

Труды  
САРАТОВСКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
саратовской епархии  
САРАТОВ · 2008

ББК 86.372  
Б62

*По благословению  
Епископа Саратовского и Вольского  
ЛОНГИНА*

**Главный редактор:**

Епископ Саратовский и Вольский ЛОНГИН

**Редакционная коллегия:**

протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО

протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ

иеромонах Варфоломей (ДЕНИСОВ)

священник Александр СИРИН

КАШКИН А.С.

**Б62 Труды Саратовской Православной Духовной семинарии:**

Сборник. Вып. 2.—Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2008.— 240 с.

ISBN 978-5-98599-059-1

Вниманию читателей предлагается второй сборник богословских трудов преподавателей и воспитанников Саратовской Православной Духовной семинарии. В сборнике представлены статьи по основным направлениям научных исследований, которые проводились в нашей духовной школе с момента издания первого сборника. Читатели могут ознакомиться с интересующими их статьями по следующим разделам: библистика, богословие, литургия, история Церкви, агиология, философия, педагогика, христианство и литература.

**ББК 86.372**

ISBN 978-5-98599-059-1

© Издательство Саратовской епархии, 2008

**Священник Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,  
кандидат богословия**

## **ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ. Из истории САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

**Д**уховное образование как система появилось в Русской Православной Церкви в начале XIX в., когда в контексте предпринятых императором Александром I реформ была проведена и реформа системы духовного образования. Задача ее состояла прежде всего в том, чтобы придать единство действовавшим в ней программам обучения и обеспечить преемственность всех степеней духовных учебных заведений. Вместе с тем преследовалась и важная цель повышения общеобразовательного уровня духовно-учебных заведений, а в академиях — и развития богословия.

29 ноября 1807 г. был учрежден Комитет об усовершенствовании духовных училищ, в который вошли петербургский митрополит Амвросий (Подобедов), назначенный председателем, калужский епископ Феофилакт Русанов, обер-прокурор Синода А. Н. Голицын, духовник царя протопресвитер Сергей Краснопевков, обер-священник армии и флота Иоанн Державин и статс-секретарь М. М. Сперанский, координировавший всю работу этого комитета. Сперанский, сам прошедший все ступени духовного образования, великолепно знал его нужды и стоявшие перед ним проблемы.

Изданный 26 июня 1808 г. закон создавал новую структуру духовных учебных заведений, определял учебную, воспитательную и административную функции духовных школ, а также устанавливал источники их материального обеспечения<sup>1</sup>.

Подобно созданной в 1803–1804 гг. четырехступенчатой системе светских школ и университетов устанавливались и четыре ступени духовно-учебных заведений: 1) приходские училища; 2) уездные училища; 3) семинарии, дававшие среднее духовное образование; 4) духовные академии.

По аналогии со светской школой вводилась и окружающая система организации духовного просвещения: создавались четыре учебных округа во главе с духовными академиями — Санкт-Петербургский, Московский, Киевский и Казанский. Каждая епархия округа должна была иметь 1 семинарию, 10 уездных и 30 приходских школ, а вся система духовных учебных заведений — 4 академии, 36 семинарий, 360 уездных и 1080 приходских училищ.

В семинариях устанавливался шестилетний срок обучения, который делился на три двухгодичных класса, или отделения, — низший (риторики), средний (философии) и высший (богословия). В программу семинарского образования входили расширенные курсы латинского, греческого и древнееврейского языков, факультативно-новых — французского и немецкого. Общеобразовательные дисциплины были представлены математикой (включая алгебру и геометрию), географией, российской и всеобщей историей, теоретической и опытной физикой, историей философских систем.

Комплекс богословских предметов составляли: Священное Писание Ветхого и Нового Завета, герменевтика, гомилетика, догматическое, нравственное и пастырское богословие, церковная история и церковная археология.

В программу обучения в семинарии также входило написание «сочинений на русском, греческом и латинском языках» и «разбирательное (т. е. аналитическое) чтение древних классических авторов». В поволжских и сибирских семинариях, готовивших в основном миссионерские кадры, преподавание классических древних языков частично заменялось обучением языкам народов Поволжья и Сибири.

Выпускники духовных семинарий по степени своих успехов делились на три разряда. Лучшим семинаристам присваивался первый разряд, они получали звание студента и могли продолжить свое образование в духовной академии или стать преподавателями в епархиальных духовных училищах, а после рукоположения в священник сан служить во второклассном городском приходе. Выпускник, определенный по своим успехам во второй разряд, мог претендовать на место преподавателя приходской школы и священническое место в церкви третьего разряда. Тот, кому присваивался третий разряд, поступал на службу священником или дьяконом в церковь четвертого разряда.

Большое внимание в семинариях уделялось написанию сочинений. Сочинения читались на занятиях и подвергались строгой критике со стороны товарищей автора. Преподаватель должен был добиваться того, чтобы «самые посредственные ученики» приобретали навык писать «грамотно и связно». Лучшие сочинения ставились для «публичного их чтения», с целью чего проводились «учено-литературные» вечера.

На старших курсах организовывались «ученые диспуты». Для них устраивалась особая кафедра: на ней было два места — для возражающего и отвечающего. Городская публика охотно посещала эти диспуты. Она мало понимала, о чем говорилось и читалось, но, как отмечали современники, «высокопарные рассуждения вызывали у ней благоговейный страх перед семинарской ученостью»<sup>2</sup>.

К 1812 г. уставы духовных учебных заведений практически были подготовлены, но утверждение их задержалось в связи с Отечественной войной. Они были утверждены лишь 30 августа 1814 г. Основные труды по их разработке легли на плечи ректора Петербургской Духовной академии свт. Филарета (Дроздова).

Конечно, решить все проблемы не представлялось возможным. В первую очередь это относилось к расширению сети духовных учебных заведений. К концу царствования Александра I открыть семинарию в каждой епархии Русской Православной Церкви не удалось. Не имелось семинарии и в Саратове, что было связано с банальным отсутствием средств. Тем не менее необходимость в учреждении духовной школы в большой по территории и немалой по населению Саратовской епархии была огромной: с одной стороны, распространение раскола в Поволжье приняло угрожающие размеры, с другой — необразованность православного духовенства приводила к глубокому падению его нравственного авторитета. Церкви, особенно в епархиях, зараженных расколом, нужны были образованные священнослужители.

В связи с этими обстоятельствами историю Саратовской Духовной семинарии следует начинать с 1830 г., когда она и открылась. Это выдающееся событие произошло в правление первого собственно саратовского архиерея преосвященного Моисея (Богданова-Платонова).



*Архиепископ Моисей (Богданов-Платонов)*

Причислена СДС была к Казанскому учебному округу и рассчитана, согласно штатам семинарий в третьеразрядных епархиях, на обучение 120 семинаристов (на практике воспитанников было больше)<sup>3</sup>.

Для семинарии были приобретены четыре каменных здания с флигелями, хозяйственными постройками и службами. В придачу давалась роскошная мебель<sup>4</sup>.



*Здание Саратовской Духовной семинарии*



*Общежитие Саратовской Духовной семинарии*

В то же время во всех купленных домах не было места для необходимой семинарии домово́й церкви, так что воспитанники все 50 с лишним лет до перехода в новое здание ходили на богослужение в Троицкий собор.

Покончив с делами хозяйственными, Комиссия духовных училищ озаботилась приисканием достойных наставников для вновь открываемой духовной школы. На должность ректора был назначен бакалавр Санкт-Петербургской Духовной академии игумен Никодим с возведением в сан архимандрита, а на должность инспектора — иеромонах Иоанн, занимавший прежде ту же должность в Рязанской семинарии. Преподавателем словесности переводился из Пензы 26-летний Константин Сокольский, греческий язык и гражданскую историю надлежало преподавать И. Синайскому, взятому из той же пензенской семинарии. Назначение других преподавателей Комиссия предоставляла московскому святителю митрополиту Филарету из числа новопроизведенных магистров и кандидатов<sup>5</sup>.

К началу сентября 1830 г. начали прибывать первые воспитанники. Ими были ученики Пензенской семинарии, которые поступали туда из Саратовской епархии. Им надлежало заниматься в среднем и высшем отделениях. Для занятий в низшем отделении прибыли выпускники Саратовского, Петровского и Камышинского духовных училищ. 26 октября 1830 г., в воскресенье, был совершен акт открытия Саратовской Духовной семинарии<sup>6</sup>.

В числе первых преподавателей семинарии необходимо упомянуть и Гордия Семеновича Саблукова, читавшего древнееврейский язык и общую гражданскую историю. Гордия Семеновича привлекали и восточные языки. Еще в Саратове он сделал перевод утрени на татарский язык. В 1848 г. Г. С. Саблуков перешел на службу в Казанскую Духовную академию и уже там сделал другие чрезвычайно

важные для миссионерских целей переводы. Главным трудом жизни Саблукова стал изданный в 1878 г. в Казани русский перевод Корана, который был сделан не с французского, как это было раньше, а с арабского подлинника. Данный перевод явился первым и до перевода Ю. Крачковского единственным научным переводом Корана на русский язык. Он не потерял своей научной актуальности и в начале XXI столетия; последнее его издание вышло в свет в 2004 г.



*Епископ  
Иаков (Вечерков)*

Вторым правящим архиереем Саратовско-Царицынской епархии стал в 1832 г. епископ Иаков (Вечерков). С его именем связано распространение единоверия среди старообрядцев, обращение в православие калмыков и евреев. Духовная семинария стала предметом трепетной заботы со стороны преосвященного Иакова. Архиерей с увлечением занимался археологией и этнографией. Монеты, кости, окаменелости, обломки древних идолов в изобилии присылались в семинарию, где при владыке Иакове образовался настоящий музей древностей. Немалые суммы из личных средств тратились им на напечатание лучших сочинений воспитанников. Для этой же цели архиереем был создан особый капитал. Почти каждую купленную или подаренную ему книгу владыка Иаков передавал в семинарскую библиотеку, а перед отъездом на нижегородскую кафедру пожертвовал все свое немалое книжное собрание.

Преосвященный Иаков сам составлял экзаменационные задания для семинаристов и принимал испытания. Вот как проходили они в 1832 г. В первый день воспитанники

высшего богословского класса сдавали экзамены по билетам, ученики среднего отделения писали сочинение на тему «*Quid facit ad iram compeïendam?*» («Какое негодование приводит к гневу?»), а ученики низшего — рассуждение на тему «Добродетель сама себе служит наградой». На другой день в богословском классе снова сдавали устный экзамен, ученики среднего отделения писали сочинение на тему «Чем преимущественно доказывается бессмертие души?», а низшего — на тему «*Deus amandus est*» («Бог есть любовь»). На третий день в богословском классе было задано сочинение на текст Евангелия от Матфея «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. 16, 25), а в среднем и низшем отделениях шли устные экзамены. По окончании частных испытаний устраивался еще публичный диспут, на который приглашались духовные и светские лица из числа любителей духовного просвещения<sup>7</sup>. Так что, как можно заметить по темам сочинений, образовательный уровень в СДС с самого начала ее существования был весьма высоким.

Любимейшим спортивным развлечением семинаристов этого времени были кулачные бои, происходившие обычно на Валовой улице, на которую выходили задние окна семинарских зданий. Вот как описывает эту саратовскую забаву выпускник семинарии Иван Горизонтов, прослуживший без малого 40 лет в основанном им «Саратовском листке»: «Семинаристы дрались попеременно, то за городских против бурлаков, то за последних против первых, в особенности когда мещане, всегда дерзкие и нахальные, чем-нибудь обижали поповичей, назвав их “кутьей” или “жеребьячьим отродьем”. “Кутья”, чуткая к подобного рода обидам, переменила тогда фронт и, соединившись с волжскими бурлаками, жестоко била мещан, просивших тогда пардона. Семинаристы весьма высоко ценились в боях, как той, так и другой стороной: ибо будучи ловкими и увертливыми, они нередко побеждали

голиафов физической силы простым искусством... Многие были искусными бойцами, но это не помешало им со временем сделаться солидными пастырями Церкви...»<sup>8</sup>.

Таким образом, работы у инспектора иеромонаха Тихона (Солнцева), вступившего в должность 22 августа 1838 г. и оставившего ее в 1849 г., было предостаточно. Как писал не без иронии выпускник семинарии М. Покровский, «карцер семинарский при нем был вполне обитаемым местом, только лишь один ученик выходил из него, как на его место готов был другой. Сам о. инспектор строго следил за посаженными и имел обыкновение присматривать, находятся ли виновные в карцере. При таких дозорах не обходилось и без курьезов, так, например, однажды посаженный ученик, заслышав шаги о. инспектора, при приближении его запел: “Изведи из темницы душу мою”. Отец Тихон не смутился и, отходя от карцера, сказал: “Мене ждут праведницы, а ты посиди еще”»<sup>9</sup>.

К величайшему сожалению, уже в 1840-х гг. стало возможным проникновение в духовную школу чуждых церковности идей. Под их влиянием некоторые выпускники избрали для себя отнюдь не пастырство, к которому семинария изначально готовила своих воспитанников, а совершенно иной путь. Наиболее известным среди таких бывших саратовских семинаристов был Николай Гаврилович Чернышевский. Его отец, протоиерей Гавриил Иванович, был одним из самых замечательных саратовских священнослужителей. Душевная чистота и нравственная требовательность перешли и к его сыну, который, однако, обратил их не на служение истине, а на революционные утопии.

Правительство и Святейший Синод пытались противостоять этим страшным тенденциям. В 1840 г. введена новая программа семинарского преподавания. Решено было «потеснить» общеобразовательные предметы, и в первую очередь особенно ненавистную Николаю I философию. Устав потребовал, чтобы из программ духовных семинарий были

исключены все «светские познания», а преподавание было бы «проницаемо духом церковным». Весьма показательно свидетельство ректора Вятской Духовной семинарии архим. Никодима Казанцева о содержании своей беседы с обер-прокурором Н. А. Протасовым. «Помните,— говорил ему Протасов,— семинария — не академия. Из академий идут в профессоры; им много знать нужно. Из семинарий поступают священники по селам. Им надобно знать сельский быт и уметь быть полезным крестьянину даже в его делах житейских... На что такая огромная богословия сельскому священнику? К чему ему нужна философия, наука вольномыслия, вздоров, эгоизма и фанфаронства? На что им тригонометрия, дифференциалы, интегралы? Пусть лучше затвердят хорошенько катехизис, церковный устав, нотное пение, и довольно. Высокие науки пусть останутся в академиях»<sup>10</sup>.

По изданной в 1840 г. программе семинарского преподавания в качестве наиболее важных предметов стали пастырское богословие и гомилетика. Вводились и новые предметы, необходимые, по мнению Николая I, для будущих пастырей сельских приходов, например преподавание агрономии, медицины, дабы окончившие семинарию при выполнении своих священнических обязанностей могли оказывать элементарную медицинскую помощь и давать своим сельским прихожанам полезные советы по хозяйству. В 1843 г. в семинариях были введены курсы педагогики, а для обладавших способностями к рисованию — иконописание.

В начале царствования Александра II, в связи с подготовкой ряда реформ в социальной, административной, судебной и образовательной сферах, назрел вопрос и о проведении очередной реформы системы духовного образования. Были затребованы мнения ректоров духовных академий и семинарий о необходимых преобразованиях в системе духовных учебных заведений. В 1859 г. на основе присланных ими

отзывов был составлен Общий свод, для рассмотрения которого и подготовки проекта реформы по повелению императора учредили специальный комитет при Синоде.

Согласно новому уставу отныне в духовные учебные заведения было разрешено принимать детей всех сословий, в том числе и податных. Одновременно разрешался выход из духовного сословия выпускников семинарий. Эта мера, упразднявшая кастовость духовенства, была направлена на то, чтобы священническое служение избиралось людьми не по рождению, а по стремлению сердца.

Духовные семинарии получали определенную автономию в решении своих внутренних дел. В семинариях вводилось два курса: общеобразовательный (1–4-й классы) и богословский (5–6-й классы). Из прежней многопредметной программы исключались сельское хозяйство, основы медицины, катехизаторское обучение, библейская история, патрология, полемическое богословие, учение о богослужбных книгах, церковная археология — в общем, предметы, введенные при обер-прокуроре Протасове. Вновь существенно расширялось преподавание общеобразовательных дисциплин. Упразднено было деление на главные и второстепенные предметы.

Программа обучения в семинарии приближалась к гимназической; тем самым выпускникам семинарий облегчалось поступление в университеты. Таким образом, семинарии стали учебными заведениями, в которых дети небогатого русского духовенства могли бесплатно, на казенном содержании, получить среднее образование и после 4-го класса выйти из духовного сословия либо, избрав священническую стезю, доучиваться в 5-м и 6-м богословских классах.

Приближение семинарской программы к гимназической, на наш взгляд, имело и свои минусы. Выпускник СДС Иван Горизонтов, знавший дело не понаслышке, так писал об этом периоде семинарской истории: «Бойкий семинарист того



времени охотнее, толковее и смышленее говорил об отправлении почек, чем об учении Отцов Церкви. Корифеи науки, столпы естествознания, вроде Бюхнера или Дарвина, так и сыпались из уст, еще недавно твердивших Блаженного Августина, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Оригена... Как односторонне было прежнее семинарское образование, так еще более неподходящим было новое. Странно было видеть священника, более думавшего о судьбах апокалипсических церквей, чем о судьбе Русской Церкви, но еще более странно было видеть такого пастыря, который плохо знал историю Церкви, догмы религии и отлично передавал “историю мироздания” по Циммерману»<sup>11</sup>.

Новый устав впервые позволял занимать ректорскую должность представителю белого духовенства. 22 августа 1869 г. общим собранием правления Саратовской семинарии выпускник КАЗДА магистр богословия священник Иоанн Смельский утверждается на этой должности<sup>12</sup>. Следующим ректором Саратовской семинарии также стал белый священник Федор Гурьев, магистр богословия, избранный на эту должность общим собранием правления семинарии 28 сентября 1872 г.<sup>13</sup> Протоиерея Федора Гурьева на посту ректора Саратовской Духовной семинарии сменил магистр богословия протоиерей Валериан Лавровский — 26 июня 1876 г. он был избран ее ректором. Эту должность Лавровский занимал в течение девяти лет, оставив ее по собственному прошению 23 октября 1885 г.<sup>14</sup>

В 1885 г. еще при ректоре протоиерее Валериане Лавровском семинария переехала в новое здание на углу Александровской и Малой Сергиевской улиц (ныне Мичурина и Горького).

6 октября была освящена домовая семинарская церковь во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова.

Контрреформы в царствование Александра III затронули и духовную школу. В начале 1880-х гг. были изданы



*Здание семинарии (ныне ул. Мичурина и Горького)*



*Домовая семинарская церковь  
во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова*



новые уставы учебных заведений (в «исправление» уставов 1867–1869 гг.), преследовавшие цель ликвидации автономии духовных академий и семинарий, усиления надзора за студентами академий и семинаристами. Устав 1884 г. отменил выборность ректора и инспектора, изменил соотношение дисциплин в пользу более подробного изучения русской литературы, церковного пения, истории раскола, апологетики, древнегреческого и латинского языков за счет философии, математики, новых языков<sup>15</sup>. Для этого имелись и свои резоны. Новые веяния 1860–1870-х гг. не обошли и духовные учебные заведения. Власти с тревогой отмечали участие в народническом движении студентов духовных академий и семинаристов старших курсов. Беспокоили и факты нигилизма и даже атеизма, замеченные среди учащихся духовных школ.

Уставом 1884 г. была введена должность духовника семинарии, который должен был совершать богослужения в домово́й церкви и регулярно исповедовать всех воспитанников, а также, когда найдет он нужным, вести духовные беседы с учениками.

На протяжении многих лет, с 1886 г. по 1912 г., в Саратове духовником семинарии был протоиерей Павел Антонович Бобров, опытный пастырь и миссионер. Когда в 1914 г. отец Павел скончался, то в некрологе было отмечено, что его «простые безыскусственные богослужебные поучения и внебогослужебные беседы... имели значительное воспитательное влияние на воспитанников семинарии. Не чужд был почивший и литературной деятельности, выпустив в свет руководство по предмету Закона Божия и напечатав несколько статей и очерков»<sup>16</sup>.

В первые годы XX в. появились новые церковные послушания для наиболее талантливых и более других чувствующих призвание к пастырству воспитанников семинарии. В 1903 г. священномученик епископ Гермоген благословил



*Комната правления*



*Корпорация преподавателей*

ученика 4-го класса Николая Эбервейна (в дальнейшем ставшего священником) на ведение по воскресеньям религиозно-нравственных бесед в ночлежном доме № 2, находившемся рядом с Троицким старым собором. Первая состоялась 9 марта. В 7 часов вечера Николай Эбервейн с группой семинаристов явился в ночлежный дом. Его слушателями стали 40–50 человек нищих, сирых, бездомных. Вот как молодой миссионер приветствовал эту необычную аудиторию: «Может быть, некоторые, а пожалуй, и все скажут: мальчишка пришел учить нас. Не в том дело, что мальчишка, лишь мог бы дать добрый совет. Иной и старик даст худой совет, а иной молодой, да хорошее посоветует»<sup>17</sup>.

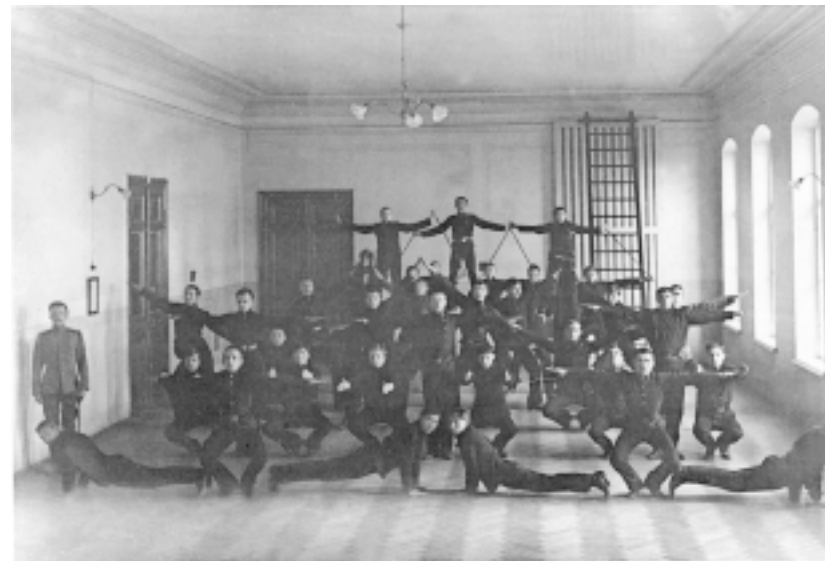
К великому сожалению, «духи злобы поднебесной» проникли и в духовную школу. Заражавшиеся социалистическими и революционными идеями молодые люди бездумно переносили их на тот маленький мир, в котором они обитали, — на семинарию. В ноябре 1904 г. в семинарии отмечались волнения, раздавались требования пересмотра семинарского устава.

