорбей, «ибо, когда сердце возревнует духом, тело не печалится о скорбях, не приходит в боязнь и не сжимается от страха, но ум, как адамант, своею твердостью противостоит во всем искушениям»<sup>149</sup>. Прп. Ефрем Сирийский пишет: «Кто боится Господа, тот выше всякого страха, устранил от себя и далеко оставил за собой все ужасы века сего. Далек он от всякой боязни, и никакой трепет не приблизится к нему, если боится он Бога и соблюдает все заповеди Его»<sup>150</sup>.

Немощи, на которые люди ссылаются, оправдывая свои нравственные падения, существуют из-за недостатка страха Божия. «Отчего человек бывает плох? – Оттого, что забывает, что над ним Бог»<sup>151</sup>, – говорил прп. Амвросий Оптинский. Страх всевозможных лишений, скорбей, болезней, бедности, наконец, самой смерти, оказывается зачастую сильнее страха предстать пред Богом изъязвленными грехами, бедными добродетелями, духовно мертвыми. Людям свойственно бояться временных страданий, но не вечных, потому что вечное кажется «не актуальным» в силу маловерия.

«От того и произошло все зло, что в делах злых мы боимся не Бога, но людей; от того и избегаем мы дел добрых, которые не кажутся такими людям, что взираем не на сущность вещей, но на мнения других»<sup>152</sup>, – говорит свт. Иоанн Златоуст. А свт. Василий Великий пишет, что «...никто при уверенности, что он в присутствии высшего, не обращается к низшему. А если бы и случилось, что сделанное приятно и угодно лицу знаменитому, но

---

<sup>148</sup> Прп. Исаак Сирийский. Слово 32-е // Прп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. С. 144.

<sup>149</sup> Его же. Слово 49 // Там же, с. 223.

<sup>150</sup> Св. Ефрем Сирийский. О страхе Божиим и о последнем Суде // Св. Ефрем Сирийский. Творения. – М.: Отчий дом, 1995. Т. 4, с. 97.

<sup>151</sup> Цит. по: Агапит (Беловидов), архим. Житие преподобного Амвросия старца Оптинского. – Козельск: Изд. Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 2001. С. 363.

<sup>152</sup> Свт. Иоанн Златоуст. Мы боимся людей более, чем Бога // Свт. Иоанн Златоуст. Собрание поучений. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 2, с. 489.

неприятно и стоит порицания по мнению низшего, то всякий, признавая достойным предпочтения одобрение высшего, пренебрегает оуждением низшего. Если же так бывает у людей, то какая душа, истинно трезвенная и здравая, при уверенности в присутствии Божиим, иногда оставив совершение дела благоугодного Богу, обратится к людским мнениям, иногда же не ради о заповедях Божиих, поработится человеческому обычаю, или уступит над собою власть общему предрассудку, или придет в смущение пред облеченным высоким саном?»<sup>153</sup>.

В первом письме к Олимпиаде оклеветанный и сосланный свт. Иоанн Златоуст пишет: «Ведь одно только, Олимпиада, страшно, одно искушение, именно только грех, – и я не перестаяю до сих пор напоминать тебе это слово, – все же остальное – басня, – укажешь ли ты на козни или на ненависть, или на коварство, на ложные допросы или бранные речи и обвинения, на лишение имущества или изгнания, или заостренные мечи, или морскую бездну, или войну всей вселенной. Каково бы все это ни было, оно временно и скоропреходяще, и имеет место в отношении к смертному телу и нисколько не вредит трезвой душе»<sup>154</sup>.

Страх Божий, согласно святоотеческому учению, отличается по своим стадиям развития: страх *раба*, *слуги* и *сына*. Авва Дорофей, ссылаясь на свт. Василия Великого, говорит, что мы можем трояким образом угодить Богу: «или благоугождаем Ему, боясь муки, и тогда (находимся) в состоянии раба; или ища награды, исполняем повеления Божии ради собственной пользы, и посему уподобляемся наемникам; или делаем добро ради самого добра, и (тогда) мы находимся в состоянии сына. Ибо сын, когда приходит в совершенный возраст и в разум, исполняет волю отца своего не потому, что боится быть наказанным, и не для того, чтобы получить от него награду, но собственно потому и хранит к нему особенную любовь и подобающее отцу

---

<sup>153</sup> Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: Паломник, 1993. Ч. 5, с. 93.

<sup>154</sup> Свт. Иоанн Златоуст. 1-е письмо к Олимпиаде // Свт. Иоанн Златоуст. Творения. – СПб.: Изд. СПбДА, 1897. Т. 3, кн. 2, с. 566.

почтение, что любит его и уверен, что все имение отца принадлежит и ему»<sup>155</sup>. Ту же мысль мы находим и у других Отцов, например у аввы Херемона, рассматривающего степени страха Божия в соответствии с тремя основными христианскими добродетелями – верой, надеждой и любовью: «Три побуждения заставляют людей уклоняться от пороков, т.е. страх будущего мучения в геенне, или боязнь настоящей строгости законов; надежда и желание получить царство небесное; наконец расположение и любовь к самой добродетели» <...> Вера страхом будущего суда и мучений отклоняет нас от скверны пороков; надежда ожиданием небесных воздаяний, отторгая ум наш от настоящего, заставляет презирать все плотские удовольствия; любовь, огнем своим воспламеняя в душе нашей любовь ко Христу и к преспеянию в духовных добродетелях, побуждает с совершенной ненавистью отвращаться всего, что противно им»<sup>156</sup>.

Свт. Игнатий Брянчанинов говорил, что «страх очищает человека, предуготовляет для любви: мы бываем рабами для того, чтобы законно соделаться чадами»<sup>157</sup>. Страх первой ступени – это *страх раба*, по аналогии с тем, как раб старается выполнять волю господина по страху наказания. Так же и человек находящийся как бы в преддверии духовной жизни: он внутренне осознал реальность бытия Божия, Его всемогущества, всеведения, всеправосудности, для него нет сомнения, что следствием нераскаянной греховной жизни будут вечные муки, а потому он, страшась их, старается удаляться от греха, если же ловит себя на чем-либо противоречащем заповедям, сокрушенно кается в сердце, стремясь как можно скорее исповедоваться, а в будущем остерегается всего, что привело к падению.

---

<sup>155</sup> Прп. авва Дорофей. Поучение 4-е. О страхе Божиим // Прп. авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 55. См. также: Свт. Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Свт. Василий Великий. Творения. – М.: Паломник, 1993. Ч. 5, с., 77 – 78.

<sup>156</sup> Прп. авва Херемон. Ответ о том, что тремя способами побеждаются пороки // Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 370 – 371.

<sup>157</sup> Свт. Игнатий Брянчанинов. Слово о страхе Божиим и о любви Божией // Свт. Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т. II. – М.: Донской монастырь; Правило веры, 1993. Т. 2, с. 61.

Страх наказания не самый благородный мотив, но как прекрасен человек, хотя бы из этих соображений боящийся оскорбить ближнего... Сознательный, что Бог видит глубины сердечные, он исследует свои помышления, осуждая в себе все богопротивное, преодолевая искушение самооправдания, потому что страх быть осужденным Богом сильнее желания временного ложного самоуспокоения. В течение этой кратковременной жизни он старается очиститься от всего, что его отлучает от Бога и вечной жизни. Он готов любые скорби претерпеть здесь (в т.ч. и муки совести, почему не боится увидеть себя в истинном свете), только бы не оказаться «извергнутым вон во тьму кромешную». Если человек последователен в этом пути, для него настает следующий этап – это путь слуги и, соответственно, другая ступень страха Божия – *страх слуги*.

«...Если кто уклоняется от зла по страху наказания, как раб, боящийся господина, то он постепенно приходит и к тому, чтобы делать благое добровольно, и мало помалу начинает как наемник надеяться некоторого воздаяния за свое благое делание»<sup>158</sup>.

Слуга может любить или не любить своего господина, но его отношение к работодателю корыстное в своей основе. Он рассчитывает на вознаграждение, на продвижение по службе, и боится это потерять из-за какой-нибудь оплошности или проступка. Слуга может быть предан господину до самопожертвования, будучи побуждаем благодарностью именно за его заботу и щедрость. Аналогично и в духовной жизни. Взшедший на эту ступень надежды, ожидает вечной радости, неизмеримо превышающей все здешние временные скорби, и это помогает ему продвигаться к цели, побуждает бережно относиться к достигнутому, дорожить своей причастностью Божественному и грядущими благами, тщательно оберегая свою душу от всего губительного, греховного.

---

<sup>158</sup> Прп. авва Дорофей. Поучение 4-е. О страхе Божиим // Прп. авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 56 – 57.