6 марта 1906 г. воспитанники первых пяти классов семинарии присоединились к общегородскому протесту учащихся учебных заведений против решения Военного суда по делу эсерки Анастасии Биценко — убийцы известного в Поволжье борца с революцией генерал-адъютанта В. В. Сахарова. Поддержка убийцы со стороны семинаристов говорила о многом.

В 1906–1907 гг. Саратовская семинария стала одним из оплотов так называемого семинарского движения, направленного на коренные, революционные изменения в духовной школе, которые в случае их осуществления сделали бы из нее школу светскую. Настроенность данного движения была откровенно антицерковной. К 1906–1907-му учебному году лидеры семинарской «революции» выработали ряд методов воздействия на начальство, по своей циничности и бессовестности очень походивших на аналогичные приемы их «старших коллег» — «профессиональных» революционеров.



*Семинарский оркестр*



*Гимнастическая пирамида*

Апогеем так называемого семинарского движения стали события 12 марта 1911 г., когда после всеобщей в пригворе семинарского храма инспектора семинарии Алексея Ивановича Целебровского убил ножом недавно отчисленный воспитанник Князевский. Убийство инспектора поставило точку в истории эпохи волнений и бунтов в Саратовской Духовной семинарии. Семинаристы, как блудные сыны, пришли в себя. Новым инспектором Саратовской семинарии через определенное время после мартовской трагедии был назначен 37-летний Николай Васильевич Златорунский. Ему суждено было стать последним инспектором первой Саратовской семинарии, после закрытия которой он отказался занять предложенную ему ректором Саратовского университета должность заведующего кафедрой русской словесности и трудился регентом Митрофаньевской церкви вплоть до ее закрытия. Скончался Н. В. Златорунский в Саратове в 1942 г.

После убийства инспектора Целебровского в семинарии сменился и ректор. Новым стал архимандрит Серафим (Лукьянов), уроженец Саратова и выпускник местных духовно-учебных заведений. С 1911–1912-го учебного года в семинарии благодаря стараниям нового начальства в лице архимандрита Серафима и Н. В. Златорунского постепенно установился мир. С большим воодушевлением руководство семинарии устраивало внеклассные занятия и вечера. Так, например, 8 ноября 1911 г. в учебном заведении состоялось торжественное празднование 200-летнего юбилея М. В. Ломоносова. Утром в домовом храме была отслужена Божественная литургия и панихида, а в 7 часов вечера начался ученический концерт. Специально нарисовали декорации, семинарский оркестр под руководством воспитанника М. Дьяконова подготовил целую музыкальную программу. Воспитанник 3-го класса Д. Коновалов сам сочинил гимн Ломоносову, который был положен на музыку инспектором Н. В. Златорунским<sup>18</sup>.



*Семинарский хор*



*Шестой класс на уроке церковной истории*

Лето 1914 г. принесло значительные перемены в жизни Саратовской Духовной семинарии. В России началась война. В епархии сменился правящий архиерей (им стал епископ Палладий), а в семинарии ректор — архимандрит Борис (Сokolov). Здание Саратовской семинарии было частично отведено под воинский постой уже летом 1914 г., непосредственно после мобилизации. Ряд аудиторий заняли войска, приходилось ютиться в оставшихся помещениях<sup>19</sup>.

В начале 1915 г. по инициативе епископа Палладия и ректора архимандрита Бориса был создан, а если говорить точнее, возрожден проповеднический кружок воспитанников Саратовской Духовной семинарии. В результате деятельности проповеднического кружка в первые месяцы его существования, к концу 1914–1915-го учебного года, уровень гомилетической подготовки выпускников семинарии значительно повысился: их проповеди стали живее, разнообразнее, в них стал ощущаться уникальный для каждого авторский стиль.

Открытием проповеднического кружка нововведения не ограничились. Через некоторое время в семинарии был создан еще один кружок — миссионерский. Инициатива также исходила от епископа Палладия<sup>20</sup>.

Следующий, 1915–1916-й, учебный год в Саратовской семинарии долго не мог начаться. Ждали освобождения здания от воинского постоа. В конце концов, так и не дождавшись этого, руководство учебного заведения решило заниматься посменно в свободных классах, которые, по выражению современника, «удалось семинарии буквально отвоевать для себя». Архимандрит Борис и Н. В. Златоорунский отвели комнаты для занятий в своих квартирах. Интересно и то, что постепенно совмещение в одном здании учебного процесса и воинского постоа стало полезным для обеих сторон. По просьбе военного начальства с 25 ноября 1915 г. семинаристы в домово́й церкви начали вести с сол-

датами беседы о войне и ее христианском восприятии. Более того, семинаристы регулярно посещали епархиальный лазарет, в котором обучали грамоте раненых воинов и беседовали с ними, а также благотворительные чайные-столовые, где учили детей многочисленных беженцев, появившихся в 1915 г. в Саратове<sup>21</sup>.

Новый 1916–1917-й учебный год шел достаточно стабильно. Но события февраля-марта 1917 г., когда пала российская монархия, политизировали всю страну. Кого-то они приводили в радостный экстаз, кого-то глубоко огорчали. Саратовское епархиальное руководство призвало всех подчиниться новому, Временному правительству. Правлением Саратовской семинарии на имя председателя Совета министров князя Г. Е. Львова была послана следующая телеграмма: «Саратовская Духовная семинария долгом почитает приветствовать новое правительство и просит принять пожелания Вашему Сиятельству здравия, благополучия и всякого успеха в ваших трудах на благо дорогой родины»<sup>22</sup>.

Последний учебный год в первой Саратовской семинарии начинался в сложной и тревожной обстановке. С 11 сентября 1917 г. удалось начать занятия лишь с учениками трех младших классов<sup>23</sup>. В конце октября власть в Саратове захватили большевики. В городе не прекращалась стрельба. Так как многие семинаристы участвовали в вооруженной защите здания Саратовской городской думы, большевики были на них озлоблены особо. Правление семинарии решило, что оставаться в городе воспитанникам просто опасно. 31 октября 1917 г. на совместном заседании педагогов духовно-учебных заведений постановили прекратить с 1 ноября занятия в семинарии и духовном училище<sup>24</sup>.

Духовные учебные заведения стали едва ли не первой мишенью для новой власти. С ноября 1917 г. были закрыты кредиты, выдаваемые на нужды духовно-учебных заведений. Это мгновенно сказалось на получении, а точнее, на неполучении





*А. И. Целебровский*

жалованья учащими и служащими семинарий и училищ. В январе-феврале 1918 г. занятия велись с воспитанниками 1-, 5-, 6-го классов. Ученики голодали, но занятия не останавливались. Дневной нормой на одного семинариста было полфунта черного хлеба. В связи с продовольственными затруднениями решено было к началу Великого поста закончить в ускоренном режиме занятия и перевести

учеников в следующие классы по текущим результатам<sup>25</sup>. После Пасхи в семинарию должны были явиться воспитанники остальных классов, но 23 января 1918 г. в советской печати был опубликован декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, а 10 июля 1918 г. основной принцип декрета законодательно закрепили в статье 13 первой Конституции РСФСР. Декрет свидетельствовал о последовательной, бескомпромиссной политике советской власти по вытеснению Церкви из всех сфер общественной жизни.

Декрет лишал религиозные организации прав юридического лица и владения движимым и недвижимым имуществом. Здания и имущество учебных заведений, принадлежавших Церкви, переходили в ведение Народного комиссариата по просвещению или местных советов. В Саратове уже в феврале 1918 г. значительная часть инвентаря семинарского общежития была реквизирована. Сын последнего семинарского инспектора Виталий Николаевич Златорунский (1909–2001) вспоминал, что окончательно семинарию закрыли в 1919 г., когда из здания на Малой Сергиевской выселили семьи инспектора и преподавателей<sup>26</sup>.

Так под напором большевиков было закрыто учебное заведение, выпустившее не только отдельных бунтовщиков, но

и множество благочестивых молодых людей, ставших пастырями Церкви в сложнейший период гонений на нее. Из стен дореволюционной семинарии вышло 11 святых<sup>27</sup>, и это лишь верхушка айсберга, потому что о количестве святых выпускников, не явленных миру, но предстоящих перед Престолом Божиим, ведает один Господь.

В 1836 г. в Саратовскую семинарию поступил сын священника из села Аблязова Пензенской губернии Александр Юнгер.

В конце земной жизни о. Александра Юнгера по духовным дарованиям сравнивали со святыми Амвросием Оптинским и Феофаном Затворником. Он скончался 22 декабря 1900 г. в женской обители в с. Чагры Самарской епархии, и сегодня Церковь почитает его как святого праведного Александра Чагринского.

В 1876 г. Саратовскую семинарию закончил воспитанник из села Барановка Вольского уезда Константин Алексеевич Голубев, выдающийся миссионер, жизненный путь которого увенчался страданиями за веру: осенью 1918 г. гонители еще живым зарыли его в землю. 20 марта 1995 г. были обретены нетленные мощи священномученика Константина, а 18 апреля 1996 г. он был причислен к лику святых.

Среди выпускников 1888 г. числился сын сельского псаломщика Сергей Петрович Ильменский. Викарный епископ Соликамский и Чердынский, священномученик Феофан Ильменский, сам питомец духовной школы, большую часть жизни посвятил духовному образованию и проповеди веры. 17 июня 1918 г., после ареста и казни священномученика архиепископа Пермского Андроника, владыка приехал в Пермь



*Н. В. Златорунский*

и принял управление Пермской епархией. Вскоре, в конце лета, он и сам был арестован. За несколько дней до освобождения Перми войсками армии Колчака, 23 декабря 1918 г., большевики подвергли владыку изощренным мучениям. 11 декабря 1918 г. в тридцатиградусный мороз святителя многократно погружали в ледяную прорубь реки Камы. Тело владыки покрылось льдом толщиной в два пальца, но мученик все еще оставался жив. Тогда палачи его утопили. Священномученик Феофан Ильменский причислен к лику святых Новомучеников и Исповедников Российских на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 г. для общецерковного почитания.

Выпускник 1899 г. Константин Островидов, сын псаломщика из села Золотое в нынешнем Красноармейском районе, стал одним из самых известных миссионеров нашей земли, а в годы гонений — мужественным исповедником веры. Он отошел ко Господу 2 мая 1934 г. в ссылке в глухом сельце Усть-Цильма в Коми АССР. Юбилейный Освященный Собор 2000 г. прославил священноисповедника Виктора, епископа Глазовского, викария Вятской епархии, в лике святых.

Священномученик Петр Иванович Покровский, хиротонисанный в 1899 г., сначала около 20 лет отслужил на сельском приходе, а уже в годы гонений служил в Саратове в кладбищенской Воскресенской церкви и Духосошестввенском соборе. Арестованный в октябре 1936 г., он был приговорен к пяти годам лагерей, отправлен в Казахстан, где его в последний раз арестовали уже в лагере, приговорили к расстрелу и казнили 30 декабря 1937 г.

Священномученик Иоанн Миротворцев поступил на епархиальную службу в 1904 г., служил на приходах Петровского уезда. После первого ареста в 1929 г. он был отправлен на строительство Беломорканала, после вто-

рого, уже в 1937 г., — приговорен к заключению в Ухтпечлаге, где и скончался в узах 18 марта 1938 г.

Священномученик Иоанн Днепровский был направлен в село Полчаниновка в нынешнем Татищевском районе, где и прослужил до закрытия храма в 1929 г. В декабре 1937 г. через двое суток после ареста и единственного допроса его приговорили к смертной казни, а еще несколько дней спустя расстреляли в Саратове.

Священномученики Петр Покровский и Иоанн Миротворцев были прославлены в лике святых Новомучеников Российских на Юбилейном Соборе 2000 г., святой Иоанн Днепровский — определением Священного Синода Русской Православной Церкви от 17 июля 2002 г.

В 1911 г. семинарию окончил двадцатилетний Владимир Алексеевич Смирнов. Впереди были две ссылки, монашеский постриг и призвание к высшему духовному служению Церкви Христовой — епископству. 23 сентября 1935 г. состоялась хиротония иеромонаха Феодора (Смирнова) во епископа Пензенского, а 18 октября 1936 г. он уже был арестован. Казнили его в Пензе 4 сентября 1937 г.

Один из его сомучеников, также выпускник Саратовской Духовной семинарии, Гавриил Иванович Архангельский был казнен вместе со своим правящим епископом и вместе с ним причислен к лику святых на Юбилейном Освященном Соборе 2000 г.

Выпускник 1914 г. Петр Константинович Зиновьев служил в Петровске, пока в 1935 г. не был выслан за пределы Саратовской области. Отец Петр уехал в Тверскую епархию, получил там место священника в Воздвиженском соборе г. Бежецка, где и прослужил до своей мученической кончины. 27 декабря тройкой НКВД священномученик Петр был приговорен к расстрелу, а еще через два дня, 29 декабря 1937 г., приговор привели в исполнение. Юбилейный Освященный Собор 2000 г. причислил иерея Петра к лику святых Российских Новомучеников.



*Епископ Борис (Вик)*

Последним по времени святым воспитанником Саратовской семинарии стал уроженец Саратова протоиерей Николай Александрович Сафонов. Отец Николай не успел окончить семинарию: он был на V курсе, когда в 1918 г. Саратовская семинария была разогнана богоборцами. В феврале 1937 г. протоиерея Николая назначили настоятелем храма святых и праведных Иоакима и Анны в г. Можайске. 5 декабря 1937 г. его арестовали,

а 9 декабря тройка НКВД приговорила отца Николая к расстрелу. Он был расстрелян и погребен в общей безвестной могиле на полигоне Бутово под Москвой. Его имя внесено в Собор святых Новомучеников Российских 24 декабря 2004 г.

Нельзя не упомянуть еще хотя бы двух выпускников СПДС, чьи имена вписаны золотыми буквами в историю отечественной богословской науки. Это выдающийся библиист, профессор Александр Павлович Лопухин, окончивший Саратовскую семинарию в 1874 г., и философ-догматист Виктор Иванович Несмелов — выпускник нашей семинарии 1883 г.

После революции духовное образование в Саратовской епархии было прервано почти на три десятилетия.

Возродить Духовную семинарию в Саратове удалось лишь в 1947 г. 10 апреля 1945 г. состоялась вторая и последняя встреча И. Сталина с иерархами Русской Православной Церкви — патриархом Алексием (Симанским), митрополитом Николаем (Ярушевичем), протопресвитером Н. Колчицким, на которой в числе других обсуждался и вопрос

о возрождении духовного образования. И. Сталин утвердил предложения председателя Совета по делам РПЦ генерала НКВД Карпова об организации при Синоде миссионерского совета и создании богословских курсов, кроме Москвы и Саратова, в Ленинграде, Киеве, Минске, Одессе, Луцке, Львове и Ставрополе<sup>28</sup>.

В деле открытия семинарии много решительности и энергии проявил назначенный на Саратовскую кафедру епископ Борис (Вик). Произошло это знаменательное событие 16 ноября 1947 г. Ректором семинарии стал клирик Свято-Троицкого кафедрального собора митрофорный протоиерей Николай Черников. Ему было тогда уже 62 года, за плечами остался жизненный путь со всеми испытаниями и невзгодами, которые выпадали в то время на долю православного священника.

В первый класс семинарии были приняты 15 человек, из них 5 были посланцами других епархий. Самому старшему было 46, а самому младшему — 19 лет<sup>29</sup>.

Церковный устав преподавал настоятель Духосошестввенского собора митрофорный протоиерей Серафим Казновецкий. Наставник еще старой, дореволюционной семинарии Дмитрий Григорьевич Яхонтов вел исторические дисциплины и конституцию СССР и был инспектором. Латыни и одному из богословских предметов учил Леонид Алексеевич Гринченко. Преподавателями греческого языка в разное время были Н. А. Палимпсестов, С. П. Сергиевский, Н. П. Иванов, Н. М. Рыгалов, Платонов.



*Протоиерей  
Николай Черников*





*Урок гомилетики ведет протоиерей Серафим Казновецкий*

Протоиерей Всеволод Кулешов, единственный из нынешнего саратовского духовенства выпускник первого набора возрожденной семинарии, рассказывал о тех годах: «Преподавание шло хорошо, несмотря на то, что у нас почти не было никаких учебников и семинаристы просто записывали лекции наставников. В библиотеке было несколько учебников по катехизису, только и всего. Библиотекарем был один из однокурсников, Владимир Киреев, фронтовик, ранее учившийся в Ташкентском университете. Книги для библиотеки скупались у частных лиц и родственников умерших священников.

Для семинарии был приобретен дом на углу улиц Подсадского (бывшая Кирпичная) и Университетской, одноэтажное небольшое здание. К нему была пристроена церковь домового типа в честь прп. Серафима Саровского. Она была небольшая, и воспитанники стояли по правую и левую стороны за клиросами. Богослужения совершались по празд-

ничным и выходным дням. Правым хором управлял Виктор Чумаченко, а левым Алексей Новиков, оба воспитанники семинарии. Из числа семинаристов поочередно назначались иподиаконы для участия в архиерейских богослужениях.

Епископ Борис передал для семинарского общежития двухэтажное кирпичное здание, где он жил, а сам переехал в другое место. Дом этот находился на углу улиц Валовой и Мичурина. В его полуподвальном помещении была устроена Крестовая церковь в честь святителя Феоодосия Черниговского и столовая для семинаристов. Некоторые воспитанники жили в старом доме в районе Глебучева оврага на Октябрьской улице, который был куплен у протоиерея Владимира Михайловича Спиридонова.

Воспитанникам приходилось ехать в семинарию на трамвае и еще идти несколько кварталов пешком. Семинаристы получали стипендию в размере 90 рублей старыми деньгами. Со всем бедным за счет семинарии покупали одежду. Через год после открытия — в середине октября 1948 г. — семинария расширилась, было арендовано еще одно помещение»<sup>30</sup>.

В 1948 г. ректором семинарии был назначен архимандрит Феогност (Дерюгин), доцент Ленинградской Духовной академии. Через два года его сменил протоиерей Иоанн Сокаль, долгое время проживавший за границей, находясь в карловацком расколе, впоследствии епископ Смоленский и Дорогобужский.



*Архимандрит Феогност (Дерюгин)*



*Инспектор СДС  
Д. Г. Яхонтов*

За 10 лет своего второго существования СПДС стала солидным богословским учебным заведением. В ней обучались воспитанники, направленные из 30 епархий Русской Православной Церкви. К сожалению, семинария не располагала подходящим зданием и состояла из семи так называемых корпусов. Преподавательская корпорация насчитывала 13 человек, почти все они имели ученую степень кандидата богословия. Учебный план семинарии включал 23 предмета, особое внимание в нем уделялось написанию письменных работ.

Огромным достижением 1957–1958-го учебного года было введение ежедневного богослужения в семинарском храме, которое имело большое значение для воспитания религиозно-нравственного настроения учащихся и для практического освоения ими всей сложной системы навыков церковного служения и пастырского руководства. Ну и конечно, семинария — это большая семья, которая вместе проводила во время зимних каникул рождественскую елку для воспитанников, педагогов и служащих с приглашением представителей саратовского духовенства.

К сожалению, юбилейный 1957–1958-й учебный год стал не только годом наивысшего подъема послевоенной Саратовской Духовной семинарии, но и годом, с которого начался ее закат. Времена хрущевской «оттепели» обернулись для Русской Православной Церкви лютым морозом. В начале 1959 г. состоялся внеочередной XXI съезд КПСС, констатирующий, что Советский Союз вступил в период развернутого строительства коммунизма. Одной из основ этого

строительства должно было стать полное уничтожение «религиозных пережитков», потому что религии в коммунистическом обществе места не было. С этого времени государство начало прилагать усилия к тому, чтобы сократить количество учащихся духовных школ. С юношами, подавшими прошения в семинарии о приеме на учебу, встречались местные уполномоченные Совета по делам Русской Православной Церкви, партийные и комсомольские деятели, работники КГБ и военкоматов и различными способами, самым простым из которых было отбирание паспортов, удерживали их от поступления. В результате в 1959 г. в СПДС удалось принять лишь пять воспитанников. Читая сухие строки официального Годового епархиального отчета в Патриархию, можно лишь догадываться, через какое сито просеивали этих абитуриентов<sup>31</sup>. А в 1960 г. набор семинаристов и вовсе прекратился. Таким образом была подготовлена почва для ликвидации духовных учебных заведений в СССР и в перспективе Церкви через лишение ее подготовленных кадров. 4 мая 1960 г. патриарх Алексей I был вынужден согласиться с требованием председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. Куроедова закрыть Киевскую, Ставропольскую и Саратовскую Духовные семинарии. Чуть позже эта же участь постигла Минскую и Волынскую Духовные школы<sup>32</sup>.

На заседании учебного комитета при Священном Синоде 30 мая 1961 г. было решено СПДС считать в новом учебном году недействующей, последних воспитанников в количестве 20 человек



*Протоиерей  
Иоанн Сокаль*

распределить между Московской и Ленинградской Духовными семинариями<sup>33</sup>. За 13 лет своего послевоенного существования Саратовская Духовная семинария подготовила около 120 священников. Из них 37 человек несли службу на приходах Саратовской области.