Соблазняющимся повсеместно царящей несправедливостью и на этом основании сомневающимся в Промысле Божиим, свт. Иоанн Златоуст отвечает: «Перестаньте изощрять язык свой против сотворившего вас Бога; дела наши не ограничиваются настоящей жизнью, но мы стремимся к другой жизни, гораздо более продолжительной, или – лучше – не имеющей конца; и там этот бедняк, живущий добродетельно, непременно получит воздаяние за труды свои, а развратник и обманщик подвергнутся наказанию за свое нечестие и неправедные удовольствия. Итак, не будем судить о Промысле Божиим только по настоящему, а станем судить и по будущему. Настоящая жизнь есть борьба, подвиг, поприще, а будущая – воздаяние, венец, награда. Как ратоборцу в борьбе нужно сражаться в поту, в пыли, в зное, в трудах и страданиях, так и праведнику здесь нужно много терпеть и все переносить великодушно, если он хочет получить там светлые венцы»<sup>159</sup>.

И страх раба и страх слуги, впрочем, оба являются только вводящими в благочестивую жизнь. Авва Дорофей, описывающий три ступени страха Божия, первые две как бы объединяет в одну стадию, имеющую приготовительное значение, воспитательное, педагогическое. И страх мучений и ожидание благ – это целесообразные аскетические средства, полезные методические приемы «для пробуждения человека от греховного сна и для возбуждения его энергии к христианскому подвижничеству на первых, начальных ступенях христианской жизни»<sup>160</sup>.

В Библии много говорится о страхе Божиим, о его спасительности, поэтому на первый взгляд странно звучат слова св. апостола Иоанна Богослова: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх; потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин. 4; 18). Кажущееся противоречие разрешает авва Дорофей: «Святой (апостол Иоанн – *святи. И.П.*) хочет нам показать этим, что есть два страха: один

---

<sup>159</sup> Свт. Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых // Свт. Иоанн Златоуст. Творения. – СПб.: Изд. СПбДА, 1899. Т. 2, кн. 1, с. 467.

<sup>160</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Православный паломник, 1996. С. 171.



первоначальный, а другой совершенный, и что один свойствен, так сказать, начинающим быть благочестивыми, другой же есть (страх) святых совершенных, достигших в меру совершенной любви. Например: кто исполняет волю Божию из любви к Богу, любя Его собственно для того, чтобы благоугодить Ему; сей знает, в чем состоит существенное добро, он познал, что значит: быть с Богом. Сей-то имеет истинную любовь, которую святой называет совершенною. И эта любовь приводит его в совершенный страх, ибо таковой боится Бога и исполняет волю Божию уже не по (страху) наказания, уже не для того, чтобы избежать мучений; но потому, что он, как мы сказали, вкусив самой сладости пребывания с Богом, боится отпасть, боится лишиться ее. И сей совершенный страх, рождающийся от этой любви, изгоняет первоначальный страх... <...> Тогда достигает он в достоинство сына и любит добро ради самого добра, и боится, потому что любит. Сей-то есть великий и совершенный страх»<sup>161</sup>.

Если авва Дорофей, как мы видим, подразделял страх Божий по мотивациям соответственно трем уровням пути к Богу – рабство (**δουλεία**), наемничество (**μισθαρνία**) и сыновство (**υιοτης**), то прп. Исаак Сирийский эти три уровня богоугождения рассматривал соответственно трем уровням ведения: телесное, душевное и духовное. Человек пребывающий на уровне плотском боится смерти, приближающийся к Богу и пребывающий в ведении душевном, занят памятованием будущего суда, тщательно стараясь приготовиться к нему, «но когда достигнет одного ведения истины, вследствие движения в нем уразумения тайн Божиих и вследствие утверждения надежды будущего, тогда поглощается и оный телесный человек, подобно животному боящийся заклятия, и человек разумный, боящийся суда Божия;

---

<sup>161</sup> Прп. авва Дорофей. Поучение 4-е. О страхе Божиим // Прп. авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991. С. 54 – 55, 57.

соделавшийся же сыном украшается любовью, а не устрашающим вразумляется жезлом»<sup>162</sup>.