С середины 1980-х гг. в Саратове, как и во всей стране, начинается возрождение церковной жизни. Особенно же этот процесс активизировался после празднования во всесоюзном масштабе 1000-летия Крещения Руси и принятия Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях». В Саратовской епархии стали открываться новые приходы, для пастырского окормления которых срочно требовались образованные священнослужители. Стало очевидно, что Саратову необходима духовная школа. Возрождение Духовной семинарии стало на несколько лет одной из приоритетных задач для архиепископа Саратовского и Волгоградского Пимена (Хмелевского).

Первая попытка Высокопреосвященного Пимена открыть семинарию была им предпринята еще в 1985 г., когда владыка обратился в Саратовский городской совет с просьбой передать епархии здание бывшего архиерейского дома именно для размещения семинарии. Последовал отказ.

Резкий поворот к лучшему наступил, когда в результате многочисленных требований управляющего епархией вопрос о принадлежности архиерейского дома был вынесен на сессию Саратовского городского совета 6 мая 1991 г. В день памяти великомученика Георгия Победоносца решение в пользу передачи здания епархии было принято подавляющим большинством голосов. Легкость и быстрота принятия долгожданного решения депутатами, а главное, их единодушные вселили уверенность, что самое трудное уже позади, и Высокопреосвященный Пимен направил Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II рапорт о возобновлении деятельности Саратовской Духовной семинарии.

Руководствуясь этим рапортом, Священный Синод Русской Православной Церкви постановил благословить возрождение Саратовской Духовной семинарии и утвердил ее ректором клирика Волгоградской епархии протоиерея Николая Агафонова<sup>34</sup>. Тогда мало кто предполагал, что основная борьба за семинарию еще впереди, а решение саратовских депутатов будет долго оставаться только на бумаге.



*Протоиерей  
Николай Агафонов*

Одна из причин, тормозивших все, была чисто технической. Дело в том, что в то время в помещении архиерейского дома располагалась библиотека Саратовского государственного медицинского института, которой Саратовский городской исполнительный комитет обязывался предоставить аналогичное по площади и техническим условиям помещение. Но пристанища вузовской библиотеке предоставлено не было.

Поняв бесперспективность своих усилий на городском и областном уровнях, владыка Пимен обратился к первым лицам государства. 8 января 1992 г. в саратовском облисполкоме состоялась встреча архиепископа с президентом Российской Федерации Борисом Николаевичем Ельциным. Вот как об этой встрече владыка вспоминал в дневниках: «В Саратов приехал Ельцин. Повсюду он встречается с народом. В облисполкоме будет особая встреча с руководителями города и области. Кто-то поместил меня в список приглашенных. Я поехал. Меня провели на 6-й этаж... Там в центре президиума сидит Б. Н. Ельцин. Увидев меня, он встал, пошел навстречу, пожал руку. Постепенно собрались начальство и приглашенные. Ельцин сделал доклад об экономике, отметил, что важны



*Выселение библиотеки СГМИ из архиерейского дома*

религия, нравственность, благотворительность. Я выступил примерно пятым. Начал так. «Вот Вы, Борис Николаевич, говорите, что нужны нравственность и религия. Но для этого нужны священники, а их у нас крайне недостаточно. Нужна духовная семинария, а с этим делом у нас тупик...» Ельцин говорит: «Неужели и такой вопрос нужно выносить на обсуждение президента?.. Неужели местная власть сама не может помочь Церкви?..» Раздались голоса: «Все сделаем. Поможем. Откроем».

В архиерейском дневнике в день праздника Преображения Господня, 19 августа 1992 г., появляется запись: «Сегодня началось выселение библиотеки из архиерейского дома. Наконец-то. После стольких лет борьбы...»<sup>35</sup>.

Высокопреосвященный Пимен сам принимал вступительные экзамены поступающих. В кратчайший срок был сформирован преподавательский состав и начались занятия. Курс семинарии по сравнению с общепринятым расширили за счет введения логики и истории философии.

На праздник Успения Божией Матери в возобновленном семинарском храме был отслужен молебен на начало учения, который возглавил архиепископ Саратовский и Вольский Пимен в сослужении первого ректора возрожденной семинарии протоиерея Николая Агафонова. Летом следующего 1993 г. во время первосвятительской поездки в Саратовскую епархию семинарию посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

В первые годы после возобновления своей деятельности Саратовской Духовной семинарии пришлось пережить немало трудностей. Учебные занятия проходили в малоприспособленном и плохо отремонтированном здании. Здесь же размещалось студенческое общежитие, жить в котором приходилось без всякого намека на какие бы то ни было бытовые удобства.



*Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II и Архиепископ Саратовский и Вольский Пимен*



Преодоление трудностей приводило к сплочению начальствующих, учителей и учащихся. При острой нехватке педагогических кадров и отсутствии так необходимого опыта преподаватели-энтузиасты смогли настолько увлечь своих учеников, что все внешние обстоятельства просто не замечались. Можно сказать, что первым и главным результатом работы семинарии в эти годы стало умение и желание учиться, характерное для всех семинаристов.

Творческий дух проявлялся во всем. Замечательные семинарские елки, на которых сам ректор в сопровождении воспитанников увлеченно пел забытые русские народные песни, стенная газета «Бурсацкие ведомости», посещение театров и выставок — все это создавало особое единение, основанное на подлинно христианской любви.

С самого начала Саратовская Духовная семинария обзавелась неплохой библиотекой, в которой было немало раритетов. Основу этого книжного собрания составили сотни томов святоотеческой, богословской, церковно-исторической, искусствоведческой, художественной литературы, подаренные архиепископом Пименом и его наследниками.

Следующим ректором СПДС стал архиепископ Александр (Тимофеев), назначенный на Саратовскую кафедру в июле 1995 г. С началом его правления открылась новая страница в истории становления семинарии. Владыка имел огромный опыт работы в духовной школе. С сентября 1971 г. он преподавал в Московской Духовной семинарии, а затем и в Академии. В 1981 г. он был удостоен звания профессора, а с 1982 по 1992 г. занимал должность ректора Московской Духовной Академии и семинарии<sup>36</sup>.

Архиепископ Александр принял ряд мер по улучшению состояния СПДС. Было налажено бесперебойное систематическое финансирование семинарии из бюджета епархии,

вполне достаточное для того, чтобы удовлетворить все ее материальные нужды. Учебный процесс организовали в соответствии с требованиями учебного комитета Священного Синода, предъявляемыми к духовным школам, в связи с чем были скорректированы и подготовлены учебные программы и планы. Проблему нехватки преподавательских кадров владыка Александр решил, пригласив в семинарию ряд преподавателей из выпускников МДА. Таким образом преподавательская корпорация изменилась количественно и качественно: большинство преподавателей имели высшее духовное или светское образование, что не могло не сказаться положительно на учебном процессе.

Владыка Александр считал, что духовная школа должна не только обучать, но и воспитывать будущих пастырей Церкви. Была упорядочена и реорганизована деятельность инспекции, увеличено количество дежурных помощников проректора по воспитательной работе, организована регулярная и продуктивная работа воспитательского совещания. Поскольку по уставу семинария является закрытым учебным заведением, владыка счел нужным организовать постоянное проживание в общежитии как иногородних, так и местных, городских воспитанников (до этого в общежитии жили только иногородние студенты).

Храму и участию семинаристов в храмовом богослужении архиепископ Александр также уделял большое внимание. Храм в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» стал семинарским.



*Архиепископ Александр  
(Тимофеев)*

В связи с тем что здания Епархиального управления на Первомайской улице ветшали и совершенно не соответствовали своему назначению, перед владыкой встал вопрос о переносе Епархиального управления и резиденции епископа в другие, более соответствующие помещения. Так как со стороны властей поддержки в этом вопросе найдено не было, то владыка решил перенести управление и резиденцию в здание семинарии, учитывая, что все-таки это здание изначально было предназначено для пребывания архиеерея.

Таким образом, на первом этаже здания семинарии расположились Епархиальное управление и некоторые семинарские службы — канцелярия, бухгалтерия, библиотека, трапезная. В верхнем этаже половину занимали учебные классы и кабинеты, а другую половину — резиденция архиепископа.



*Современное здание семинарии (ул. Радищева)*

хиепископа. В здании были проведены серьезные ремонтные работы, закуплена мебель и оборудование.

Ввиду стесненного существования семинарии и Епархиального управления пришлось добиваться передачи в ведение семинарии первого этажа здания театрального общежития, а также первого этажа здания бывшей духовной консистории, куда после ремонта немедленно были перенесены часть аудиторий и семинарское общежитие.

Можно сказать, что семь с половиной лет пребывания архиепископа Александра в должности ректора являются периодом подъема и становления СПДС. Семинария при нем твердо встала на ноги и стала работать как четко отлаженный механизм.

В августе 2003 г. Указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II ректором Саратовской Православной Духовной семинарии назначен Преосвященнейший Лонгин, Епископ Саратовский и Вольский. Трудями Владыки Лонгина в 2006-м учебном году семинария переехала в новые, капитально отремонтированные и прекрасно оборудованные учебные и административные помещения. Значительно улучшены бытовые условия жизни студентов духовной школы, основательно отремонтировано общежитие семинарии.

Особое внимание Владыка уделяет пополнению библиотечного фонда новыми книгами и учебными пособиями. В настоящее время количество книг и периодической литературы составляет более 33 000 экземпляров.



*Епископ Саратовский и Вольский Лонгин*



В семинарской библиотеке

В 2003–2004-м учебном году семинария перешла на пятилетнюю систему обучения. Значительно улучшился учебный процесс, повышены требования к знаниям и поведению воспитанников.

В настоящее время Саратовская Православная Духовная семинария имеет очное и заочное отделения. В семинарии трудятся опытные преподаватели: священнослужители и миряне. Значительная часть священнослужителей имеет высшее богословское образование и ученую степень кандидата богословия. Небогословские дисциплины преподаются лицами, имеющими высшее светское образование, в числе которых профессора, доценты и кандидаты наук.

Преподаватели и воспитанники Саратовской семинарии принимают активное участие в общественной и духовно-просветительской деятельности, проведении научно-практических конференций регионального, общероссийского и международного масштаба.

### Примечания и библиографические ссылки

- <sup>1</sup> Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. С. 96–97.
- <sup>2</sup> Там же. С. 101.
- <sup>3</sup> ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 6.
- <sup>4</sup> Там же. Д. 64. Л. 1–3 об.
- <sup>5</sup> Воробьев М., свящ. Православное краеведение. Очерки церковной истории Вольска и Саратовского края. М., 2002. С. 102.
- <sup>6</sup> Новиков А. П., Барзилов С. И. Святители земли Русской: Биографические очерки саратовских архиереев (1799–1832). Саратов, 2000. С. 328–330.
- <sup>7</sup> Воробьев М., свящ. Указ. соч. С. 103.
- <sup>8</sup> Старый Саратов. Летопись. Воспоминания. Факты: Сборник в 2 кн. Цит. по: Воробьев М., свящ. Указ. соч. С. 108.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Федоров В. А. Указ. соч. С. 105–106.
- <sup>11</sup> Воробьев М., свящ. Указ. соч. С. 109.
- <sup>12</sup> ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4684. Л. 4–7.
- <sup>13</sup> Там же. Д. 4926. Л. 2–6.
- <sup>14</sup> Там же. Д. 5027. Л. 1–10.
- <sup>15</sup> Федоров В. А. Указ. соч. С. 116.
- <sup>16</sup> Саратовские епархиальные ведомости. 1914. № 17. Цит. по: Мраморнов А. И. Духовная семинария в России начала XX века: кризис и возможности его преодоления. Саратов, 2007. С. 80.
- <sup>17</sup> Саратовские епархиальные ведомости. 1903. № 9. Цит. по: Мраморнов А. И. Указ. соч. С. 111–112.
- <sup>18</sup> Мраморнов А. И. Указ. соч. С. 152.
- <sup>19</sup> ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 7798. Л. 119.
- <sup>20</sup> Мраморнов А. И. Указ. соч. С. 158–159.
- <sup>21</sup> Там же. С. 161–163.
- <sup>22</sup> Саратовские епархиальные ведомости. 1917. № 8.
- <sup>23</sup> Мраморнов А. И. Указ. соч. С. 182.
- <sup>24</sup> Там же. С. 186.
- <sup>25</sup> Там же. С. 188.
- <sup>26</sup> Саратовская Православная Духовная семинария. 1830–2005. Краткий очерк истории. Саратов, 2005. С. 15.
- <sup>27</sup> Подробнее см.: Православие и современность. Саратовские епархиальные ведомости. 2008. № 6 (22). С. 98.



<sup>28</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2005. С. 332–333.

<sup>29</sup> Саратовская Православная Духовная семинария. 1830–2005. С. 16.

<sup>30</sup> Там же. С. 17–21.

<sup>31</sup> Саратовский епархиальный архив. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 7. Л. 9.

<sup>32</sup> Шкаровский М. В. Указ. соч. С. 376.

<sup>33</sup> Саратовский епархиальный архив. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 45. Л. 3.

<sup>34</sup> Саратовская Православная Духовная семинария. 1830–2005. С. 25–26.

<sup>35</sup> Там же. С. 27.

<sup>36</sup> Там же. С. 30.



## РАЗДЕЛ I БИБЛЕИСТИКА

**КАШКИН А. С.,**  
кандидат богословия

### ЕДИНСТВО КНИГИ ПРОРОКА ЗАХАРИИ

**К**нига пророка Захарии занимает 11-е место среди книг «малых» пророков и является самой большой (наряду с книгой пророка Осии) по объему из этого сборника, так как состоит из 14 глав. Сам пророк Захария происходил из священнического рода и проходил свое служение на территории Иудеи сразу после возвращения народа из вавилонского плена. Он был призван к пророческой деятельности в 520 г. до Р.Х. (2-й год персидского царя Дария I; см. Зах. 1, 1), однако ее конец нам в точности неизвестен. Книга Захарии содержит большое количество мессианских пророчеств и ярких образов и потому чаще трудов других «малых» пророков цитируется в Новом Завете. Именно книга Захарии (наряду с книгой Иезекииля), как справедливо указывают библеисты, оказала самое существенное влияние на святого апостола Иоанна Богослова при написании им Апокалипсиса.

Единство книги пророка Захарии — один из важнейших исагогических вопросов, связанных с этой книгой Ветхого Завета, который является в библейской науке предметом дискуссий уже на протяжении почти 400 лет. Суть данной проблемы в следующем. Многие исследователи считают, что книга Захарии, состоящая из 14 глав, не составляет целостного произведения. Если 1–8-я главы написаны самим пророком Захарией и никто не сомневается в этом, то вторая часть книги, охватывающая последние шесть глав (а именно 9–14-ю), как полагают, принадлежит не пророку Заха-

рии, а другому, неизвестному автору или даже группе авторов. При этом высказываются различные и иногда диаметрально противоположные гипотезы относительно времени происхождения и композиции Зах. 9–14: одни относят данную часть книги к периоду до вавилонского плена иудеев (т. е. до 586 г. до Р.Х.), другие — к эллинистической эпохе (т. е. после 333 г. до Р.Х.). Также часть библеистов считает Зах. 9–14 произведением одного пророка (Захарии или другого), тогда как другие делят этот отрывок на несколько частей, каждая из которых имеет своего автора. Сразу же отметим, что любое решение данного вопроса никаким образом не связано с признанием (или отрицанием) богодухновенности Зах. 9–14, так как эта часть книги в любом случае признается авторитетной и канонической. Здесь уместно вспомнить, что в Библии имеется немало книг, авторы которых неизвестны нам в точности (книги Судей, Царств, Есфирь и др.), но это не отражается на нашем отношении к данным источникам. Также разделение книги пророка Исаии на Протоисаию и Девтероисаию несколько не умаляет значимости Ис. 40–66. Происходит так потому, что все канонические книги и все их части бесспорно признаются богодухновенными уже самим фактом их включения в христианский и иудейский каноны. Так, и последние шесть глав книги пророка Захарии являются неотъемлемой частью Библии независимо от того, является ли их автором святой Захария или другой неизвестный нам пророк<sup>1</sup>. Однако решение вопроса о времени происхождения и авторстве Зах. 9–14 необходимо как для выяснения исторической ситуации, в которой была написана эта часть книги, так и для ее толкования.

### История вопроса о единстве книги Захарии

История вопроса о единстве книги Захарии насчитывает уже четыре столетия и восходит, как это ни удивительно, к исследователю Нового Завета из Кембриджа Джозефу Миду (1586–1638). Этот ученый обратил внимание на фразу,

содержащуюся в Мф. 27, 9–10: *Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: и взяли тридцать сребреников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь.* Здесь утверждается, что пророчество о тридцати сребрениках принадлежит пророку Иеремии. Но очевидно, что эта цитата представляет собой несколько вольный перифраз Зах. 11, 12–13. Это привело ученого к выводу, что главы 9–11 были произведением Иеремии и поэтому относятся к допленному периоду истории Иудеи. В начале XVIII в. епископ Ричард Киддер поддержал Мида и приписал все шесть последних глав книги Захарии пророку Иеремии, в 1722 г. с ним согласился Уильям Уинстон.

В конце XVIII в. архиепископ Уильям Ньюкам заявил, что 9–11-я главы написаны до падения Самарии (быть может, во время служения Осии), т. е. до 722 г. до Р.Х. К такому выводу ученый пришел на том основании, что в Зах. 9, 10 Ефрем упомянут как отдельный народ, а в Зах. 10, 10–11 среди врагов Израиля названы Ассирия и Египет. Главы 12–14 Ньюкам датировал периодом 609–587 гг. Таким образом, Ньюкам считал, что в 9–14-й главах ему удалось обнаружить два различных фрагмента, датируемых периодом до плена. В XIX в. точка зрения Ньюкама оказала влияние на многих ученых.

В конце XVIII в., в 1792 г., немецкий ученый Х. Корроди предложил совершенно противоположный подход к датированию Зах. 9–14 и первым высказал мнение, что этот сборник появился много лет спустя после служения Захарии. В 1824 г. Айхгорн отнес 9-ю и 10-ю главы к греческому периоду, а 14-ю — ко времени непосредственно перед Маккавейским восстанием. Он считал, что в отрывке 9, 10 – 10, 12 описывается вторжение Александра Великого (после 333 г. до Р.Х.), а отрывок 13, 7 – 14, 21 — это песнь утешения по случаю смерти Иуды Маккавея (161 г. до Р.Х.). В начале

XX в. маккавейскую датировку поддержали К. Марти и Б. Дум, благодаря которым эта точка зрения стала популярной и считалась почти бесспорной до 1935 г.

Таким образом, в XIX — начале XX в. было высказано несколько точек зрения по вопросу происхождения Зах. 9–14. Одни считали, что сборник (книга) был написан до плена, другие утверждали, что это произведение Маккавейской эпохи, тогда как третьи решительно настаивали на единстве всей книги пророка Захарии.

Начиная с 1935 г. ученая критическая мысль стала двигаться в другом направлении. О. Айссфельдт во 2-м издании своего «Введения в Ветхий Завет» впервые датировал Зах. 9–14 IV в. до Р.Х. Эту гипотезу поддержали другие западные библеисты, и в настоящее время почти все исследователи, которые отрицают единство книги Захарии, поддерживают мнение О. Айссфельдта и полагают, что последние шесть глав книги Захарии написаны в начале эллинистического периода истории Древнего Востока. Считается, что гимн Зах. 9, 1–8 отражает быстрое наступление Александра Великого в 332 г. до Р.Х. В последующих отрывках имеются ссылки на Египет (9, 11; 10, 10–11; 14, 18, 19), и, согласно этой точке зрения, они отражают обстоятельства III в., когда Палестина находилась под властью Птолемеев. Между смертью Александра в 323 г. и установлением Птолемеем Лагидом контроля над Палестиной в 301 г. до Р.Х. прошло два десятилетия смуты и войн, которые могли придать военную окраску этим главам и дать толчок мессианским чаяниям.

В противовес мнению о происхождении Зах. 9–14 в начале эллинистического периода, в настоящее время многие исследователи датируют данные главы временем жизни пророка Захарии. При этом ряд современных библеистов, относя написание Зах. 9–14 к рубежу VI–V вв., не считают пророка Захарию их автором (М. Бин, Д. Р. Джонс, П. Ламарч).

Особенно следует отметить роль П. Ламарча в исследовании книги Захарии, так как ученый указал, что «гл. 9–14 в целом образуют сложную структуру, в которой мессианские отрывки соотносятся друг с другом»<sup>2</sup>. Аргументы, приведенные в труде Ламарча, сильно поколебали позиции тех, кто считал, что вторая часть книги Захарии состоит из нескольких частей, каждая из которых написана отдельным пророком. Так что в настоящее время почти общепризнанным является взгляд на Зах. 9–14 как на произведение единого автора. Вместе с тем все большее количество ученых возвращается к традиционной точке зрения, приписывая 9–14-ю главы тому же автору, что написал и 1–8-ю, т. е. пророку Захарии<sup>3</sup>.

### Основные взгляды на происхождение Зах. 9–14

Как мы видим из сделанного нами краткого экскурса в историю вопроса о единстве книги пророка Захарии, в библейской науке встречается три основных точки зрения: 1) главы 9–14 написаны до вавилонского плена; 2) главы 9–14 написаны в эпоху эллинизма; 3) главы 9–14 принадлежат пророку Захарии, но написаны им позднее первой части его книги (соответственно главы 1–8). Очевидно, что сторонники первых двух воззрений отрицают единство книги Захарии, причем в пользу этого приводят схожие аргументы. Поэтому мы сначала рассмотрим общие основания для отделения Зах. 9–14 от Зах. 1–8 и предполагаемую историю вхождения Зах. 9–14 в канон Ветхого Завета. Затем подвергнем анализу конкретные аргументы как в пользу версии о дополненном происхождении Зах. 9–14, так и в пользу гипотезы о написании Зах. 9–14 в эллинистическую эпоху. И наконец, укажем доводы в пользу единства книги, после чего сделаем вывод.

### Теория анонимности Зах. 9–14: доводы критиков и их анализ

В настоящее время противники теории единства книги Захарии в защиту своей позиции указывают на то, что Зах. 9–14 во многом отличается от Зах. 1–8 по содержанию, стилю и языку. Вот основные аргументы в пользу отделения Зах. 9–14 от Зах. 1–8.

*Содержание.* В первую очередь бросается в глаза то, что в Зах. 1–8 трижды (1, 1, 7; 7, 1) упоминается имя Захарии и вместе с этим указываются даты соответствующих пророчеств и видений, тогда как в последних шести главах отсутствует как имя пророка, так и даты. Однако необходимо учесть, что подобные явления иногда встречаются в пророческих книгах. В частности, нет дат и имени автора в Ис. 28–33, хотя принадлежность этого раздела пророку Исаии не подвергается сомнению.

Во-вторых, основная тема первых восьми глав – восстановление храма и города Иерусалима – не имеет места в последних шести. В-третьих, в 1–8-й образ будущего царя связан с современным пророку правителем (Зоровавелем), тогда как в 9–14-й надежда на восстановление царской династии исчезает и переносится на другие мессианские образы: доброго Пастыря (11, 4–14) и Того, Которого пронзили (12, 10 – 13, 1). В-четвертых, в 1–8-й нет никаких намеков на смуты или волнения, в то время как в 9–14-й постоянно говорится о войнах (9, 4–6, 8, 13–15; 10, 3–7; 12, 1–3; 14, 12–19)<sup>4</sup>. Но все указанные черты могут быть объяснимы эсхатологической тематикой Зах. 9–14.

В-пятых, названы различные грехи народа: в первой части пророк обличает воровство и ложную клятву (5, 3), в то время как во второй части говорится об обращении к терафимам (10, 2) и лжепророках (13, 2). Но ничто не мешает предположить, что эти беззакония существовали одновременно. Напротив, примечательно то, что в обеих частях пророк

объявляет, что все грехи должны быть удалены с «земли сей» (3, 9; 5, 9–11; 13, 1, 2).

*Стиль.* Если в Зах. 1–8 существенное место занимают пророческие видения и последующие объяснения этих видений Ангелом Господним, то Зах. 9–14 полностью состоит из не связанных друг с другом эсхатологических образов, причем в этих главах отсутствует Ангел-толкователь. Однако следует заметить, что также нет видений и Ангела-толкователя в Зах. 7–8, т. е. в той части, которая бесспорно принадлежит Захарии. Более того, при внимательном анализе книги Захарии обнаруживается, что видения и толкование их Ангелом присутствуют только в той части книги, которая датирована 11-м месяцем 2-го года Дария (т. е. 520 г. до Р.Х.). Следовательно, это особенность, присущая только одному из разделов (хотя и довольно большому: 1, 1 – 6, 15), а не характерная черта всей книги. Кроме этого, некоторые исследователи высказывают мнение, что для пророчеств Зах. 9–14 не столь необходима интерпретация Ангела в отличие от видений, изложенных в 1, 1 – 6, 15. Наконец, не следует забывать простую истину: характер пророческого откровения и его содержание зависят не столько от человека, воспринимающего откровение, сколько от Бога, Который является Источником данного откровения. Потому в книгах пророков (например, у Иезекииля) видения присутствуют наряду с прямыми пророчествами и обличениями.

Также указывают, что 9–11-я главы написаны преимущественно поэзией (исключая 11, 4–16), тогда как в 1–8-й и 12–14-й значительно преобладает проза. Однако и в этих частях книги Захарии имеются поэтические отрывки: 2, 6–13; 8, 1–8; 13, 7–9, так что можно сказать, что в каждом разделе книги присутствует и проза, и поэзия.

*Язык.* Вводные фразы, характерные для Зах. 1–8 («Так говорит Господь», «Было ко мне слово Господне»), отсутствуют в Зах. 9–14, тогда как начальные слова 9-й и 12-й глав

«Пророческое слово Господа» не используются в первой части книги. Также в 1–8-й главах Бог дважды назван «Господь всей земли», тогда как в 9–14-й это наименование отсутствует, хотя там оно было бы уместно<sup>5</sup>.

Таковы основные отличия Зах. 9–14 от Зах. 1–8. Однако сразу следует заметить, что многие из них, вероятно, объясняются тем, что, во-первых, 9–14-я главы книги Захарии могли быть написаны в иной исторической обстановке. Во-вторых, сама эсхатологическая тематика Зах. 9–14 определяет некоторые из указанных особенностей данных глав: в частности, это касается употребления в Зах. 9, 1 и 12, 1 выражения «Пророческое слово Господа», о чем подробнее будем говорить в следующей главе нашего исследования.

### **Мнение библеистов об истории вхождения в канон Зах. 9–14**

Возникает законный вопрос: если критики не считают пророка Захарию автором Зах. 9–14, то как они объясняют факт вхождения этих глав в состав его книги? Ответом является тезис, выдвинутый в конце XIX в. Корнилем и подхваченный другими учеными (Кауч, Новак, Драйвер, Дж. Смит). Эти исследователи впервые обратили внимание на то, что выражение «Пророческое слово Господа» встречается в Зах. 9, 1, Зах. 12, 1 и Мал. 1, 1, причем этими тремя примерами исчерпываются все случаи употребления в Библии такого сочетания слов<sup>6</sup>. А так как непринадлежность Зах. 9–14 пророку Захарии считалась в то время почти несомненной, то наличие одинакового надписания у книг Второзахарии (Зах. 9–11), Тритозахарии (Зах. 12–14) и Малахии позволило критикам говорить об одинаковой истории включения этих книг в пророческий канон, которая представляется так. Первоначально все три указанных анонимных произведения возникли отдельно друг от друга и были известны в качестве подлинных пророческих писаний. Однако вследствие

фрагментарного характера они могли быть утеряны, и в целях предотвращения этой опасности возникла необходимость включить их в свиток, содержащий книгу другого пророка (иудейские раввины описали случаи, когда пророки руководствовались этим принципом)<sup>7</sup>. Потому редактор книги Двенадцати пророков внес эти анонимные писания в книгу Двенадцати, расположив их в соответствующем порядке и снабдив все три книги одинаковыми надписаниями («Пророческое слово Яхве»). Так Зах. 9–14 и книга Малахии стали частями книги пророка Захарии. В дальнейшем другой (или тот же) редактор отделил последнюю из анонимных книг для достижения числа 12 книг «малых» пророков, при этом добавив в ее надписание слово מְלֶאכֶיִם, которое впоследствии стали считать именем автора<sup>8</sup>.

В XX в. сторонники данной теории, имея в виду цельность книги Малахии и ее принципиальное отличие от Второ- и Тритозахарии, заговорили о том, что редактор книги Двенадцати пророков при отделении книги Малахии от книги Захарии руководствовался не только целью достижения священного числа 12, но и учитывал исключительное богословское содержание и исторический фон книги Малахии<sup>9</sup>.

Как оценить такую гипотезу? В первую очередь отметим, что важными элементами теории являются мнение об анонимности книги пророка Малахии (которое до сих пор имеет немало сторонников), а также связь этой книги с Зах. 9–14. Что касается теории анонимности книги Малахии, то она далеко не бесспорна, а доводы в ее пользу не настолько убедительны, чтобы поколебать справедливость взгляда, что «Малахия» является именем автора последней книги сборника Двенадцати пророков<sup>10</sup>. А имевшие место в истории библеистики попытки установить какую-либо связь между книгой Малахии и Зах. 9–14 не привели ни к какому положительному результату. Как возможное решение проблемы даже была

предложена гипотеза о едином авторе книг Зах. 9–14 и Малахии, но критики ее однозначно отвергли из-за того, что автор книги Малахии — «человек, характерно отличающийся от Второзахарии» и книга Малахии не имеет ничего общего с Зах. 9–14, так что о сопоставлении этих книг не может быть и речи<sup>11</sup>. Соседнее положение книг Малахии и Захарии в каноне никак не может считаться аргументом в пользу одновременного вхождения этих книг в канон. Сама же идея о желании редактора привести число книг «малых» пророков в соответствие с числом колен Израиля слишком голословна и потому имеет весьма ничтожную доказательную ценность<sup>12</sup>.

Остается сказать несколько слов о единственном фактическом сходстве Зах. 9–14 и книги Малахии — употреблении выражения «Пророческое слово Господа» в Зах. 9, 1; 12, 1; Мал. 1, 1. Во-первых, во всех трех случаях данное выражение начинается еврейским термином מְשַׁבֵּעַ («массá»), который в русском Синодальном переводе не совсем адекватно передан как «пророческое». Этим же словом вводятся пророчества против народов в Ис. 13–23, где описывается картина эсхатологического суда. Но последние шесть глав книги Захарии также преимущественно эсхатологичны, а книга Малахии разделяет уверенность в близком пришествии Бога для суда над миром<sup>13</sup>. Поэтому употребление в Зах. 9, 1; 12, 1 и Мал. 1, 1 термина מְשַׁבֵּעַ, который следует переводить как «бремя», вполне закономерно и никак не может быть случайным добавлением редактора. Во-вторых, часть толкователей указывают на характерные грамматические особенности, которыми Мал. 1, 1 отличается от Зах. 9, 1 и Зах. 12, 1. Так, в Зах. 12, 1 и Мал. 1, 1 слово «Израиль» присоединено к фразе «Пророческое слово Господа» посредством различных предлогов: в Зах. 12, 1 использован предлог עַל («на»), тогда как в Мал. 1, 1 — לְ («к»); наряду с этим в Мал. 1, 1 добавлено בְּיַד («через» или «рукой»)<sup>14</sup>.

Следовательно, «настоящий независимый статус книги Малахии не является результатом произвольного решения, согласно которому она была отделена от книги Захарии. Скорее всего, ее отдельный статус глубоко укоренен в собственной традиции книги»<sup>15</sup>. Потому и предлагаемая критиками гипотеза об одновременном вхождении в раздел Пророков Зах. 9–14 и книги Малахии, вследствие которого якобы произошло присоединение анонимной части Зах. 9–14 к книге пророка Захарии (Зах. 1–8), не может быть признана убедительной.

### Анализ версии о допленном происхождении Зах. 9–14

Как мы говорили в исторической части нашего труда, версию о допленном написании Зах. 9–14 предложил «основоположник» идеи Второзахарии англичанин Джозеф Мид. Затем она получила развитие в конце XVIII в. в трудах Уильяма Ньюкама и имела немало сторонников в XVIII–XIX вв. Суть данной теории в том, что фрагменты Зах. 9–11 и **13**, 7–9 датируются VIII в. до Р.Х., причем возможным их автором был современник Исаии Захария, сын Варахиин, упомянутый в Ис. 8, 2. В то же время отрывок Зах. 12–14, кроме **13**, 7–9, был составлен некоторым неизвестным современником Иеремии в конце VII в. до Р.Х. Вот главные аргументы, предложенные этими учеными в пользу допленной датировки Зах. 9–14.

**1.** В Зах. **11**, 8 говорится: *И истреблю трех из пастырей в один месяц*. Эти «три пастыря» отождествляются сторонниками данной гипотезы с определенными царями, каждый из которых правил в Северном царстве в течение короткого времени, например Захария, Селлум и Менаим (4 Цар. **15**, 8–14). Но недостаток этого аргумента состоит в том, что все три указанных царя (и никакие другие три правителя Северного царства) не были убиты «в один месяц». Более того, Менаим даже правил 10 лет в Самарии (4 Цар. **15**, 17).

**2.** В Зах. **12**, 11 говорится: *В тот день поднимется большой плач в Иерусалиме, как плач Гададриммона в долине Мегиддонской*. В последней части этой фразы некоторые комментаторы видят указание на траур и плач в Иудее после смерти благочестивого царя Иосии, который погиб в 609 г. до Р.Х. в битве при Мегиддо (4 Цар. **23**, 29; 2 Пар. **35**, 22). Однако, во-первых, даже при таком толковании нет причин видеть в Зах. **12**, 11 указание на то, что данная фраза была записана вскоре после гибели Иосии, поскольку о трауре в честь Иосии иудеи могли помнить и в конце VI в. до Р.Х. Во-вторых, само соотнесение Зах. **12**, 11 с трауром по Иосии выглядит далеко не бесспорным. Более вероятным является другое толкование, которое предлагается рядом современных экзегетов. Суть его в том, что долина Мегиддонская — одно из самых плодородных мест Палестины. Здесь нередко происходил траурный ритуал, связанный с богом бури Адад Риммоном (одни толкователи считают, что это одно из имен Ваала, другие — что наименование иного божества). Культовый плач в честь данного бога язычники совершали с целью вызвать дождь, необходимый для обильного урожая<sup>16</sup>. Таким образом, пророк сравнивает этот известный палестинский ритуал с всенародным покаянием, которое охватит не только Израиль, но и все племена.

**3.** В Зах. **14**, 5 упоминается о «землетрясении во дни Озии, царя Иудейского», и это место также считается свидетельством допленного происхождения второй части книги Захарии. Но землетрясение, о котором здесь говорится, имело место около 760 г. до Р.Х., как утверждают ассирийские источники<sup>17</sup>. И нет ничего невозможного в том, что о землетрясении во дни Озии могли знать современники Захарии. Если в конце VII в., спустя полтора столетия, иудеи не забыли об этом катаклизме (а сами сторонники анализируемой нами гипотезы датируют 14-ю главу книги Захарии концом VII в. до Р.Х.), то и члены послевоенной общины, жившие примерно



через 250 лет после землетрясения, могли иметь сведения о данном событии, тем более что о нем упоминается в книге пророка Амоса (см. Ам. 1, 1).

4. Более сильным аргументом в пользу допленного происхождения Зах. 9–14 являются наименования, которыми здесь обозначен богоизбранный народ. В частности, используемые автором сочетания «Ефрем» и «Иерусалим» (Зах. 9, 10), «Иуда» и «Ефрем» (Зах. 9, 13), «дом Иудин» и «дом Иосифов» (Зах. 10, 6), «Иуда и Израиль» (Зах. 11, 14) могут указывать на существование Израильского и Иудейского царств, т. е. на период до 722 г., когда произошло падение Северного царства. Но в после пленный период евреи также воспринимали себя как общину из 12 колен, о чем ясно свидетельствует практика принесения 12 жертвенных животных от лица всего Израиля (1 Езд. 6, 17; 8, 35). Кроме того, пророки и после падения Самарии продолжали использовать сочетание «Израиль и Иуда» для обозначения всего народа (см. Иер. 31, 27–31), в том числе важно отметить, что такое выражение встречается и в первой части книги Захарии (Зах. 8, 13).

5. Указывают также, что основные грехи народа, обличаемые пророком, — идолопоклонство, терафимы<sup>18</sup> и лжепророчество (Зах. 10, 2; 13, 2–6) — в большей степени характерны для допленного периода. Однако лжепророки были и в после пленный период (Неем. 6, 7–14). Что же касается идолопоклонства, то об этом грехе автор в указанных местах книги говорит как бы вскользь и не акцентирует на нем внимания, тогда как допленные пророки часто посвящали целые отделы своих книг обвинению народа в измене Богу.

6. Обращают внимание, что среди врагов Израиля, упоминаемых в Зах. 9–14, названы те державы и народы, с которыми Израиль сталкивался в допленный период своей истории. Это Ассирия и Египет (10, 10, 11), Сирия, Финикия и филистимляне (9, 1–7). Однако можно возразить, что Ас-

сирия и Египет здесь названы потому, что на территории Месопотамии и Египта в начале после пленного периода проживало немало евреев, возвращение которых предсказывается в данном отрывке. Хотя Ассирия была уничтожена после битвы при Кархемише в 605 г. до Р.Х., священные авторы перенесли наименование «Ассирия» на другие месопотамские государства, которые возникли на месте этой великой державы. Так, персидский царь назван «ассирийским» (1 Езд. 6, 22); Ассирия фигурирует в книге Плач Иеремии (5, 6), хотя очевидно, что подразумевается Вавилон. В отношении же пророчеств против Сирии, Финикии и филистимлян следует заметить, что все эти народы долгое время были врагами Израиля, и поэтому пророчества против них всегда были уместны, так что стали как бы традиционными. В частности, Иеремия пророчествовал против Дамаска после потери Сирией независимости (49, 23–27). Что касается филистимлян, то они и после плена были противниками иудеев («Азотяне», см.: Неем. 4, 7)<sup>19</sup>. Более того, упоминание о филистимлянах в книге Иисуса, сына Сирахова (50, 28), говорит о том, что даже в III–II вв. до Р.Х. имело место враждебное и ненавистное отношение иудеев к этому народу.

7. Наконец, проанализируем фразу, которая стала источником для гипотезы Второзахарии и подвига Джозефа Мида к отделению второй части книги от первой. Как мы уже говорили, Мид обратил внимание на Мф. 27, 9–10, где приводится перифраз Зах. 11, 12–13 и утверждается, что данное пророчество о тридцати сребрениках принадлежит пророку Иеремии. Ученый сделал вывод, что автором Зах. 9–11 является Иеремия. Но насколько справедливо такое заключение? Прежде всего, сам метод обобщения, когда на основании частного суждения выводится общее, далеко не всегда приводит к истине<sup>20</sup>. Потому нельзя по одному или двум стихам составлять теорию относительно авторства всего текста, тем более когда речь идет о части книги известного

ветхозаветного пророка. Самое же главное, что фразу из Евангелия от Матфея можно истолковать совсем иным образом, не отвергая принадлежности Захарии пророчества о тридцати сребрениках, причем подобных объяснений предложено в библейской науке большое количество<sup>21</sup>. Мы в основном тексте нашей статьи приведем только одно из них, которое нам кажется наиболее убедительным. Дело в том, что «еврейские богословы могли цитировать одни тексты, подразумевая при этом другие. Матфей здесь цитирует Зах. 11, 12–13, но, приписывая этот текст Иеремии, он намекает на близкий по содержанию текст, что, как он надеялся, не останется незамеченным его наиболее искушенными читателями (Иер. 32, 6–10; ср.: 19, 1–4, 10, 11)». Таким образом, Матфей, прекрасно зная текст обоих пророчеств, намеренно «смешивает» ключевые мессианские тексты<sup>22</sup>. Эта же мысль отражена и у Н. Н. Глубоковского: «Если Матфей цитирует Зах. 11, 12–13 под именем Иеремии, то это могло быть допущено ввиду соединения с пророчеством последнего о поле скудельном (Иер. 32, 9); нечто подобное наблюдается у него и в другом месте (2, 23), равно как в Мк. 1, 2 (для Ис. 40, 3; Мал. 3, 1)»<sup>23</sup>.

Кроме слабости положительных аргументов, против допленного происхождения Зах. 9–14 говорят явные признаки послепленного периода истории еврейского народа, присутствующие в книге. Так, хотя упоминается «дом Давида» в 12, 7–12 и 13, 1, но нигде не говорится о его царском достоинстве. Правителем народа является Бог, а единственный царь, о котором говорится в этом отрывке, — Мессия (9, 9, 10; 14, 9). Далее, если бы вторая часть книги Захарии была допленного происхождения, отдельные ее пророчества остались бы неясными или даже вводили бы в заблуждение людей, которым предстояло пережить катастрофы 722 г. и 586 г. до Р.Х. В частности, вместо Ассирии противником избранного народа называется Иония (9, 13). Кроме того, в Зах. 12–14 предсказывается нашествие не Халдеев под предводительством

Навуходоносора, а «всех народов» (12, 2, 3; 14, 2), причем пророк возвещает иудеям победу, а не поражение (9, 8, 14, 16; 12, 4, 7, 8)<sup>24</sup>.

Также Зах. 9–14 отличается от книг допленного периода эмоциональной окраской. Пророки VII в. (Иеремия, Софония, Аввакум) уделяли основное внимание предсказаниям о бедствиях и призывам к покаянию; мотивы утешения и ободрения хотя и имели место в их книгах (например, Иер. 31–32; Соф. 3, 14–20), но удельный вес их был невелик. Во второй части книги Захарии наблюдается противоположная картина. Несмотря на наличие пророчеств о наказании и скорби народа (11, 1–6, 16; 12, 10–14), тон Зах. 9–14 в целом мажорный: обещается процветание и изобилие (9, 17; 10, 1, 8, 12; 12, 8; 14, 2, 14); автор призывает людей радоваться, а не бояться (9, 9; 10, 7). В 14, 16–19 возвещается, что все народы придут в Иерусалим на праздник Кущей, который был самым радостным праздником еврейского календаря. Таким образом, как указывает Дж. Робинсон, суд уступает место надежде, предупреждение — ободрению, угроза — радости и веселью. Все эти идеи — прямая противоположность тому, о чем фактически говорили допленные пророки, но, напротив, они совершенно согласуются с условиями и обетованиями послепленного времени<sup>25</sup>.

Из вышесказанного становится ясно, почему в настоящее время мнение о допленном происхождении Зах. 9–14 почти не имеет сторонников, хотя некогда о нем торжественно было заявлено как об одном из «самых надежных результатов современного критицизма» (так написал Дистель в 1875 г.)<sup>26</sup>.

### Гипотеза о написании Зах. 9–14 в эллинистическую эпоху

Среди критиков, которые считают Зах. 9–14 произведением эллинистического периода, нет полного согласия, о чем мы уже говорили в обзоре истории вопроса о единстве книги Захарии. Одни вслед за Айхгорном предлагают датировать

вторую часть книги Захарии периодом Маккавейских войн (т. е. серединой II в. до Р.Х.), другие, как и О. Айссфельдт, — периодом после завоеваний Александра Македонского (конец IV — III в.). Первая точка зрения преобладала в XIX в., вторая имела немало сторонников в XX в. В пользу обеих версий приводятся схожие аргументы, так что мы смело можем объединить их в нашем анализе. Кроме указанных нами прежде общих доводов в пользу отделения Зах. 9–14 от Зах. 1–8, сторонники эллинистической датировки приводят специальные аргументы для подтверждения своих воззрений. На самом деле их немного.