Авва Херимон обращает наше внимание, что один только сыновний страх благонадежен: намного выше не хотеть отстать от добра ради любви к самому добру, чем не соглашаться на зло из боязни зла. Если в первом случае добродетель является свободной, то во втором она предстает «как бы принужденною, как бы против воли, насильно исторгнутою страхом наказания или желанием награды»<sup>163</sup>. Страх же без любви – неустойчивая опора. Уклоняющийся от обольщающих его пороков по страху, не будет никогда тверд в добродетели, потому что не имеет в себе «непрерывного мира внутренней чистоты»<sup>164</sup>. Это очень важное замечание с педагогической точки зрения: *авторитарное воспитание неспособно сформировать нравственно устойчивую личность*. Пока человек воспитанный в режиме жесткого авторитарного контроля чувствует над собой чью-либо власть (мистическую или социальную), до тех пор он управляем, как только сознание внешнего контроля ослабевает – страсти его одолевают беспрепятственно.

«Педагогическое действие страха, – пишет К.Д. Ушинский, – очень сомнительно: если и можно им пользоваться, то очень осторожно, всегда имея в виду, что смелость есть жизненная энергия души. Библейское же выражение: «*Страх Божий есть начало премудрости*», столь любимое воспитателями и наставниками, охотниками до дешевого средства внушать страх, имеет глубокий смысл, редко понимаемый теми самими, кто часто употребляет это выражение. Они не подумают о том, что здесь не говорится, что всякий страх есть начало премудрости, а только *страх Божий*. <...> Но как жалко злоупотребляют этим глубоким библейским изречением различные любители *задать страху детям!* Они прикрывают им свое

---

<sup>162</sup> Прп. Исаак Сирий. Слово 38 // Прп. Исаак Сирий. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. С. 159.

<sup>163</sup> Прп. авва Херимон. О совершенстве // Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 373 – 374.

<sup>164</sup> Там же, с. 374.

неуменьше сдерживать гнев, неуменьше, которое должно бы вычеркнуть их из списка воспитателей, и внушает им не страх Божий, а страх учительский, из которого рождаются ложь, притворство, хитрость, трусость, рабство, слабость, ничтожество души, а не премудрость»<sup>165</sup>.

И, завершая тему страха Божия, вернемся к понятию ревности по Богу. Этот вопрос актуален в связи с частыми недоразумениями, возникающими из-за неверного, извращенного толкования этого понятия. Часто этот «цепной пес» кидается не столько на порок внутри нас, сколько на ближнего нашего, побуждая нас отвращаться и гневаться отнюдь не христианским образом. Распространено представление, что «ревность по Бозе» – это строгое соблюдение свода канонических правил, богослужебного устава, постов; осторожное до параноидальной подозрительности отношение ко всему и всем (включая священноначалие) на предмет наличия ереси или заговора, устойчивая неприязнь, переходящая в ярость к тем, кто, по мнению «ревнивцев», представляет опасность для чистоты веры и нравственных устоев общества. Это *плотское истолкование духовного понятия*. Подобный тип ревности еще уместен для иудаизма или ислама в радикальных течениях, но для христианства – нисколько.

Чтобы не поддаваться на соблазн опошлить дар Божий, вспомним слова прп. Иоанна Лествичника: «По естеству есть в нас и гнев, но на древнего оного змия; а мы употребляем оный против ближнего. Нам дана ревность для того, чтобы мы ревновали добродетелям; а мы ревнуем порокам»<sup>166</sup>.

Ревность дана для того, чтобы мы зорко следили за своей душой, дабы ничто чуждое не смогло бы вкрасться в нее под видом добродетели. Истинная ревность побуждает человека всеми силами хранить мир, уклоняясь от всяких помыслов осуждения, пресекая всякие лукавые попытки своих страстей прорваться наружу под благовидным предлогом «ревности по Бозе».

---

<sup>165</sup> Ушинский К. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // Ушинский К. Собр. соч. Т. 9. – М. – Л., 1950. Т. 2, с. 222 – 223.

<sup>166</sup> Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. – Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1991. С. 204.

«Человек ревнивый никогда не достигает мира ума, а чуждый мира – чужд и радости. Ибо если мир ума называется совершенным здоровьем, а ревность противна миру, то, следовательно, тяжкою болезнью страждет тот, в ком есть лукавая ревность. По-видимому, ты, человек, обнаруживаешь ревность свою против чужих недугов, а в действительности свою душу лишил здравия. Поэтому потрудись лучше над оздоровлением своей души. Если же желаешь врачевать немощных, то знай, что больные более нужды имеют в попечении о них, нежели в порицании. А ты и другим не помогаешь, и самого себя ввергаешь в тяжкую, мучительную болезнь. Ревность в людях признается не одним из видов мудрости, но одним из душевных недугов, и именно – она есть ограниченность в образе мыслей и великое неведение. Начало Божественной премудрости – скромность и кротость, которая свойственна великой душе и носит на себе немощи людей»<sup>167</sup>.