1. В Зах. 9, 13 говорится: *Ибо как лук Янатяну Себе Иуду и наполнию лук Ефремом, и воздвигну сынов твоих, Сион, против сынов твоих, Иония, и сделаю тебя мечом ратоборца.* Термин «Иония» в историческом смысле означает западную часть Малой Азии и острова Эгейского моря, где в начале 1-го тысячелетия до Р.Х. поселились греки<sup>27</sup>, которые жили здесь в течение долгого времени. Потому можно с уверенностью говорить, что в данном стихе Иония обозначает Грецию. Но значит ли это, что весь отдел книги Захарии, частью которого является данный стих, написан в эпоху эллинизма? Критики XIX в. (Вельгаузен, Штаде, Кюйпер) делали именно такой вывод и считали, что стих Зах. 9, 13 сам по себе является достаточным основанием для датировки Зах. 9–14 эллинистическим периодом истории Востока. Таким образом, это самый сильный аргумент в пользу анализируемой нами гипотезы, потому рассмотрим его подробно.

Критики делают два вывода из Зах. 9, 13: а) «сыны Ионии» — мировая держава, современная автору данного пророчества; б) они — враги Сиона. Однако здесь сразу можно возразить, что «сыны Ионии» всего лишь одна из держав и народов, находившихся в пределах пророческого горизонта священного автора. Наряду с греками он называет сирийцев, финикийцев, филистимлян, Ассирию и Египет (9, 1–7; 10, 10, 11). Кро-

ме того, в персидский период и долгое время после начала эллинистической эпохи (Александр Македонский, диадохи, Птолеми, первые Селевкиды) греки не были врагами евреев, что свидетельствует против гипотезы О. Айссфельдта. Также непонятными являлись бы слова пророка о грядущей победе иудеев, если они были бы сказаны вскоре после войн Александра Македонского, вследствие которых Иудея подпала под власть эллинистических государств. Наконец, отнесение Зах. 9, 13 к эпохе эллинизма не согласуется с контекстом, так как в Зах. 9, 11–12 ожидается возвращение большей части евреев из плена, что совершилось в V в. при Ездre и Неемии. Принимая же во внимание наличие метафор и неопределенность выражений в Зах. 9, 13–17, можно прийти к выводу, что здесь представлена не картина реальной войны, а скорее всего апокалиптическое видение борьбы Израиля с мировой державой Запада<sup>28</sup>.

Также необходимо заметить, что упоминание греков вполне согласуется с эпохой пророка Захарии. Греческие государства в VI в. до Р.Х. были довольно сильны, так что вряд ли Захария мог не знать об их существовании и мощи. Более того, если мы вспомним, что Захария был призван на пророческое служение еще юношей (2, 4), то получается, что он вполне мог дожить до Греко-персидских войн, которые начались еще при Дарии I (522–486) после подавления персами Ионийского восстания (499–493)<sup>29</sup> и продолжались до 449 г. до Р.Х. Если же предположить, что вторую часть своей книги Захария написал в первой четверти V в., то становится вполне очевидно, почему он говорит о Греции как о могущественной державе.

2. Зах. 14, 9: *И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино.* Немецкий критик Бернхард Штаде (1848–1906) увидел в этом стихе полемику с эллинистической идеей о том, что все боги воспринимались как различные образы одного и того же

бога<sup>30</sup>. Однако при внимательном анализе можно увидеть, что здесь нет никакой полемики, но отражается свойственное Ветхому Завету учение о Боге как Царе. Идея теократии особенно была близка иудейской слепопленной общине после того, как прекратилось правление династии Давида и Иудея подпала под власть последовательно сменявших друг друга великих держав Востока. Что же касается второй части данного стиха (*в тот день будет Господь един, и имя Его едино*), то здесь присутствует ссылка на заповедь Втор. 6, 4: *Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть*. Выражение «Имя Его едино» синонимично «Господь един», так как для священных авторов и иудейских богословов словосочетания «Господь» (т. е. Яхве) и «Имя Его» взаимозаменяемы.

На этот же стих указывает Эстерли, библеист XX в., и видит в нем, во-первых, теократическую концепцию, которая, как он полагает, противоречит ранее высказанной идее мессианского правителя-человека, во-вторых, учение об универсализме, невообразимое в устах Захарии<sup>31</sup>. Однако здесь необходимо учесть, что мысль о Божественном достоинстве Мессии отражена во многих мессианских пророчествах Ветхого Завета, поскольку правление Мессии является проявлением теократии. Что же касается идеи универсализма, то она, несомненно, была известна Захарии, так как встречалась в книгах более ранних пророков (например, Соф. 3, 9–10; Ис. 45, 14–25). Более того, в первой части книги Захарии есть места, которые позволяют говорить, что пророк Захария также ожидал обращения и спасения всех народов (8, 7, 20–23).

3. Зах. 12, 2: *Я сделаю Иерусалим чашею исступления для всех окрестных народов, и также для Иуды во время осады Иерусалима*. Вторая половина этого стиха может быть истолкована как указание на то, что Иуда вместе с «окрестными народами» примет участие в осаде Иерусалима. Следова-

но, это может относиться к началу Маккавейского восстания, когда Иуда Маккавей вел войны против сирийцев, войска которых располагались в Иерусалиме (1 Макк. 4), а затем еще долгое время безуспешно осаждал крепость Давидову (1 Макк. 6). Но даже среди противников теории единства книги Захарии нет согласия относительно подобной интерпретации данного стиха. Так, Юлиус Велльгаузен указывал, что при всем желании невозможно отнести исполнение этого пророчества ко времени Маккавеев, поскольку, во-первых, Маккавеи никогда не заключали союзы с язычниками в борьбе за Иерусалим, во-вторых, в Зах. 12, 2 нет намеков на те гонения на иудейскую религию, которые имели место в середине II в. до Р.Х.<sup>32</sup>

Однако при толковании этого стиха следует обратить внимание и на другое, более важное текстологическое обстоятельство. При буквальном переводе каждого слова фразы **וְנָם עַל־יְהוּדָה יְהִיָּה בְּמַצוֹד עַל־יְרוּשָׁלַם** получим следующее: «и также на Иуде будет в осаде на Иерусалиме». Если учесть, что перед словами «Иуда» и «Иерусалим» в обоих случаях стоит тот же предлог **עַל** («ал», в переводе «на, над, об»), то получим, что «Иуда и Иерусалим» могут быть однородными членами в этом предложении. Именно такой смысл отражен в переводе архимандрита Макария (Глухарева): «и на самой Иудее будет бремя сие, на Иерусалиме во время осады». Подобное прочтение встречается в Септуагинте (**καὶ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἔσται περιοχὴ ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ**), а также во многих современных английских переводах<sup>33</sup>. Этот перевод означает, что пророк возвещает нашествие всех народов, которые смогут взять в осаду не только Иерусалим, но и всю территорию Иудеи. С таким пониманием согласуется Зах. 12, 7, где говорится: *И спасет Господь сначала шатры Иуды, чтобы величие дома Давидова и величие жителей Иерусалима не возносилось над Иудою*. Таким образом, в Зах. 12, 2 вовсе не говорится о войне Иудеи против Иерусалима, а имеет место

совсем иная идея, которая нисколько не противоречит единству книги Захарии.

4. Упоминание о Египте и Ассирии в Зах. 10, 10, 11 интерпретируется как указание на период Птолемеев и Селевкидов. Однако нет оснований для того, чтобы видеть здесь в слове «Ассирия» указание на сирийское царство Селевкидов, хотя это было присуще некоторым еврейским писателям эллинистического периода<sup>34</sup>. Более вероятно, что здесь, как мы уже указывали, Ассирией по традиции называется территория Месопотамии, откуда пророк ожидает возвращения своих соплеменников.

5. Наконец, сторонники эллинистической датировки Зах. 9–14 указывают на языковые особенности, которые, по их мнению, свидетельствуют о происхождении данной части книги много лет позже того времени, когда жил пророк Захария. Это наличие арамеизмов, *scriptio plena*<sup>35</sup>, преимущественное использование короткой формы личного местоимения «я» אָנִי («ани») вместо полной אָנוּחִי («анохи»), частое употребление *nota accusativi*<sup>36</sup> с местоименными суффиксами, опущение артикля и использование абсолютного инфинитива<sup>37</sup>.

Однако указанные особенности присущи многим священным писателям после пленного периода. Если говорить о *scriptio plena*, то в обеих частях книги Захарии в еврейском тексте наблюдается особенно частое чередование *scriptio plena* и *scriptio defectiva*. В частности, в Зах. 1, 2, 5 сочетание «отцы ваши» пишется с использованием полугласной «вав» (אָבוֹתֵיכֶם), тогда как в 1, 4, 6; 8, 14 — без этой буквы (אֲבוֹתֵיכֶם) см. также: 2, 11 — 5, 7; 1, 11 — 7, 7; 9, 5 — 10, 5, 11; 10, 4 — 9, 9). Что же касается наличия арамеизмов, то это момент весьма спорный, так как зачастую критики видят арамеизмы там, где встречаются редко употребляемые еврейские слова. Более того, некоторые экзегеты указывают, что во всей книге Захарии нет арамеизмов вообще<sup>38</sup>.

В целом же этому доводу можно противопоставить данные сравнительного лингвистического анализа послепленных писаний, проведенного в 1970-е гг. исследователем Ползином (Polzin). Суть этого метода заключается в систематическом применении 19 грамматических и синтаксических категорий Ползина к еврейскому тексту, что дает картину типологической непрерывности древнееврейского языка, демонстрируя относительные хронологические связи между отдельными книгами. Применение данных этого анализа в отношении каждой книги позволяет установить ее связь с литературной и относительной хронологической шкалой. Исключительно лингвистический анализ, используемый при этом подходе, из-за своей статистической природы является абсолютно объективным.

Зах. 9–14 показывает удивительную типологическую близость книгам Аггея, Зах. 1–8, Малахии, Иоила и Ионы и, напротив, не демонстрирует никакой типологической близости с книгами Ездры, Неемии, Есфири или Паралипоменон. В целом, несмотря на вероятные изменения, имевшие место в разговорном языке жителей Иерусалима и его окрестностей из-за непосредственного смешивания с языком местного населения, письменный язык послепленных пророков поддерживает высокую степень типологической непрерывности с письменным языком пленного периода. Это связано с тем, что сами эти пророки (Аггей, Захария и, вероятно, Малахия) недавно вернулись из плена; возможно, они входили в число тех, кто прибыл в Иерусалим с Зоровавелем и Иисусом (1 Езд. 2, 1–2). Вероятно, что еврейский язык периода плена был в значительной степени сохранен (по крайней мере как письменный язык) в официальных и религиозных кругах после пленного общества представителями первого поколения вернувшихся из Вавилона. Этим объясняется лингвистическое сходство трудов послепленных пророков друг с другом, исследованное Ползином. Первые переселенцы, вероятно,

оказывали влияние на жизнь послепленной общины максимум в течение 50 или 60 лет; следовательно, Зах. 9–14 может быть датирована не позднее 475 г. до Р.Х. Книги, появившиеся после 475 г. до Р.Х., уже отражали изменения в языке, воспринятые писателями второго поколения послепленного общества<sup>39</sup>.

Таким образом, язык Зах. 9–14 в большей степени свидетельствует о происхождении этой части книги в первой четверти V в., т. е. еще при жизни пророка Захарии, нежели против единства книги. Этим опровергается последний довод сторонников эллинистической датировки Зах. 9–14.

### Взгляд на книгу Захарии как на произведение единого автора

При внимательном анализе можно обнаружить между двумя частями книги Захарии (1–8 и 9–14) немало сходных черт. В обеих частях имеются многочисленные ссылки на более ранних пророков и цитаты из них. Также характерные для первой части фразы повторяются во второй, для иллюстрации можно сравнить 4, 10 с 9, 1 (в обоих случаях используется выражение «очи Господа», посредством которого проводится мысль о Божьем всеведении). Наиболее выразительно в этом отношении сопоставление 7, 14 с 9, 8. В русском Синодальном переводе соответствующие фразы несколько отличаются («никто не ходил по ней ни взад, ни вперед» (7, 14) и «против проходящих вперед и назад» (9, 8)), однако еврейский текст в обоих местах идентичен, и точно такая же формулировка больше не встречается нигде в Ветхом Завете; самый близкий ее эквивалент находим в Иез. 35, 7.

Необходимо принять в расчет и стилистические показатели, общие для обеих частей. Во-первых, это наличие частых повторов: в 8, 4–5 трижды повторяется слово «улицы», а в 11, 17 повторяются слова «рука» и «правый глаз» (см. также: 6, 10–14; 14, 5, 9). Во-вторых, характерно для достижения

большей выразительности упоминание целого и затем его части как в 5, 4 («дом... и дерева его, и камни его»), так и в 12, 11–13 («...земля, каждое племя особо: племя Давидово особо и жены их особо...» и далее). В-третьих, часто используется количественное числительное «два»: «две маслины» (Зах. 4, 3); «две женщины» (Зах. 5, 9); «две горы» (Зах. 6, 1); «два жезла» (Зах. 11, 7); «две половины» (Зах. 14, 2, 4). В-четвертых, как мы уже указывали, в обеих частях книги Захарии в еврейском тексте наблюдается частое чередование *scriptio plena* (написание с использованием полугласных) и *scriptio defectiva* (написание без полугласных). В частности, в Зах. 1, 2, 5 сочетание «отцы ваши» пишется с использованием полугласной «вав» (אֲבוֹתֵיכֶם), тогда как в 1, 4, 6; 8, 14 — без этой буквы (אֲבוֹתֵיכֶם; см. также: 2, 11 — 5, 7; 1, 11 — 7, 7; 9, 5 — 10, 5, 11; 10, 4 — 9, 9).

Также в обеих частях книги Захарии встречаются одни и те же идеи: нужда в очищении (1, 4; 3, 4, 9; 5, 1–11; 13, 1, 9), обещание, что народ будет возвращен (2, 6–7; 8, 7; 10, 6–12); поражение и обращение врагов Израиля (1, 21; 2, 8, 9; 8, 20–23; 9, 1–8; 12, 4; 14, 16), надежда на мессианского освободителя и правителя (6, 12, 13; 9, 9, 10)<sup>40</sup>, обращение всех народов и их прибытие в Иерусалим для поклонения Яхве (6, 12–15; 8, 20–23; 12, 6; 14, 16–19).

Наконец, нельзя не учитывать тот факт, что все 14 глав дошли до нас в составе одной книги во всех рукописях. Особенное значение в этом аспекте имеет найденный в XX в. крошечный фрагмент кумранской рукописи 8 Nev XII gr<sup>41</sup>, датируемой периодом между 50 г. до Р.Х. и 50 г. по Р.Х. и содержащей текст книги Двенадцати пророков. Этот фрагмент включает в себя Зах. 8, 19–21, 23 и 9, 1–5 и показывает, что нет какого бы то ни было периода времени, который наводил бы на мысль о разрыве между 1–8 и 9–14<sup>42</sup>.

Итак, хотя между Зах. 1–8 и Зах. 9–14 существуют значительные различия, в то же время между указанными частями данной книги не меньше и сходства. Общие идеи и стиль

изложения свидетельствуют в пользу того, что пророк Захария был автором всей книги. Традиционную точку зрения подтверждают и данные лингвистического анализа, которые позволяют говорить об очевидной типологической близости между Зах. 1–8 и Зах. 9–14<sup>43</sup>. В то же время особенности Зах. 9–14 (а их наличие никто и не отрицает) вполне могут быть объяснимы эсхатологической тематикой и изменившейся исторической обстановкой, в которой были написаны эти главы. Вполне достоверным является тот факт, что многие пророческие книги писались поэтапно. По мере получения пророком откровений от Бога или после произнесения отдельных речей сам пророк или его ученики записывали в свитки новые пророчества, а затем уже они или редакторы более позднего времени собирали все разделы в книги. Принимая во внимание, что Захария был призван на пророческое служение в юности (2, 4), мы вполне можем допустить, что последние главы он мог написать в зрелом или преклонном возрасте, т. е. в первой четверти V в. до Р.Х.<sup>44</sup> Вспомним, что к этому времени после смерти или отстранения от наместничества Зоровавеля<sup>45</sup> Иудея потеряла и тень независимости, так как стала управляться персидским наместником, резиденция которого находилась в Самарии<sup>46</sup>. Подавленные в политическом отношении, иудеи терпели и экономические лишения. Рекрутские наборы, подати и неурожай стали причиной обнищания многих иудеев<sup>47</sup>. Естественным следствием плачевного экономического и политического состояния общины было отчаяние народа, ропот маловерных на Бога, религиозный и мировоззренческий кризис. С другой стороны, среди немногих благочестивых иудеев усилились мессианские и эсхатологические чаяния, о чем свидетельствуют книги пророков Иоила и Малахии. В такой обстановке и могли быть написаны последние шесть глав книги пророка Захарии. В связи с этими обстоятельствами легко объясняется отсутствие имен Зоровавеля и Иисуса, сына Иоседекова, в Зах. 9–14, наличие других месси-

анских образов, упоминание Греции (вспомним про Греко-персидские войны V в. до Р.Х.) и многие иные особенности Зах. 9–14.

Поэтому в последнее время убедительность аргументов в защиту единства книги Захарии признана целым рядом видных современных библеистов (Олбрайт, Янг, Харрисон, Риддербос)<sup>48</sup>, хотя остается сильным и влияние противников данной теории. Однако все попытки решить проблему авторства Зах. 9–14, отличные от традиционной точки зрения, «не имеют ясно определенного направления и часто противоречат друг другу. Некоторые из них даже абсурдны»<sup>49</sup>. Кроме того, чтобы поколебать традиционное воззрение на книгу Захарии как на произведение одного автора, необходимы серьезные основания, а не простые догадки<sup>50</sup>. Однако, как показал наш анализ, ни один из представленных критиками аргументов не является бесспорным, а многие и вовсе представляются довольно шаткими. Поэтому наиболее достоверным и обоснованным решением проблемы единства книги Захарии является принятие традиционной точки зрения, т. е. признание пророка Захарии, сына Варахиина, автором всех 14 глав.

### Примечания и библиографические ссылки

<sup>1</sup> *Βαβυλειαῖος Ν. Π. Ζαχαρίας* // *Η Παλαιά Διαθήκη μετα συντομοῦ ἐρμηνείας*. Τόμος 15. Αθήνα, Σ. 245.

<sup>2</sup> *Баттерворт Дж. М.* Книга пророка Захарии // *Новый библейский комментарий*. Ч. 2. Ветхий Завет. Псалтирь — Книга пророка Малахии. СПб., 2000. С. 529.

<sup>3</sup> *Baldwin J. G. Haggai, Zechariah, Malachi*. Leicester, 1972. P. 63–66; Янг Э. Введение в Ветхий Завет // <http://www.blagovestnik.org/books/books026.htm#a09> (на 24. 10. 2007).

<sup>4</sup> *Oesterley W. O. E., Robinson T. H. An Introduction to the books of the Old Testament* // <http://www.katapi.org.uk/OTIntro/Zechariah.htm> (на 27. 10. 07).

<sup>5</sup> *Baldwin J. G. Haggai, Zechariah, Malachi*. Leicester, 1972. P. 62–63; *Robinson G. L. Zechariah, book of / The International*



Standard Bible Encyclopedia // <http://www.studydrive.org/enc/isb/view.cgi?number=T9340> (на 25. 10. 2007).

<sup>6</sup> *Тухомиров П. В.* Пророк Малахия. Сергиев Посад, 1903. С. 26.

<sup>7</sup> *Baldwin J. G.* op. cit. P. 62.

<sup>8</sup> *Driver S. R.* An Introduction to the literature of the Old Testament. Edinburgh, 1894. P. 334; *Smith G. A.* The book of the Twelve Prophets commonly called the minor, vol. II. New York; London, 1929. P. 324; *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tubingen, 1964. S. 596; *Fohrer G.* Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg, 1969. S. 516; *Hill A. E.* Malachi, book of // The Anchor Bible Dictionary, vol. 4. New York, 1992. P. 485.

<sup>9</sup> *Harrison R. K.* Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, 1985. P. 960; Neil W. Malachi / The Interpreter's dictionary of the Bible, v. 3. N.Y.; Nashville, 1962. P. 228–229.

<sup>10</sup> Подробный анализ гипотезы анонимности книги пророка Малахии дается в кандидатской диссертации автора данного исследования (см.: *Кашкин А.* Книга пророка Малахии (исагогико-экзегетический и библейско-богословский анализ). СПб., 2004. С. 70–95).

<sup>11</sup> *Baldwin J. G.* op. cit. P. 66; *Ла Сор У. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У.* Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. СПб., 1998. С. 450.

<sup>12</sup> *Тухомиров П. В.* Пророк Малахия. Сергиев Посад, 1903. С. 29.

<sup>13</sup> *Baldwin J. G.* op. cit. P. 221.

<sup>14</sup> *Childs B.* Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia, 1979. P. 492.

<sup>15</sup> *Childs B.* Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia, 1979. P. 492.

<sup>16</sup> *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003. С. 939.

<sup>17</sup> *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003. С. 885.

<sup>18</sup> Терафимы — домашние божки, покровители рода; см.: Быт. **31**, 19.

<sup>19</sup> *Robinson G. L.* Zechariah, book of // The International Standard Bible Encyclopedia // <http://www.studydrive.org/enc/isb/view.cgi?number=T9340> (на 25. 10. 2007).

<sup>20</sup> Следует оговориться, что данное утверждение не применимо к математической индукции, которая является строгим научным методом доказательства. Это связано с тем, что в математике индукция не ограничивается только применением формулы к конкретному частному случаю, но важнейший шаг ее составляет доказательство того, что при верности формулы для любого  $x$  формула будет также верна для  $(x + 1)$ .

<sup>21</sup> Вот основные объяснения, которые предлагались различными экзегетами для решения проблемы, связанной с данной цитатой у евангелиста Матфея:

**1.** Некоторые считали, что цитата, записанная Матфеем, на самом деле принадлежит Иеремии, но не была записана им самим. Это пророчество дошло до Захарии, который и записал его. В пользу этой точки зрения можно сказать, что в Деян. **20**, 35 записаны слова Христа, которых нет в Евангелиях.

**2.** «Цитата заимствована из какого-нибудь тайного произведения Иеремии, где так именно и было написано, как у евангелиста (*esse aliquam secretam Ieremiae scripturam in qua scribitur* — Ориген). Иероним читал в какой-то еврейской книге, принесенной ему одним евреем, принадлежавшим к назарянской секте, что то, что здесь написано, встречается слово в слово (*ad verbum*) в одном апокрифе Иеремии. Но, несмотря на это свидетельство, Иерониму кажется, что текст взят скорее из книги пророка Захарии».

**3.** Существует мнение, что в данном тексте присутствует ошибка переписчиков. При этом одни полагают, что изначально Матфей записал «реченное через пророка», не приводя никакого конкретного имени, а слово «Иеремия» было вписано переписчиком. Другие считают, что Матфей изначально записал «реченное через пророка Захарию», а переписчики изменили имя на «Иеремию». Так как имена в манускриптах обычно записывались в сокращенной форме, то такая ошибка вполне могла произойти вследствие сходства этих имен (в сокращении  $Zprou$  и  $Iprou$ , т. е. Захарии и Иеремии). В пользу каждой из этих точек зрения можно сказать, что некоторые рукописи действительно содержат только слова «реченное через пророка», не имея имени «Иеремия» (унциальная рукопись  $\Phi$  (VI в.), минускульные рукописи 33 (IX в.) и 157 (XII в.), а также большинство рукописей сирийского перевода), а в рукописи 22 (XII в.) и некоторых списках сирийского перевода и вовсе

стоит имя Захарии. (См.: *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit E Nestle. Editio 25. London, 1973. S. 77.*) Однако подавляющее большинство рукописей все-таки содержат текст данного стиха Евангелия вместе с именем Иеремии, так что придется говорить об ошибке переписчика на очень ранней стадии истории текста Нового Завета, т. е. не позднее III в., причем этот гипотетический текст с ошибкой стал оригиналом для большинства последующих копий, что слишком маловероятно. Таким образом, предположения об отсутствии в оригинальном тексте имени пророка или наличии имени Захарии не имеют достаточных оснований.

4. Мысль евангелиста сосредоточивается на покупке земли у горшечника. Так как об этой земле говорится только у пророка Иеремии, то евангелист и поставил его имя в заглавии своей цитаты, а из слов Захарии взял только «тридцать сребреников», изменив остальные выражения Захарии так, что они в цитате евангелиста сделались совершенно неузнаваемы. Этим объясняется, почему слова Захарии «брось их (т. е. сребреники. — *Примеч. ред.*) в сокровищницу дома Господня» (в русском синодальном переводе Зах. 11, 13 — иначе) через легкое изменение еврейских букв переделаны у евангелиста в «землю горшечника».

5. Наконец, предлагали такое объяснение фразы евангелиста: «тогда сбылось реченное через Иеремию и пророка».

См.: *Фивейский М., свящ.* Евангелие от Матфея // Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. VIII. СПб., 1911. С. 446–447; *Райл Дж.* Комментарий на Евангелие от Матфея // [http://sdalib.narod.ru/comm/mt\\_rail.zip](http://sdalib.narod.ru/comm/mt_rail.zip) (на 30. 10. 2007).

<sup>22</sup> *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2: Новый Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Р. З. Ороховатской. СПб.: Мирт, 2003. С. 100.

<sup>23</sup> *Глубоковский Н. Н.* Библейский словарь. Сергиев Посад; Джорданвилль, 2007. С. 286.

<sup>24</sup> *Robinson G. L. Zechariah, book of / The International Standard Bible Encyclopedia // <http://www.studylight.org/enc/isb/view.cgi?number=T9340>* (на 25. 10. 2007).

<sup>25</sup> *Robinson G. L. Zechariah, book of / The International Standard Bible Encyclopedia // <http://www.studylight.org/enc/isb/view.cgi?number=T9340>* (на 25. 10. 2007).

<sup>26</sup> *Янг Э.* Введение в Ветхий Завет // <http://www.blagovestnik.org/books/books026.htm#a09> (на 24. 10. 2007).

<sup>27</sup> *Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет / Пер. с англ. под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб.: Мирт, 2003. С. 936.

<sup>28</sup> *Robinson G. L. Zechariah, book of / The International Standard Bible Encyclopedia // <http://www.studylight.org/enc/isb/view.cgi?number=T9340>* (на 25. 10. 2007); *Янг Э.* Введение в Ветхий Завет. // <http://www.blagovestnik.org/books/books026.htm#a09> (на 24. 10. 2007).

<sup>29</sup> *Dresden B. H. Darius // The Interpreter's dictionary of the Bible, v. I. New York; Nashville, 1962. P. 769.*

<sup>30</sup> *Robinson G. L. Zechariah, book of / The International Standard Bible Encyclopedia // <http://www.studylight.org/enc/isb/view.cgi?number=T9340>* (на 25. 10. 2007).

<sup>31</sup> *Oesterley W. O. E., Robinson T. H. An Introduction to the books of the Old Testament // <http://www.katapi.org.uk/OTIntro/Zechariah.htm>* (на 27. 10. 07).

<sup>32</sup> *Robinson G. L. Zechariah, book of / The International Standard Bible Encyclopedia // <http://www.studylight.org/enc/isb/view.cgi?number=T9340>* (на 25. 10. 2007).

<sup>33</sup> New International Version: «Judah will be besieged as well as Jerusalem»; King James Version: «when they shall be in the siege both against Judah [and] against Jerusalem»; New American Standard Bible: «and when the siege is against Jerusalem, it will also be against Judah»; Good News Bible: «And when they besiege Jerusalem, the cities of the rest of Judah will also be besieged».

<sup>34</sup> Так как в Ветхом Завете название «Ассирия» иногда употреблялось для обозначения могущественной монархии, стремящейся к господству над Иудеей, то именем «Ассура» во II в. до Р.Х. иногда действительно иудеи называли сирийское царство. Это отражено в неканонической книге Иудифь, автор которой называет ассирийским царем представителя династии Селевкидов Антиоха IV.

См.: *Дроздов Н.* Исторический характер книги Иудифь. Киев, 1876. С. 90–91.

<sup>35</sup> Scriptio plena — букв. «полное письмо». Это способ древнееврейского письма, отличающийся употреблением полугласных ׀ («алеф»), ׀ («ха»), ׀ («вав»), ׀ («йот») для обозначения гласных

звуков. В еврейском консонантном алфавите не было гласных букв, но пока язык был разговорным, это не вызывало трудностей. После плена еврейский язык стал выходить из употребления, поэтому писатели стали чаще использовать полугласные буквы, что облегчало произношение и понимание слов. В связи с этим у послепленных ветхозаветных писателей в гораздо большей степени, чем у допленных, заметно употребление полугласных букв в значении гласных знаков. Так, имя Давид в книгах Царств пишется דָּוִד, тогда как в книге Паралипоменон добавляется полугласная буква «йот», обозначающая звук «и»: דָּוִיָּד.

См.: Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет, кн. 1. Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М., 2003. С. 172–173.

<sup>36</sup> Nota accusativi — конструкция из прямого определенного дополнения (определенными дополнениями считаются, во-первых, имена собственные, во-вторых, существительные с определенным артиклем) с предлогом tE' («ет»).

<sup>37</sup> *Robinson G. L. Zechariah, book of / The International Standard Bible Encyclopedia // <http://www.study-light.org/enc/isb/view.cgi?number=T9340>* (на 25. 10. 2007).

<sup>38</sup> *Янг Э. Введение в Ветхий Завет // <http://www.blagovestnik.org/books/books026.htm#a09>* (на 24. 10. 2007).

<sup>39</sup> *Hill A. E. op. cit. P. 481.*

<sup>40</sup> *Baldwin J. G. op. cit. P. 68–69; Βαβυλειανης Ν. Π. Ζαχαρίας // Η Παλαιά Διαθήκη μετὰ συντομοῦ ἐρμηνείας. Τόμος 15. Αθήναι, Σ. 244.*

<sup>41</sup> В международной кумрановедческой литературе принята следующая система обозначений. Арабской цифрой и следующей за ней буквой Q обозначается порядковый номер кумранской пещеры, откуда происходит обозначаемый текст (1Q, 2Q... 11Q). Рукописи из других мест иудейской пустыни обозначаются следующими сокращениями: Mur — Wadi Murabba'at; Mird — Hirbet Mird; Hev — Nanal Never и др. Затем следует сокращенное название произведений, которые обозначаются в зависимости от их характера. В частности, библейские книги передаются общепринятыми в науке обозначениями: Gen (Бытие), Ex (Исход), Jer (Иеремия), XII — книга 12-ти («малых») пророков и т. д. Язык нееврейских текстов имеет после названия произведения пометки: ar — арамейский, gr — греческий и т. д. Исходя из всего сказанного, получаем, что приведенное в нашей

статье 8 Hev XII gr означает: греческий текст «малых» (или 12-ти) пророков из 8-й пещеры в районе Нахал-Хэвера.

Подробнее см.: Сиглы кумранских рукописей // <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Amusin26.html> (на 29. 10. 2007).

<sup>42</sup> *Baldwin J. G. op. cit. P. 69–70; The Dead Sea scrolls Bible: The Oldest Known Bible translated for the First Time into English. Ed. by Adegg M., Flint P. and Ulrich B. San Francisco, 1999. P. 417, 473–474; Constable T. L. Notes on Zechariah // <http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/zechariah.pdf>*

<sup>43</sup> *Hill A. E. op. cit. P. 481.*

<sup>44</sup> См. также: Zacharias // Catholic Encyclopedia // [http://bible.tmtm.com/wiki/Zacharias\\_%28Catholic\\_Encyclopedia%29](http://bible.tmtm.com/wiki/Zacharias_%28Catholic_Encyclopedia%29) (на 25. 10. 2007).

<sup>45</sup> О судьбе Зоровавеля ничего не говорится, потому ряд библеистов полагают, что он мог быть отстранен персидской властью из-за опасений по поводу возможного восстания.

<sup>46</sup> *Светлов Э. Вестники Царства Божия. Брюссель, 1986. С. 429.*

<sup>47</sup> *Светлов Э. Вестники Царства Божия. Брюссель, 1986. С. 429–430; Neil W. Malachi // IBD, v. 3 (K–Q). New York; Nashville, 1962. P. 228.*

<sup>48</sup> *Baldwin J. G. op. cit. P. 69.*

<sup>49</sup> *Ла Сор. У. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. Х. Указ. соч. С. 450.*

<sup>50</sup> Zacharias // Catholic Encyclopedia // [http://bible.tmtm.com/wiki/Zacharias\\_%28Catholic\\_Encyclopedia%29](http://bible.tmtm.com/wiki/Zacharias_%28Catholic_Encyclopedia%29) (на 25. 10. 2007).

Диакон Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ,  
кандидат богословия

### СВЯЩЕННОЕ ИМЯ БОЖИЕ В ИСТОРИИ ДРЕВНЕГО ИЗРАИЛЯ

На протяжении уже более двух столетий проблема интерпретации имени Божия остается одной из наиболее дискуссионных в библеистике. В свете новых открытий твердые убеждения прошлого несколько раз подвергались пересмотру, порой радикальному, а значительные разногласия между учеными открывают простор для развития научного знания в данной области и углубления обоснованной критики высказываемых гипотез и теорий. Очевидно, что проблема интерпретации Божественного самооткровения на горе Хорив, описываемого в Исх. 3, 14–15, обладает колоссальным значением для библейского богословия. И от ее решения зависит формирование того или иного образа ветхозаветной религии Израиля на стадии ее становления и развития, а в проекции на современность — правильное богословское осмысление священного имени Божия. Вследствие чего проблематизируется связь или преемственность между Ветхим и Новым Заветами, не столько как между двумя культурными феноменами, сколько как между двумя этапами откровения миру его Творца — единого истинного Бога, ставшего плотью для спасения падшего человечества.

Приступая к разговору о понимании имени Божия, мы должны сделать акцент на том, что сам факт этой возможности обусловлен особым Божественным откровением — это откровение Самого Бога, Его Личности, Его Имени. Уже в самых первых книгах Ветхого Завета — в Пятикнижии

Моисеевом — мы черпаем сведения о том, что знание священного имени Божия, и не просто знание, а жизнь в этом знании была основой религиозного опыта ветхозаветного Израиля в целом и каждого израильтянина в отдельности. В начале истории Исхода есть рассказ, который в глубокой богословской рефлексии дает некое знание о тайне Бога Израиля. Первым и уникальным по значению в этом отношении, без сомнения, является текст книги Исход 3, 14–15, где говорится о великой теофании при неопалимой купине. Имя Божие, открытое Моисею, в библеистике имеет название священной тетраграммы — это четыре буквы древнееврейского алфавита  $\text{יהוה}$ , которые можно условно читать как  $\text{YHWH}$  («*Яхвэ*»). Та роль, которую Моисей играл в народе Божиим, та его миссия, которую он возглавил, связана именно с моментом откровения ему имени Божия. В Моисее даже вдохновенный законодатель отступает на второй план перед пророком. Именно как пророку ему было открыто имя Божие. И когда Моисей стоит на Хориве и слышит голос из среды пылающей купины, он говорит: *Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий ( $\text{אֲנִי הוּא}$   $\text{אֲנִי הוּא}$   $\text{אֲנִי הוּא}$ ). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий ( $\text{אֲנִי הוּא}$ ) послал меня к вам (Исх. 3, 13–14).*

Моисей, согласно легендарной истории его детства (Исх. 1–2), чудесным образом избежал смерти, когда египетский царь приказал убить еврейских мальчиков. Он вырос при дворе фараона как приемный сын египетской принцессы и ознакомился с жизнью и культурой Египта. Но наступил момент, когда Моисей узнал о коренной связи со своим народом. Возмущенный обидой, которую египетский чиновник нанес одному еврею, он убивает египтянина. Фараон, узнав об этом, полагает убить Моисея. Даже его собратья, с которыми он выразил солидарность, не желают иметь с ним

дела. Поэтому он бежит из Египта в пустыни Синая к Мадиянитянам и женится там на дочери священника Иофора. Он пасет овец своего тестя в степи. Но именно тогда, когда он отказался от всех собственных планов, его настигает призыв Божий. Моисей должен вернуться в Египет и исполнить задание, в котором он ранее потерпел неудачу, будучи самостоятельным в своих поступках. Он должен вывести Израиль из Египта.

Повествование, которое содержится в книге Исход 3, 1–17, — это рассказ, подобный историям призвания других выдающихся мужей Ветхого Завета. Бог внезапно вторгается в жизнь человека. Он обязует его к служению и дает ему задание отныне говорить и делать то, для чего его посылает Господь. Но — и это характерно почти для всех призваний — призываемый человек пугается. Он отказывается. Он считает себя недостойным быть вестником Господа и своими слабыми силами исполнять задание Божие.

*Господи! Как спасу я Израиля? Вот, и племя мое в колене Манассином самое бедное, и я в доме отца моего младший* (Суд. 6, 15), — испуганно отвечает Гедеон, когда Ангел Господень возвещает ему повеление Божие.

Юный Иеремия уклоняется от призвания на пророчество со словами: *О Господи Боже! Я не умею говорить, ибо я еще молод* (Иер. 1, 16).

Вестники Божии стали харизматическими вождями и пророками в Израиле не по своему побуждению. Напротив, они призывались Богом против их воли и при сопротивлении, дабы было ясно, что послал их Бог Израиля. Они выступали не от своего имени и не со своей вестью. Был Другой, Который через них действовал и говорил. Так и с Моисеем.

*Кто я, чтобы мне идти к фараону и вывести из Египта сынов Израилевых?* (3, 11). И далее: *О, Господи! Человек я*

*не речистый, и таков был и вчера, и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я тяжело говорю и косноязычен* (4, 10).

Когда Бог рассеивает и это сомнение и обещает быть при устах его и научить, что ему говорить (4, 12), Моисей и тогда отказывается и пытается уйти от поручения Божия: *Господи! пошли другого, кого можешь послать* (4, 13), — только не меня!

Человек, который по собственной инициативе желал выволить братьев из Египта, теперь оказывает сопротивление, он больше не желает, ибо видит сверхчеловеческую тяжесть подобной задачи. Но именно теперь он призывается и используется Богом для этого служения. Можно заметить, насколько жестоковейно сопротивление Моисея, но, несмотря на отсутствие мужества, он берет на себя этот труд исключительно в Духе Божиим и облеченный силою Божию.

Но в истории призвания речь идет и о другой теме. Моисей желает узнать имя Того, Кто говорит с ним из горящего куста, и обосновывает свое желание тем, что соплеменники в Египте спросят его об имени Бога, явившегося ему в пустыне. Это предание подтверждает факт, приводимый и историко-критическими исследованиями, что кочевавшие по Египту племена еще не знали УНВН, позднее Бога Израиля. Они узнали этого Бога в Его спасающих и оберегающих делах только после вождения Моисея. Единственное Божество, о котором вспоминали кочевые племена в Египте, было Богом их отцов: «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова». Но кем был этот Бог и стало ли Его отношение к ним особым, как и к их предкам, они не знали. «Каково Его имя?» — спрашивает поэтому Моисей, к которому обращается внезапно Бог отцов.

Значение и важность этого эпизода нельзя понять до тех пор, пока мы хоть отчасти не представим себе,

какую силу имя имело для древних, особенно для семитов. Древнее понимание смысла и значения имени коренным образом отличается от современного употребления имен. В наши дни имя является не более чем опознавательным знаком, необходимым для того, чтобы отличить одного человека от другого. В древности дело обстояло иначе. К имени относились не просто как к опознавательному знаку или кличке, но как к таинственному символу, указывающему на основополагающие характеристики его носителя и находящемуся с ним в прямой связи. Имя воспринимается Библией как полное и действительное выражение именуемого предмета или именуемой личности<sup>1</sup>. В Библии имя имеет не отвлеченный или теоретический, а жизненно-практический характер. Ветхозаветное понятие имени включает не столько набор звуков или букв для отличия одного человека от другого, сколько связь с самим человеком<sup>2</sup>. Назвать какое-либо существо, как это сделал Адам по отношению к твари, — значит овладеть им, познать его сущность<sup>3</sup>. Действительно, внутренняя природа существа познается через имя, отсюда в семитском понимании магическая сила имени. Свт. Иоанн Златоуст говорит, что имена нарекаются человеком для того, «чтобы в наречении имен виден был знак владычества». Он ссылается на обычай людей при покупке рабов менять им имя, «так и Бог заставлял Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным»<sup>4</sup>. Кто владеет именем, тот обладает в некоторой степени личностью того, кого он назовет. Имя в Библии практически отождествляется с личностью его носителя: слава имени означает славу его носителя, бесчестие имени означает утрату его носителем своего достоинства, гибель имени означает гибель его носителя<sup>5</sup>. Это и подразумевает вопрос Моисея. Он хочет вступить в контакт с Божеством, голос Которого он слышит. Он желает постичь Того, Кто его призывает.

В Библии человек нарекает имена не только себе подобным, но и Самому Богу. Всякое имя, данное человеком Богу, указывает на какое-либо действие Божие по отношению к человеку. Так, например, Агарь нарекла Господа именем «Ты Бог, видящий меня», потому что говорила: *точно я видела здесь в след видящего меня* (Быт. 16, 13). В Ветхом Завете встречается не менее ста наименований Бога — таких, как Elohim — «Бог», Adonay — «Господь мой», El Shadday — «Бог всемогущий», или «Всевышний» (буквально «Тот, Кто на горе»), Zebaot — «Саваоф», «Господь воинств». В то же время в Библии присутствует мысль, что Бог неименуем, человеку Его имя не доступно. Однако мы знаем исключительное событие, описанное в книге Исход 3, 14, где Бог совершает откровение своего имени. Бог совершает это Сам, по собственной инициативе, а не по желанию человека. С одной стороны, это происходит все в том же контексте понимания имени как символа личности и инструмента управления ею, а с другой — намеренно вопреки этому самому контексту. Бог открывает Свое имя в таком его содержании, что Сам Он остается неподвластным воле человека, непознаваемым и неприступным. В этом уникальном по содержанию священном имени Божиим, которое было открыто Моисею при неопалимой купине, можно со всей ясностью видеть пересечение тех двух главных антиномичных сторон Божественного откровения, о котором говорит все Священное Писание. Так, с одной стороны, Бог остается трансцендентным Существом: *человек не может увидеть Меня и остаться в живых*, — говорит Господь (Исх. 33, 20; Быт. 32, 30; Суд. 13, 22; Ис. 6, 5). С другой стороны, это говорит Сам Господь, так как Он открывает Себя тому, кого Сам избрал, кого возлюбил, кого вывел *из дома рабства* (Исх. 20, 2) и с кем заключил завет. Это откровение, это доверие Бога человеку или, если продолжать говорить о священной истории Ветхого Завета, Израилю концентрируется в откровении Богом Своего



имени. О том, что в столь центральном моменте Бог остается неприступным или, точнее, неподвластным человеческой воле, человеческому желанию «управлять» Богом, выразительно говорит третья заповедь Декалога: *Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно* (Исх. 20, 7; Втор. 5, 11; ср.: Лев. 19, 12). Что же касается Израиля, то он, согласно завету, только тогда пребывает в благоденствии и безопасности, когда помнит, знает и славословит истинное имя Господне יהוה. «Тем, что Бог открывает Свое Имя, Он показывает Свое бескорыстие и милость. Для Яхве открыть Свое Имя означает дать Себя Израилю из любви — это несслыханный дар, который в дальнейшем будет принимать различные образы: союз Бога и Израиля, который наблюдается у пророков, о котором говорится в Песне Песней. Назвать народу Свое Имя — самое великое, что Бог мог сделать, чтобы назвать его Своим. При таком освещении союз Бога с Израилем оказывается таким тесным и таким глубоким, что никакому другому описанию не поддается»<sup>6</sup>.

Несомненно, что главное значение в этой истории имело воззрение на тетраграмму как на имя «страшное» и «святое», оно было окружено таинственностью и ему приписывалась чудодейственная сила (позже евреи даже чудеса Спасителя объясняли тем, что Он «похитил будто бы священное имя Иеговы, скрытое в ковчеге и затем исчезнувшее»<sup>7</sup>). Поэтому естественно, что оно имело строго священную область употребления. Под влиянием такого отношения в определенный момент времени это имя стало в употреблении ограничиваться лишь священной оградой храма. Иудейская раввинистическая литература в свое время решала этот вопрос необычайно просто. Начало обычая не произносить тетраграмму она возводила ко времени Моисея и основания для него указывала в самой Торе.