Если использовать сравнение прп. Исаака Сирина, ревность богоугодная – сторожевой пес, который не у одной какой-либо двери лежит, не какую-то одну дыру в заборе стережет, но весь участок целиком контролирует, не поддаваясь на отвлекающие маневры грабителей.

---

<sup>167</sup> Прп. Исаак Сирин. Слово 89 // Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. С. 418.

### Приложение 3

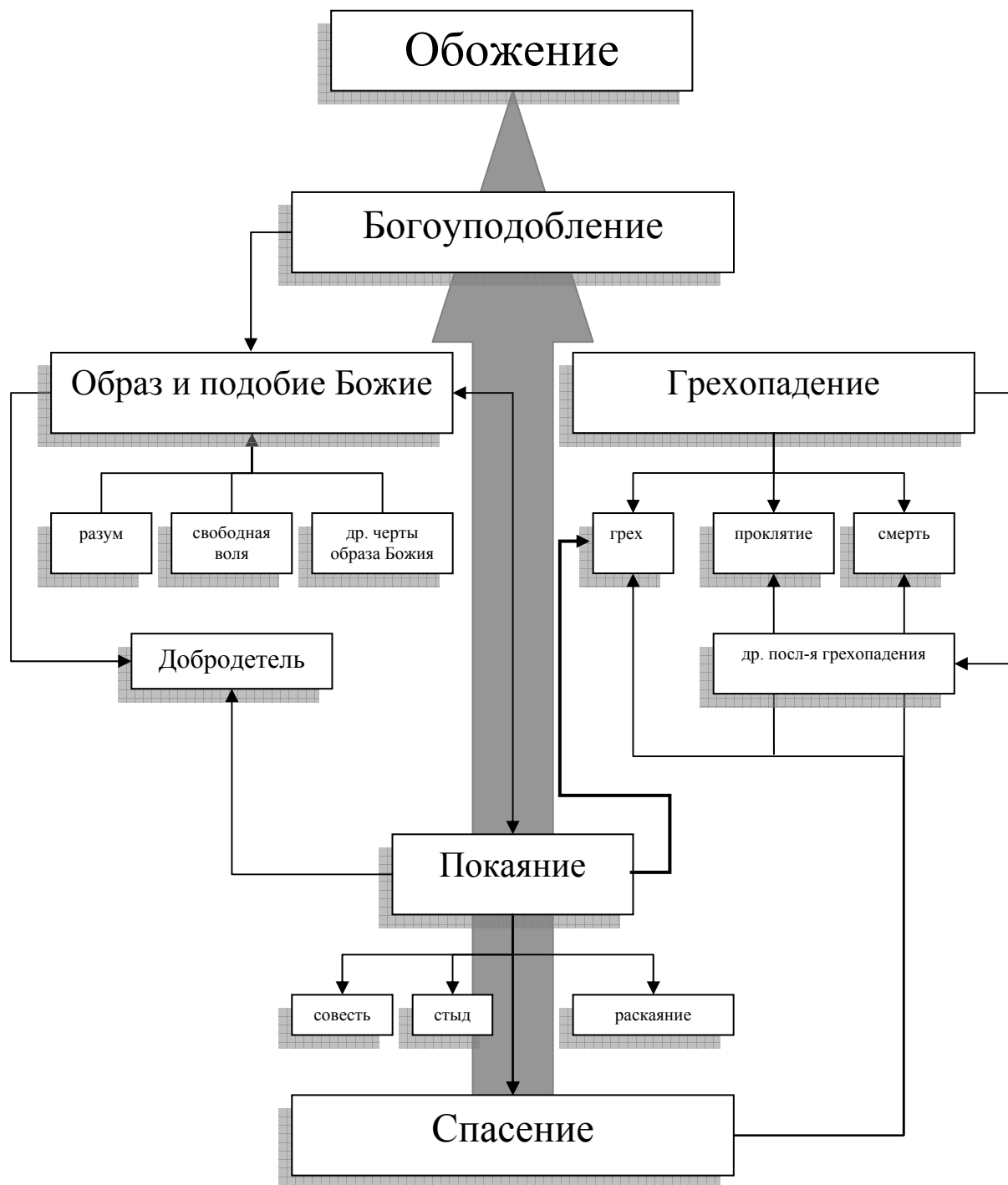


Схема 1

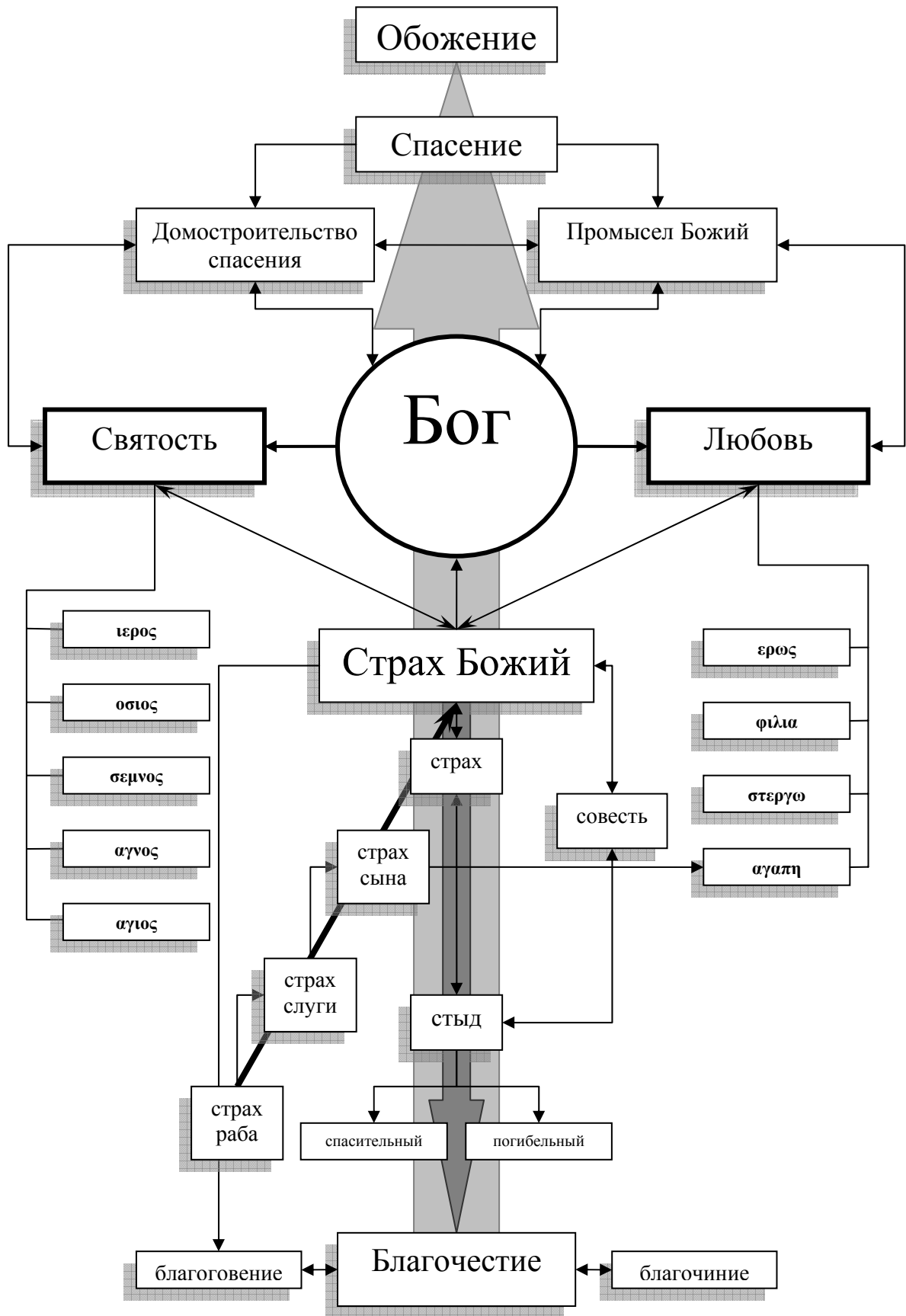


Схема 2

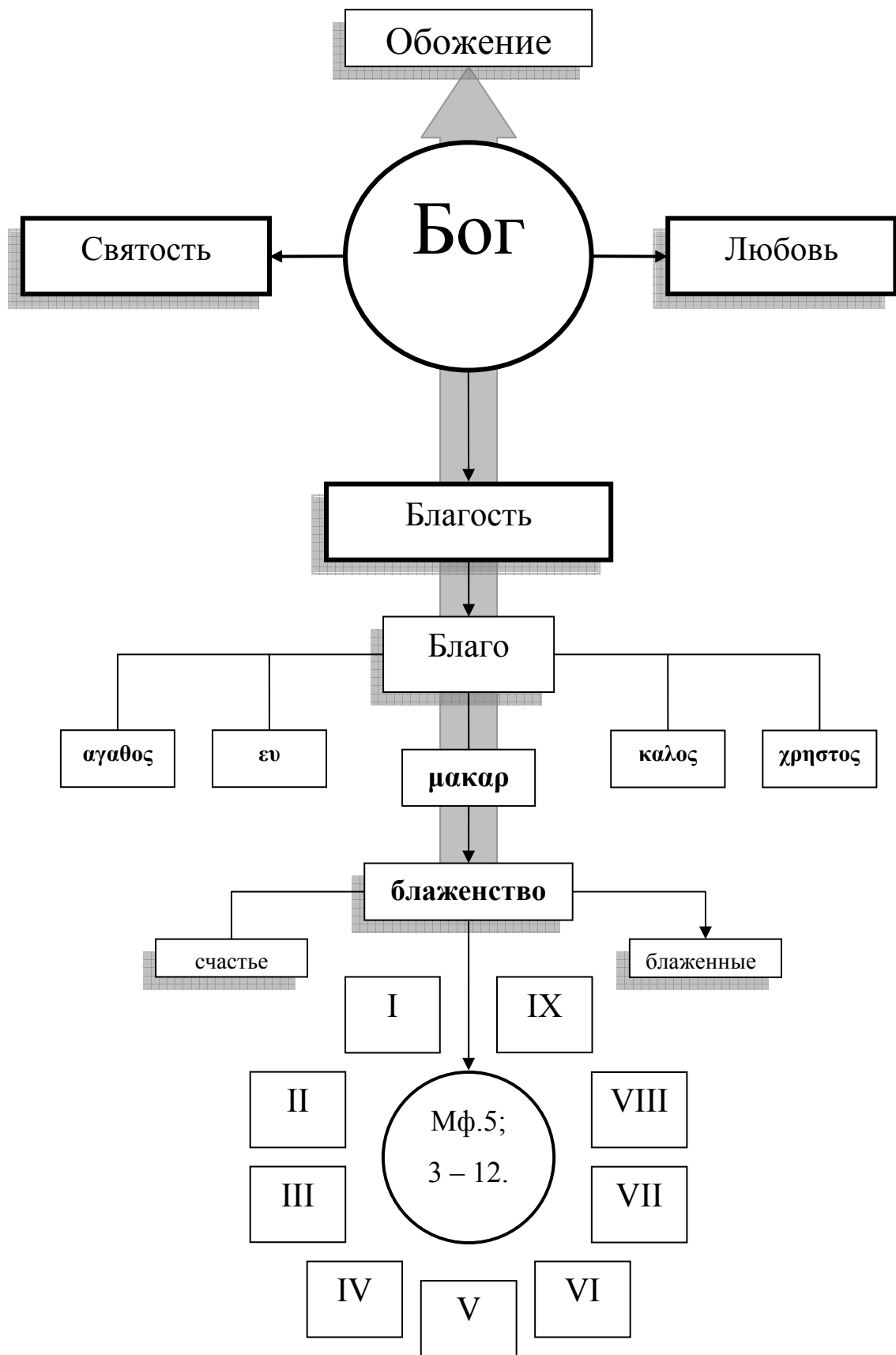


Схема 3

## Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1988.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1983.
3. Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Петербург, 1902 – 1913.
4. *Novum Testamentum graece et latine*. Б/м, б/г.
5. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. II. Дидим Александрийский, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский. – М.: МФТИ, 1999.
6. Добротолюбие. Т. III. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
7. Древний Патерик, изложенный по главам. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата; Планета, 1991.
8. Свт. Афанасий Великий. Творения. Т. I. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
9. Свт. Василий Великий. Творения. Ч. III. – М.: Паломник, 1993.
10. Свт. Василий Великий. Творения. Ч. IV. – М.: Паломник, 1993.
11. Свт. Василий Великий. Творения. Ч. V. – М.: Паломник, 1993.
12. Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. II, кн. 1. – СПб.: Изд. СПбДА, 1899.
13. Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. III, кн. 2. – СПб.: Изд. СПбДА, 1897.
14. Свт. Иоанн Златоуст. Собрание поучений. Т. I. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993.
15. Свт. Иоанн Златоуст. Собрание поучений. Т. II. – М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993.
16. Прп. авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1991.



17. Прп. Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские трактаты. - М.: «Мартис», 1994.
18. Св. Ефрем Сирийский. Творения. Т. IV. – М.: Отчий дом, 1995.
19. Свт. Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т. II. – М.: Донской монастырь; Правило веры, 1993.
20. Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их / Сост. свт. Игнатий Брянчанинов. – М.: Донской монастырь; Изд. отдел Московского Патриархата, 1993.
21. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
22. Св. Иринея Лионский. Творения / Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви». Т. II. – М.: Православный паломник; Благовест, 1996.
23. Прп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998.
24. Прп. авва Исаия. Поучения. – М.: Правило веры, 1998.
25. Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М., 1880.
26. Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. I. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
27. Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. II. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
28. Свт. Феофан Затворник. Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. – Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1991 г.
29. Свт. Филарет Московский. Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – СПб.: Общество святителя Василия Великого, 1999.
30. Большой энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, СПб.: Норинт, 2002.
31. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – М., 1991.

32. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1976.
33. Настольная книга священнослужителя. Т. V. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1986.
34. Симфония к синодальному изданию Библии. – Корнталь: Свет на Востоке, 1995.
35. “Античная культура” в современной классической гимназии // Уроки по Пушкину (“Евгений Онегин”) // Уроки по Достоевскому (“Преступление и наказание”). – М.: Русский хронограф, 1999.
36. Агапит (Беловидов), архим. Житие преподобного Амвросия старца Оптинского. – Козельск: Изд. Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 2001.
37. Аристотель. Соч. в 4 т. Т. IV. – М.: Мысль, 1984.
38. Булгаков С., прот. Свет Невечерний. – М., 1994.
39. Глиндский В., прот. Основы христианской православной веры. – Джорданвиль, 1990.
40. Давыденков О., священник. Догматическое богословие. Курс лекций (ч. I – III). – М.: ПСТБИ, 1997.
41. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993.
42. Ельчанинов А., священник. Записи. – Киев: Дух и Литера, 1999.
43. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Православный паломник, 1996.
44. Зарин С.М. Критические замечания на диссертацию И.Я. Чаленко: «Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов». Части I и II. Полтава 1912. – СПб., 1913.
45. Свт. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. – М.: «Православная беседа», 1992.
46. Мировоззрение талмудистов. Свод религиозно-нравственных поучений в выдержках из главнейших книг раввинской письменности: Репр. воспр. изд. 1874 – 1876 гг. – М.: Ладомир, 1994.

47. Олесницкий М., проф. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. – СПб., 1992.
48. Платон. Избранные диалоги. – М.: Художественная литература, 1965.
49. Смирнов Петр, прот. Изложение христианской православной веры. – СПб., 1914.
50. Солярский П., прот. Нравственное Православное Богословие. – СПб., 1892.
51. Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Жизнь и поучения. – М.: Воскресение; Минск: Университетское, 1991.
52. Трубецкой С.Н., кн. Курс истории древней философии. – М.: ВЛАДОС; Русский Двор, 1997.
53. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – Изд. Западно-Европейского экзархата. Московский Патриархат, 1989.
54. Ушинский К. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. Т. 2. // Ушинский К. Собр. соч. Т. 9. – М., Л., 1950.
55. Флоренский П., свящ. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1994.
56. Флоровский Г., прот. Догмат и история. – М.: изд. Свято-Владимирского Братства, 1998.
57. Халколиванов И., прот. Православное нравственное богословие. – Самара, 1875.
58. Швейцер Альберт. Культура и этика. – М., 1973.
59. Шрейдер Ю. Этика. – М., 1998.
60. Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова / Отв. ред. Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 1999.
61. Этика: Учебник / Под общей редакцией А.А. Гусейнова и Е.Л. Дубко. – М.: Гардарики, 1999.
62. Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. – СПб., 1906.