Как прямое запрещение произносить тетраграмму ею понимались два места из Пятикнижия: Лев. 24, 16 и Исх. 3, 15. Другой иудейский обычай связывает такое запрещение произношения тетраграммы с личностью священника Симона Праведного (жившего в III в. до Р.Х.), по смерти которого священники якобы перестали пользоваться тетраграммой даже в богослужбном употреблении. Другие же отрицают его историческую подлинность на том основании, что подобное воззрение находится в противоречии с другими талмудическими данными, согласно которым употребление тетраграммы при богослужении продолжалось до самого разрушения второго храма<sup>8</sup>. Таким образом, мы имеем противоречивые данные, но на историю слеполенной тетраграммы предание проливает еще меньше света.

Употребление тетраграммы было применимо только в богослужбных целях. Ее изрекали священники при произношении некоего благословения и первосвященник в великий день очищения. Случаи произношения этого имени вне храма были также определены. Формальными предписаниями оно, конечно, не могло сразу быть вытеснено из народного сознания. Нужно полагать, что долгое время оно было известно не только интеллигенции или священническому сословию, но и народу. Хотя с течением времени для народного сознания оно все-таки стало величиной неизвестной. Когда и при каких обстоятельствах наступил этот важный момент в общей истории слеполенной тетраграммы, однозначно сказать сложно. Решающую роль здесь могло сыграть разрушение второго храма. До этого времени народ мог слышать «святое» и «страшное» имя по крайней мере за богослужением, но теперь, с разрушением храма и прекращением храмового богослужения, он оказался лишен такой возможности. Однако же нельзя полностью исключать возможности этого момента и до разрушения храма.

Есть свидетельства, что священники произносили тетраграмму при богослужении так тихо и неразборчиво, что слова едва были слышимы даже ближайшими богомольцами, не говоря уже о стоящих поодаль. Знание тетраграммы в среде иудейской священнической интеллигенции сохранялось дольше. До нашего времени дошли свидетельства, что представители раввинистической науки знали подлинное чтение тетраграммы в первые века по Р.Х. Однако уже вскоре и в самой книжной среде знание имени стало слабеть. Подлинное чтение тетраграммы стало сообщаться только надежным, в нравственном отношении достойным людям. Но и сам круг этих достойных избранников сужается, и передача им имени Божиего начинает ограничиваться различными дополнительными условиями. Вся же дальнейшая история тетраграммы у евреев до наших дней остается малоизвестной. Несомненно известно только то, что цепь подлинного знания тетраграммы в конце концов окончательно прервалась. Живое знание родного языка ослабло. Поэтому трудно допустить, чтобы за это время нашлось достаточно людей, способных самостоятельно возвыситься до открытия подлинной тетраграммы. Так что иудейство перестало уже совсем надеяться на возможность знать имя Божие и раскрытия этой тайны стало ждать от Мессии<sup>9</sup>.

Необходимо рассмотреть вопрос о внутренних причинах и предпосылках исследуемого явления. Все существующие мнения сводятся к двум основным концепциям. Первая усматривает главные причины в самой религиозной жизни иудеев, другая, напротив, во внешних чужеземных влияниях на эту жизнь. Обычно эти два воззрения противопоставляются одно другому как взаимоисключающие. Однако более целесообразно будет их объединить как взаимодополняющие. Прежде всего нужно обратить внимание, что послевоенная жизнь иудеев во многих отноше-

ях отличается от жизни до Вавилонского плена. Насколько раньше иудеи отличались удивительным равнодушием к своей религии, настолько теперь стали ценить ее. И чем больше они понимали всю неприглядность собственного равнодушия в прошлом, тем с большим рвением старались засвидетельствовать свою верность религии в настоящем. Последнее было прямо необходимо для их собственного национального существования, которое исторически было всецело связано с их религиозностью. Но, избавившись от одного недуга, послевоенное иудейство нажило другой. Препрежнее жизнерадостное настроение древних времен постепенно стало уходить на второй план, уступая место чувству трепетного благоговения, которое, в свою очередь, переродилось в суеверный мистический страх перед великим и страшным Богом. Соответственно истинное хождение пред Богом в духе сыновнего благоговения превратилось в рабско-наемническое служение, проникнутое мыслью «как бы не оскорбить святое Божественное величие». Горький опыт прошлого, завершившийся тяжелым, постыдным пленом с разрушением города и храма, не оставлял места для сомнения, что не могли остаться безнаказанными все подобного рода оскорбления Божественного величия. Естественно, поэтому надо было позаботиться о предупреждении даже самой возможности подобного рода оскорблений. Не менее важна и другая черта послевоенной религиозной жизни иудеев. Религиозная ревность, утрачивая понимание духовной глубины сущности религии, постепенно приобретает буквалистический, внешний характер, при котором любое религиозное явление воспринимается и оценивается преимущественно с формальной стороны. Из такого настроения послевоенного иудейства очевидно следствие возникновения обычая употребления неприносимой тетраграммы. Святость Божественного величия требовала внимания и к святому Божественному

имени, а чтобы сохранить святость чего-либо, необходимо изъять его из секуляризованного употребления и ограничить богослужebным. Это и было сделано с тетраграммой.

В истории после пленного иудейства особую роль играли Ассирия и Египет, поэтому необходимо допустить и их влияние. Здесь важно отметить то, что в последний период своей истории иудейство выходит из своего замкнутого существования и становится в непосредственное отношение к языческому миру. Очевидно, что между двумя сторонами не могло быть хороших отношений. Иудеи не могли питать добрых чувств к язычникам, как «нечистым», а сами они в свою очередь возбуждали к себе с их стороны отвращение и ненависть вследствие твердой верности своей вере и пренебрежительному отношению к язычеству. Даже в Вавилоне, где положение иудеев рассеяния было сравнительно сносно, они не могли полностью чувствовать себя в безопасности от гонений. В истории есть свидетельства о неоднократных кровавых раздорах евреев с туземным населением<sup>10</sup>. Гораздо больше известно об этом в отношении иудеев рассеяния в Египте. Сама египетская жизнь способствовала здесь обостренности отношений между иудеями и язычниками: «как отличавшаяся необыкновенной, сложившейся преимущественно под греческим влиянием разнузданностью, она, естественно, вызывала в иудеях то смешанное с отвращением презрение к язычеству, ярким выражением которого до сих пор служит иудейская раввинистическая литература апокрифов и апокалипсисов»<sup>11</sup>. Со своей стороны язычники не могли оставаться в долгу и на иудейское презрение отвечали ненавистью. Подтверждением этому являются грязные рассказы о происхождении, древней истории и религии иудеев, которые именно отсюда берут начало своего существования и, несмотря на всю свою нелепость, признавались истин-

ными даже у философов и историков Рима. Целый ряд писателей занимались составлением исторических пародий на события, изложенные в книгах Моисея. Обрезание, воздержание от свиного мяса, соблюдение субботы, пост служили постоянными объектами остроумия язычников. «Театр наполнялся смехом, когда еврейская религия подвергалась ядовитым насмешкам, несмотря на всю нелепость рассказывавшихся здесь историй и отсутствие остроумия в шутках»<sup>12</sup>. Подобные отношения между иудеями и язычниками были и в Палестине. В последние столетия дохристианской эры там находилось множество языческих поселений, к которым иудеи были настроены самым враждебным образом. Язычников, по иудейско-палестинскому воззрению, следовало избегать по мере возможности, за исключением случаев, необходимых для торговли. И, несмотря на это, как сами они, так и все им принадлежащее в глазах иудеев было «нечистым». Поэтому и становится понятно, что при постоянных столкновениях иудеев с язычниками иудей должен был хранить свою величайшую святыню — великое имя Божие от «нечистого» языческого слуха и языка. Кто не мог равнодушно входить в чисто житейское общение с язычниками, тем более тот не мог безбоязненно открывать перед ним свою святыню.

Кроме описанных обстоятельств, можно указать еще на третье, влияние которого также весьма вероятно. В религиозных воззрениях Ассирии и Египта, имевших важнейшее значение и влияние на судьбу после пленного иудейства, есть общая особенность, которую нельзя упускать из виду. В Ассирии и Египте среди прочих божественных имен были некие, наделенные особым ореолом благоговения. В Халдее таким именем было имя бога Ea, в котором, по мнению населения, была скрыта величайшая и непреодолимая сила. Это великое имя всегда составляет тайну Ea и его сына Silikmuli-khi, которому оно таинственным образом сообщалось от

отца. Из смертных людей его не знает никто, так как если бы кто знал, то одного упоминания было бы достаточно, чтобы произошла великая катастрофа. В Египте таким благоговением окружалось не одно имя, а несколько. Там эти имена не составляли такой безусловной тайны, как неведомое вавилонское Еа, но все же были тайной для толпы<sup>13</sup>. Рассматривая подобные языческие религиозные явления, приходим к мысли о возможности их некоторого влияния на образование соответствующего понятия и у иудеев. Подобного рода влияния возможны и при очевидном религиозном антагонизме двух сторон, так как речь идет не о простом перенимании иноземного обычая, а о бессознательном влиянии языческого мировоззрения на образование национального явления у евреев. Ярким примером такого своеобразного синкретизма в после пленной жизни иудейства явилась еврейская каббала.

Знание имени Яхве отождествлялось с поклонением истинному Богу, тогда как незнание его означало поклонение ложным богам. Израильский народ считал имя Божие святыней, вверенной ему, и клялся навсегда сохранить ему верность: *Ибо все народы ходят, каждый — во имя своего бога; а мы будем ходить во имя Господа Бога нашего во веки веков* (Мих. 4, 5). Хождением во имя Господа здесь названо не что иное, как вера в единого Бога — то, что коренным образом отличало религию богоизбранного народа от всех других верований Древнего мира. «Когда имени Яхве приписывается такая глубокая древность, то имеется в виду не внешняя звуковая оболочка имени, древность которой, конечно, не может простираться далее древности языка, ее создавшего, но самая идея живого Бога, в известный исторический момент нашедшая себе воплощение в тетраграмме. При таком воззрении идея Бога “Сущего” самым тесным образом связывается со всем ветхозаветным откровением и представляется отражающей на себе все судьбы этого откровения»<sup>14</sup>.

Божественное самооткровение в Исх. 3, 14 обусловлено конкретной исторической ситуацией — предстоящим освобождением израильтян от египетского рабства и образованием единого израильского народа, избранного Богом для осуществления Своих домостроительных планов. По этой причине значение откровения, полученного Моисеем на Хориве, определяется, с одной стороны, контекстом книги Исход, повествующей о событиях, связанных с бегством израильтян из Египта и заключением завета у горы Синай, а с другой стороны — более широким контекстом всей ветхозаветной истории (преимущественно истории Израиля после Исхода), являющейся отражением, образом спасительного Божественного действия на благо Своих избранных и в конечном счете всего человечества.

#### **Примечания и библиографические ссылки**

- <sup>1</sup> *Верховский С.* Об имени Божием // Православная мысль. Вып. VI. Париж, 1948. С. 39.
- <sup>2</sup> *Ла Сор У. С. С., Хаббард Д. А., Буш Ф. У.* Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. Пер. с англ. Одесса, 1998. С. 126.
- <sup>3</sup> *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1998. С. 23.
- <sup>4</sup> *Свт. Иоанн Златоуст.* Беседы на книгу Бытия 14, 5 / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 4. СПб., 1898. С. 115.
- <sup>5</sup> *Неофит (Осипов), архим.* Мысли об Имени // Начала № 1–4, 1998. С. 51–58.
- <sup>6</sup> *Соколов Н., прот.* Ветхий Завет. Курс лекций. Ч. 1. М., 2002. С. 63.
- <sup>7</sup> *Хрисанф, еп.* Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях. Астрахань, 1875. С. 18.
- <sup>8</sup> *Dr. Ludwig Blau.* Das altjüdische Zauberwesen. Budapest, 1898. S. 129.
- <sup>9</sup> *Рыбинский В. П.* Исторический очерк лжемессиянских движений в иудействе // ТКДА, 1901, IX. С. 112–123.
- <sup>10</sup> *Edersheim A.* The Life and Times of Jesus the Messiah. Vol. 1, London, 1884 / В пер. Фивейского М., свящ. Т. 1. М., 1898. С. 6.

<sup>11</sup> Там же. С. 10.

<sup>12</sup> Там же. С. 82.

<sup>13</sup> *Тайлор*. Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868. С.190–194.

<sup>14</sup> *Феофан (Быстров), архим.* Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя יהוה. СПб., 1906. С. 166–167.



## РАЗДЕЛ II БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО

## ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ТАИНСТВЕ КРЕЩЕНИЯ\*

*Крещение не просто отпускает нам грехи,  
не просто очищает нас от беззаконий,  
но так, как бы мы вновь родились:  
ибо оно вновь творит нас и образует.*  
Свт. Иоанн Златоуст<sup>1</sup>

### I

В традиции богословия XIX и начала XX в. невидимое действие благодати Божией в Таинстве Крещения рассматривалось тройко:

- 1) как избавление от греха прародительского или оправдание от первородного греха и всех личных грехов;
- 2) как новое рождение или воссоздание человека;
- 3) как присоединение к Церкви или введение в Церковь<sup>2</sup>.

Митрополит Макарий (Булгаков) говорит еще о «спасении от вечных наказаний»<sup>3</sup>, но это представляется явным заимствованием из римско-католического богословия.

Присоединение крещеного человека к Церкви истина очевидная, не требующая пространных объяснений, тем более что Сам Господь в Евангелии дает нам прекрасный образ «виноградной лозы и ветви»<sup>4</sup>.

\* Доклад прочитан на научно-практическом семинаре «Богословие и церковно-практические аспекты Таинств Крещения и Миропомазания» 27 февраля 2007 г., Нижний Новгород.

Что же касается таких даров благодати, как прощение первородного греха и воссоздание природы человека, то здесь требуются пояснения ввиду целого ряда вопросов, которые возникают при уяснении этих важных вероучительных истин. Помня слова святителя Иоанна Златоуста, что «изъяснить способ этого дивного рождения через крещение не может ни один из... (ангелов)»<sup>5</sup>, в настоящем докладе мы ставим цель рассмотреть, насколько это возможно, как происходит возрождение природы человека в Таинстве Крещения. Мы постараемся ответить на вопрос, корректно ли говорить о возрождении природы человека, если и после принятия этого таинства в крещеном еще остается способность грешить, а тело не получает нетления.

### II

Учение о возрождении природы человека в Таинстве Крещения заимствуется у апостола Павла, который в своем послании к Ефесянам говорит о христианах: *мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела...* (Еф. 2, 10). Протоиерей Н. Малиновский пишет: «Действие благодати крещения изображается еще в Писании как совершенное обновление, воссоздание или возрождение природы падшего человека, как воскресение из мертвых, а оправданный и освященный называется *новым человеком, созданным по Богу в правде и в преподобии истины* (Еф. 4, 24)»<sup>6</sup>.

Безусловно, основание этого учения находим в словах, обращенных Иисусом Христом к Никодиму: *Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3, 5, 6). Объясняя этот евангельский текст, святитель Иоанн Златоуст как бы от лица Спасителя говорит: «Я ввожу в мир иное рождение; Я хочу, чтобы люди рождались иным образом; Я пришел с необычайным способом создания»<sup>7</sup>. Значит, по точному

смыслу слов Христа Спасителя, в человеке появляется (рождается) то, чего до крещения в нем не было.

Еще во II в. священномученик Ириней Лионский говорил о крещеном человеке как о принявшем Дух: «Когда же Дух сей, соединенный с душою, соединяется с созданием, то человек делается, по причине изливания Духа, духовным и совершенным, и это есть (человек), сотворенный по образу и подобию Божию. Если же не будет в душе Духа, таковой по истине есть (человек) душевный и оставшись плотским будет несовершенный»<sup>8</sup>. Крещеный — это рожденный от Святого Духа, в душе крещеного присутствует «часть Его Духа»<sup>9</sup>, и этот «залог, живя в нас, делает нас духовными, и смертное поглощает безсмертием»<sup>10</sup> — таковы слова святителя. Истолковывая 45-й стих 15-й главы Первого послания к Коринфянам: *первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий*, святитель Иоанн Златоуст говорит: «Различие между тем и другим велико. Душа не сообщает жизни другому существу; а Дух не только живет сам по себе, но сообщает жизнь и другим существам. Так апостолы и мертвых воскрешали»<sup>11</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин тоже говорит о сообщении человеку Духа: «Через крещение мы получаем начатки Святого Духа, и новое рождение (пакибытие) делается для нас началом другой жизни, и печатью, и охраною, и просвещением»<sup>12</sup>.

Подобным образом учит и преподобный Симеон Новый Богослов. Он говорит, что в крещении силой Святого Духа происходит воссоздание человека в том смысле, что ему возвращается дух, который душа человека потеряла, отпав от Бога: «Ибо как смерть тела есть отделение от него души, так смерть души есть отдаление от ней Святого Духа, Которым осеняему быть человеку благоволил создавший его Бог»<sup>13</sup>. В крещении, таким образом, человек получает вновь благобытие. Поэтому после крещения все труды по стяжанию добродетелей, как говорит преподобный, «должны быть подъем-

лемы, не для того, чтоб придти в благобытие, но для того, чтоб сохранить благобытие, какое приняли мы прежде через святое крещение, так как сокровище сие трудно-хранительно»<sup>14</sup>.

Подчеркивая важность происходящего изменения с человеком в Таинстве Крещения, преподобный Симеон писал: «Счастливы те, которые, уверовав во Христа, умерли тотчас, как окрещены; потому что умерли облекшись во Христа и пошли в другую жизнь, нося оное царское одеяние Божества Христова...»<sup>15</sup>, а святитель Иоанн Златоуст говорит: «Если случится, чего не дай Бог, что постигнет нас нечаянная смерть, и мы отойдем отсюда без просвещения, то, хотя бы мы имели здесь тысячи благ, нас ожидает не что другое, как геенна»<sup>16</sup>.

Подвести итог вышеприведенным высказываниям Святых Отцов можно словами святителя Феофана Затворника, который писал: «В Таинстве Крещения благодатью Святого Духа восстанавливается сила духа и возвращается ему господство над душой, а через душу над телом»<sup>17</sup>.

### III

Учитывая, что многие отцы делают акцент на этом рождении духа в крещении и говорят о его господстве в человеке, можно предложить для понимания происходящего в крещении возрождения природы человека учение об иерархии бытия человеческой природы.

Библейское Откровение представляет человека существом иерархически устроенным. В нем есть разные уровни бытия. Согласно апостолу Павлу<sup>18</sup>, высший — духовный, средний — душевный и низший — телесный. Между ними существует различие, при этом в человеке низшее должно подчиняться высшему, тело — душе, душа — руководиться духом. Дух должен управлять и душой, и телом, как это и было до грехопадения в наших прародителях. (Оговоримся, что под духом понимаем высшую способность души, или, выражаясь



словами свт. Феофана Затворника, «высшую часть души, обращенную к Богу»<sup>19</sup>.)

В грехопадении человек потерял дух, а лишившись его господства, душа вступила в противоборство с плотью. Такое состояние человека именуется помрачением или искажением образа Божия. Человек стал духовно мертв и в этом смысле стал чадом гнева Божия по естеству, о чем и говорит апостол Павел<sup>20</sup>. И хотя в этом состоянии природы у человека осталось стремление к Богу, никто из праведников Ветхого Завета не мог вернуть себе природное благобытие.

Только в Таинстве Крещения происходит рождение духа, или сообщение «начатка Духа»<sup>21</sup> душе человека. Это воссияние духа в душе можно назвать и «семенем Бога», по слову апостола и евангелиста Иоанна Богослова (1 Ин. 3, 9). Надо заметить, что поскольку это духовное рождение есть до конца непостижимая тайна, то невозможно найти точного, единственного термина для описания этой реальности. Мы можем сказать словами преподобного Симеона, что в Таинстве Крещения человеку возвращается благобытие, т. е. восстанавливается иерархия бытия, он снова, по сути, становится духовен. Именно в этом смысле можно говорить о воссоздании природы человека. В человеке появляется дух, который господствует в душе и над телом. Это восстановление иерархии бытия природы человека, наряду с очищающим от грехов действием благодати Божией (о чем мы не говорили в докладе), и есть действительное воссоздание человека, восстановление в нем образа Божия.

#### IV

Такое понимание возрождения человека оставляет место объяснению возможности согрешать после крещения и телесной смерти.

Духовное рождение, происходящее в Таинстве Крещения, возвращая человеку благобытие, не лишает его личной свободы, подобно тому как и физическое рождение вместе с даром бытия сообщает дар личной свободы. Ссылаясь на святителя Григория Паламу, который говорит о восстановлении ипостаси человека в крещении<sup>22</sup>, можно утверждать, что крещение восстанавливает этот дар. Апостол Иоанн Богослов свидетельствует о таком состоянии человека, что рожденный от Бога не может грешить<sup>23</sup>.

Поскольку грех коренится не в природе, но в произволении, то понятно, что воля крещеного человека может склоняться к греху, но не в силу «закона греха», действующего в человеке невозрожденном. Заметим, что и святитель Иоанн Златоуст<sup>24</sup> и святитель Феофан Затворник<sup>25</sup> слова апостола Павла о «законе греха, действующего в членах плоти»<sup>26</sup> относят к состоянию падшего невозрожденного человека.

Крещеный может согрешать вследствие неопытности, неискренности либо от несовершенства воли или нападения падших духов. Слова апостола Иоанна Богослова: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя* (1 Ин. 1, 8) — надо понимать не как представление о неодолимости греха, а как учение о необходимости очищающей грех благодати Божией.

Святитель Иоанн Златоуст говорит: «В том состоянии, в каком мы были прежде, т. е. в состоянии ветхого человека, мы были мертвы; теперь же сделались тем, чем не были... Тем творением мы призваны к жизни, этим же соделаны способными к жизни доброй»<sup>27</sup>. Таким образом, в крещении дух освобождает волю от рабства греху. Святитель Феофан замечает: «В крещении освобождается дух от греха, но страсти еще живут в душе и теле»<sup>28</sup>, вследствие чего диавол искушает человека, и христианин, как воин, получает раны на поле битвы с «духами злобы поднебесными»<sup>29</sup>.

Надо понимать, что в силу свободы человек и после крещения сохраняет способность сознательного противления

истине. Поскольку крещение как духовное рождение оставляет, по слову святителя Кирилла Иерусалимского, «неизгладимую печать»<sup>30</sup>, то возникает отдельный вопрос: как может, например, сохраняться эта печать, этот «начаток Духа» в крещеном богоотступнике? В Писании мы находим только указание на то, что осуждение таковых будет гораздо более суровым, нежели тех, кто не получал начаток Духа<sup>31</sup>. На это возможно ответить следующее. Поскольку дар крещения — это дар спасающей любви Божией, то он и пребывает в любом грешнике как проявление попечения Бога о человеке, как свидетельство, что Бог хочет всякому спасения и ожидает покаяния от любого отступника.

## V

Для того чтобы понять, каким образом телесная смерть не нарушает представления о возрождении природы человека в Таинстве Крещения, обратимся к следующей весьма важной мысли протоиерея Александра Шмемана: «Современный человек, даже если он христианин, рассматривает смерть как явление полностью биологическое; он не слышит христианского Благовестия о разрушении и уничтожении смерти... не понимает, что то, к чему он стал слеп и глух, является фундаментальным христианским видением смерти... Ибо в христианском понимании смерть есть прежде всего духовная реальность»<sup>32</sup>. Действительно, вот причина того, почему нам трудно понять, как возрожденный может умереть.

Апостол Павел учит о совоскресении человека со Христом (Кол. 2, 11–13). Святитель Иоанн Златоуст говорит, что смерть духовная «уже упразднена в каждом крещеном»<sup>33</sup>. Происходящее в крещении можно назвать воскресением прежде Воскресения. Ибо христианин получает Дух как результат победы Христа над смертью. Душа уже получает залог нетления, и воскресение души можно созерцать еще в этом

смертном теле, как об этом говорит преподобный Григорий Синаит<sup>34</sup>. Смерть телесная остается по домостроительству, а это значит, действует в нас не в силу первородного греха, а в силу не отмененного определения Божия, данного Адаму за преслушание заповеди: *ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3, 19). Поэтому преподобный Симеон говорит, что «после, по воскресении, и тело воспримет нетление, которое душе Бог даровал теперь, оживотворив ее в настоящей жизни»<sup>35</sup>.

## VI

В заключение приведем слова преподобного Иоанна Дамаскина о Таинстве Крещения: «Посему Он дал нам, как я говорил, второе рождение, чтобы как, родившись от Адама, мы уподобились ему, унаследовав проклятие и *тление*, так и, родившись от Него, мы уподобились Ему и унаследовали нетление, и благословение, и славу Его»<sup>36</sup>. Замечательная мысль. Действительно, учение о возрождении природы человека в Таинстве Крещения, или о восстановлении образа Божия, является основанием для духовной жизни человека, которая есть не что иное, как путь богоуподобления. Как в результате повреждения образа Божия в грехопадении человек утратил возможность богоуподобления, так в результате восстановления образа Божия в Таинстве Крещения человеку возвращается способность к богоуподоблению. Только возрожденный в Таинстве Крещения человек получает возможность «изобразить в себе Христа»<sup>37</sup>, сделаться подобным Ему.

**Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> Свт. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1898. Т. 2. Кн. 1. С. 255–266.

<sup>2</sup> См.: курсы догматического богословия архиеп. Филарета (Гумилевского), архиеп. Антония (Амфитеатрова), митр. Макария (Булгакова), еп. Сильвестра (Малеванского), прот. Н. Малиновского.

<sup>3</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. М., 1993. Т. 2. С. 253.

<sup>4</sup> Ин. 15, 1–6.

<sup>5</sup> *Свт. Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1993. Т. 1. С. 164.

<sup>6</sup> *Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М., 2003. С. 149.

<sup>7</sup> *Свт. Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1993. Т. 1. С. 162.

<sup>8</sup> *Св. Иринеи Лионский.* Творения. М., 1996. С. 456.

<sup>9</sup> Там же. С. 459.

<sup>10</sup> Там же. С. 459.

<sup>11</sup> *Свт. Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1993. Т. 1. С. 163.

<sup>12</sup> *Прп. Иоанн Дамаскин.* Творения. М., 2002. С. 294.

<sup>13</sup> *Прп. Симеон Новый Богослов.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 23.

<sup>14</sup> Там же. С. 30.

<sup>15</sup> Там же. С. 48.

<sup>16</sup> *Свт. Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 1993. Т. 1. С. 166.

<sup>17</sup> *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. Магистерская диссертация. Ч. II и III. Загорск, ТСЛ, 1989. С. 178.

<sup>18</sup> 1 Кор. 15, 45–49.

<sup>19</sup> Цит. по: *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. Магистерская диссертация. Ч. II и III. Загорск, ТСЛ, 1989. С. 10–12.

<sup>20</sup> Еф. 2, 3.

<sup>21</sup> Рим. 8, 23.

<sup>22</sup> «...каждого же из нас верующих не только естество, но и ипостась Он новосоделал и даровал нам отпущение наших грехов: путем божественного крещения, путем соблюдения Его заповедей, путем покаяния, которое Он даровал споткнувшимся, и путем Причащения Его Тела и Крови». *Свт. Григорий Палама.* Беседы (омилии). М., 1993. С. 208.

<sup>23</sup> 1 Ин. 3, 9.

<sup>24</sup> *Свт. Иоанн Златоуст.* Творения. М., 1996. Т. 9. Кн. 2. С. 636–643.

<sup>25</sup> Жизнь и труды святого апостола Павла. Толкование апостольских посланий святителем Феофаном Затворником. М., 2002. С. 401–403.

<sup>26</sup> Рим. 7, 23.

<sup>27</sup> *Свт. Иоанн Златоуст.* Творения. М., 1996. Т. 11. Кн. 1. С. 37.

<sup>28</sup> *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. Магистерская диссертация. Ч. II и III. Загорск, ТСЛ, 1989. С. 271.

<sup>29</sup> Еф. 6, 12.

<sup>30</sup> Цит. по: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. С. 222.

<sup>31</sup> 2 Пет. 2, 20.

<sup>32</sup> *Шмеман А., прот.* Водю и Духом о таинстве крещения. М., 1993. С. 76–77.

<sup>33</sup> *Свт. Иоанн Златоуст.* Творения. Т. 10. Кн. 1. М., 2004. С. 408.

<sup>34</sup> *Свт. Каллист, архиеп.* Константинопольский. Житие преподобного Григория Синаита. ТСЛ, 2005. С. 26.

<sup>35</sup> *Прп. Симеон Новый Богослов.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 48.

<sup>36</sup> *Прп. Иоанн Дамаскин.* Творения. М., 2002. С. 301.

<sup>37</sup> Гал. 4, 19.

**Иеромонах ВАРФОЛОМЕЙ (ДЕНИСОВ),  
кандидат богословия**

## **ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ЮРИДИЧЕСКОГО И СВЯТООТЕЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ИСКУПЛЕНИЯ\***

Дело спасения человека — это центральная тема в христианском богословии. Ее важность и значимость определяются отнюдь не отвлеченной философией, а конкретным путем опытного Богопознания и Богоуподобления. Этот внутренний мистический путь не остается сокрытым, а отражается в словесных формулировках, запечатленных как в вероучительных, так и в нравоучительных книгах Православной Церкви. И именно они служат ориентирами для тех, кто стремится к христианскому совершенствованию. Церковь всегда отстаивала чистоту вероучения, поскольку от его истинности зависит не что иное, как направление духовных сил человека, ведущих к спасению его души.

Одно из центральных мест в догматической системе христианского богословия занимает сакраментология, но ее рассмотрение вне контекста всей церковной догматики представляется невозможным. Нельзя говорить только о Таинстве Крещения, при этом не затронув учения о первородном грехе, Крестной Жертве Спасителя и Божественной благодати. Пришествие в мир Спасителя, Его рождение, земная жизнь, учение, крестная смерть и Воскресение есть средоточие хрис-

тианской сотериологии. Поэтому, исходя из того, как понимается цель спасительной миссии Христа, можно рассматривать и осмысливать вытекающие из этого остальные аспекты христианского вероучения, и в частности Таинство Крещения.

Необходимо сразу отметить, что единства в осмыслении Жертвы Христовой в христианском богословии нет. При рассмотрении конфессиональных догматических систем мы найдем значительную разницу во взглядах на смысл искупления у православных, католиков и протестантов. Эти расхождения заключаются не в каких-то мелких деталях, а проходят по основам вероучения, касающегося самого сокровенного в межличностных отношениях человека и Бога. Архиепископ Сергей Страгородский писал: «Крайности на Западе не случайны, они — естественный вывод из ложного основного начала. Необходимо, следовательно, прежде всего отвергнуть это основное начало (правовое непонимание) и потом уже, независимо от него, приступить к изучению истины»<sup>1</sup>. Таким образом, по мнению будущего патриарха, именно юридический подход при осмыслении христианских вероучительных истин в западном богословии и явился одной из причин догматического расхождения.

Появление правового характера взаимоотношений человека с Богом в западном богословии большинство исследователей связывают с изначальным восприятием римского права как основы идеального образа регулирования сосуществования людей. С распространением христианства на Западе человек, воспитанный в правовом государстве, в силу сформировавшегося менталитета воспринимает Евангельскую весть через призму правовых отношений. Архиепископ Сергей замечает: «Религия не составила исключения, — она была тоже одним из применений права. Становясь христианином, римлянин и христианство старался понять именно с этой стороны, — он и в нем искал прежде всего состоятельности правовой»<sup>2</sup>.

\* Доклад прочитан на научно-практическом семинаре «Богословие и церковно-практические аспекты Таинств Крещения и Миропомазания» 27 февраля 2007 г., Нижний Новгород.

В то же время необходимо отметить, что юридические образы и символы применяются для истолкования Жертвы Христовой не только в трудах западных отцов. Они существуют и в Священном Писании, и в творениях отцов Востока. Поэтому нельзя однозначно отрицательно относиться к ним и совершенно исключать их из употребления. Да, развитие западной богословской мысли во многом зависело от того наследия, которое было воспринято от Римской империи, но не только это является причиной юридического истолкования смысла искупления. Здесь нельзя не упомянуть и фактор психологический: правовое взаимоотношение и вытекающие из него образы и символы более доступны и понятны человеческому сознанию, пораженному грехом и борющемуся за автономное существование. Пусть даже они не затрагивают самих глубин человеческого сердца, но в то же время они могут послужить первой ступенью к восприятию Евангельского Откровения. Но это не значит, что они, как пишет В. Н. Лосский, «должны застыть в нашем сознании»<sup>3</sup>. Архиепископ Сергей (Страгородский) замечает: «Несмотря, однако, на все эти многочисленные следы правового жизнепонимания в Священном Писании и творениях Отцов Церкви, признать это жизнепонимание отеческим или библейским жизнепониманием нельзя или можно в том лишь случае, если мы будем пользоваться Священным Писанием или Преданием только как сборником бессвязных изречений, а не как единым словом Божиим, не как выражением единого цельного мировоззрения»<sup>4</sup>.

Таким образом, на Востоке используются образы и символы, но не выстраивается цельная правовая система взаимоотношений с Богом, на Западе юридический подход перерастает в отлаженную систему, запечатленную в догматическом сознании и закреплённую соборными определениями. Следовательно, сопоставляя святоотеческий и юридический взгляд на Таинство Крещения, необходимо сравнивать сис-

темы, а не отдельные высказывания, не отражающие целостного взгляда на проблему. Поэтому, прежде чем подойти непосредственно к учению о Таинстве Крещения, рассмотрим, в чем принципиальные различия в таких ключевых богословских понятиях, как первородный грех, Крестная Жертва и взаимоотношение благодати и свободной воли человека.

**1. Первородный грех.** В юридическом представлении личный грех, совершенный прародителями в раю, нанес оскорбление Божественному правосудию. Это навлекло справедливую кару: Бог отнимает данную при сотворении человека «благодать праведности», которая содержала первых людей в состоянии чистоты. Адам и Ева, а с ними и все потомки по причине отнятой благодати все больше и больше погружаются в пучину беззакония, болеют, страдают и умирают. Кроме того, весь род человеческий находится в состоянии виновности перед Богом, которая и определяет отношение Его к грешному человечеству как вражду, наказание и противодействие.

Впервые подобные размышления изложил западный богослов Ансельм Кентерберийский (1033–1109). Система Ансельма имела самое широкое распространение в католическом богословии. Следует все же заметить, что современное католическое богословие, особенно после II Ватиканского собора, во многом смягчило откровенно юридический подход в вопросе Искупления. Более того, некоторые богословы выступили с открытой критикой системы Ансельма. Так, например, кардинал Йозеф Ратцингер (в настоящем Папа Бенедикт XVI) пишет: «Общепринятый взгляд (на Искупительную Жертву. — *Авт.*) находится под сильным воздействием весьма огрубленных представлений богословия искупления Ансельма Кентерберийского... как ни распространён этот образ, он тем не менее ложен»<sup>5</sup>.

Однако, несмотря на высказывание столь авторитетного лица католической церкви, следует признать, что правовое

мировоззрение настолько укоренилось в западном вероучении, что освободиться от него, ограничиваясь отдельными фразами и не предпринимая более кардинальных решений, практически невозможно.

Каков же православный взгляд на природу первородного греха? Протопресвитер Михаил Помазанский пишет: «Первородный грех понимается православным богословием как вошедшая в человечество греховная склонность, ставшая его духовной болезнью»<sup>6</sup>. В православном святоотеческом богословии грех рассматривается не только как преступление против Божественного правосудия, но и как внутреннее изменение в природе самого человека, вызванное не действием оскорбленного Бога, а следствием неправильного употребления своей свободной воли.

Итак, если на Западе первородный грех имеет своей причиной Божественное оскорбленное сознание, которое и определяет действие Бога в отношении человека как вражду и наказание, то на Востоке причиной падшего состояния является сам человек, который своей свободной волей разорвал отношение с Всеблагим Богом и стал неспособным к духовному совершенствованию.

2. Крест как спасительная жертва. Согласно сотериологической концепции Ансельма, любые человеческие действия, направленные на примирение с Богом, неспособны удовлетворить Божественному правосудию Отца. Искупительная жертва должна соответствовать рангу оскорбленной стороны. Поэтому Вторая Ипостась — Бог Слово — воплощается и, будучи чистым и непорочным Агнцем, приносит Себя в жертву на Кресте за весь мир. С момента Искупительной смерти Христа человечеству возвращается милость Божия, а через крещение люди получают отнятую некогда «благодать праведности».

В восточном святоотеческом богословии раскрывается не только внешняя, но и внутренняя сторона тайны Искупления. Бог Слово воспринимает в Свою Ипостась человеческую

природу во всей ее полноте, кроме греха. Спасительным для человека рассматривается само соединение двух природ в Единой Ипостаси, их взаимообщение и обожение человеческого естества. Святитель Григорий Богослов так раскрывает смысл Крестной Жертвы: «Не очевидно ли, что Отец принимает эту Жертву не потому, что Он ее требует или как-то в ней нуждается, но по Домостроительству нужно было, чтобы человек освятился человечеством Бога»<sup>7</sup>.

Таким образом, Жертва Христова в западном богословии имеет цель внешне-оправдательную, а в восточном — онтологически очистительную.

Теперь мы подошли к вопросу, каким образом человек приобщается к следствиям Искупительного подвига Христа. И Восток и Запад дают единодушный ответ — через таинство крещения. Но при более глубоком изучении подхода к самому таинству мы обнаруживаем серьезные расхождения, причина которых все та же — правовое жизнепонимание.

## Крещение в католицизме

Человек, уверовавший во Христа, вступает в стадию приготовления к оправданию в таинстве крещения. Уже в этот период он может совершать духовные подвиги, которые впоследствии будут засчитаны ему как заслуги. Затем следует и само оправдание. Протоиерей Николай Малиновский пишет: «За приготовлением следует само оправдание в таинстве крещения, или в так называемом влитии благодати (*infusio gratiae*). Бог вливает в человека Свой сверхъестественный дар (*supernaturale donum*), или Свою благодать, которая освящает и обновляет его природу, через то освобождает его от всех его грехов — первородного и личных, а вместе с тем и от всех наказаний — временных и вечных»<sup>8</sup>.

Таким образом, человеку в крещении, в силу искупительных заслуг Христа, возвращается утраченная в раю прародителями

«благодать праведности». Это благодать, даже не приумноженная человеческими заслугами, «достаточная для получения права на загробное блаженство»<sup>9</sup>.

Еще одна характерная черта католической сакраментологии раскрывается в учении о действии Божественной благодати в таинстве независимо от воли и чистоты намерений того, над кем оно совершается, важно лишь правильное его совершение. Католический богослов Бенедетто Теста пишет: «Действенность таинства не зависит ни от веры и святости того, кто совершает священнодействие, и того, над кем оно совершается, ни от их неверия и греховности»<sup>10</sup>. Католический принцип *ex opere operato* практически исключает важность и значимость волеизъявления самого человека, а следовательно, и его свободы.

Получив оправдание через «влитие благодати», новый член Церкви может перейти к оправданию второму, которое заключается в приумножении добрых дел, и тем самым увеличивать свою святость.

Таким образом, согласно католическому учению, в крещении человек получает праведность Христову, не участвуя в ее стяжании. Вся же последующая жизнь человека сводится не к изменению своего внутреннего состояния, а к стремлению получить или заслужить лучшую участь через совершение добрых дел.

### Крещение в протестантизме

В протестантском богословии юридическая теория спасения достигла своего высшего развития. Человек настолько поврежден, что сделался неспособным «к деятельному и совместимому с благодатью участию в своем обращении и возрождении. Поэтому Сам Бог начинает и производит его обращение, воля же человека при обращении находится в чисто пассивном состоянии»<sup>11</sup>.

Благодать пробуждает веру, которая и оправдывает человека. Причем благодать не учитывает свободное волеизъявление и даже может принудить к вере противящихся ей и не желающих принимать Христа как своего Спасителя. В протестантском обращении на первое место ставится вера во Христа, в то, что Он вполне удовлетворил Правде Божией. Эта вера делает человека праведным в очах Божиих независимо от его греховности и страстности. Само же крещение как священнодействие играет второстепенную роль, сравнимую с красивой обрядовой декорацией. Лютер учил: «Не само таинство оправдывает, а вера в него... так, крещение не оправдывает человека и никому не приносит пользы; пользу приносит вера в обетование Божие, а к ней уже прибавляется крещение»<sup>12</sup>.

Протестантское оправдание, по мысли архиепископа Сергия (Страгородского), является лишь переменной в «сознании Бога», а не внутренним перерождением человека. Схема «предопределение — воздействие непреодолимой благодати — пробуждение веры — оправдание верой — крещение как обрядовое действие» является классической для протестантизма и отражает крайность юридической сотериологии.

### Таинство Крещения в Православии

Как уже говорилось выше, несмотря на то что в святоотеческих трудах мы можем встретить образы и символы юридические, тем не менее при рассмотрении цельной системы святые отцы раскрывают совершенно иной подход к Таинству Крещения, нежели мы видим в западном богословии.

Православие, указывая на величие и силу Божественной благодати, освящающей человека, с особым благоговением относится к проявлению свободной воли человека. Подобно тому как отцы Вселенских Соборов защищали полноту человеческого естества во Христе, включая и наличие человеческой воли, поскольку, по словам святителя Григория



Богослова, «что не воспринятое — не уврачевано»<sup>13</sup>, и в личном спасении человека невозможно исключать его волеизъявление. Взаимодействие благодати и свободной воли человека является для нас тайной. Принцип соработничества (синергии) является основополагающим в христианском учении о спасении, в котором неприемлемы мнения по этому вопросу ни блаженного Августина, ни Пелагия.

Согласие Божественной благодати и человеческой воли начинается с момента обращения. Христос говорит: *Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец* (Ин. 6, 44). Это действие благодати в православном богословии называется предваряющей. Но, в отличие от протестантского учения о принудительном действии благодати, святые отцы говорят о том, что решение принять или не принять евангельское благовестие остается за самим человеком.

Вслед за обращением человек, даже и уверовав, не является возрожденным и святым. Возрождение и восстановление человеческого естества совершается Божественной благодатью, но опять же при согласии человеческой воли. О всемогущем действии Божественной благодати святитель Иоанн Златоуст говорит, «что в Крещении погребены наши грехи, это есть Христов дар»<sup>14</sup>. В то же время святые отцы подчеркивают необходимость и нашей свободной воли. Святитель Феофан Затворник пишет: «В умертви греху через Крещение ничего не бывает механически, а все совершается с участием нравственно-свободных решимостей самого человека»<sup>15</sup>. То, что происходит в святой купели, святитель описывает так: «Когда затем... погружается он в купель, тогда благодать Божия, низшедши внутрь, закрепляет силы расположения и решения воли и дает им силу живую и действительную»<sup>16</sup>.

Жизнь человека после крещения, согласно учению святых отцов, опять же есть содействие воли и благодати, результатом которого является достижение чистоты и святости, а не внешнего оправдания и заслуг. Как справедливо за-

мечает архиепископ Сергей: «Протестант не объяснит нам, почему и зачем он живет после крещения. Католик может, правда, сказать, что он желает увеличить свой венец, хочет к получению Христовой праведности прибавить своей»<sup>17</sup>. По словам Иоанна Златоуста, «чтобы после крещения пребывать мертвыми для греха, это должно быть делом собственного рачения; хотя и в сем подвиге, как увидим, всего более помогает нам Бог»<sup>18</sup>. Прекрасный образ новокрещеного человека приводит святитель Григорий Нисский: «Принявший баню пакибытия подобен молодому воину, только что внесенному в воинские списки, но еще ничего не выказавшему воинственного или мужественного»<sup>19</sup>.

В отличие от правового богословия, Православие говорит о Таинстве Крещения как о начале освящения человека. Получив дар Божественной благодати и привившись ко Христу, как к виноградной лозе (Ин. 15, 5), человек, употребляя собственные усилия, укрепляемые благодатью, встает на путь стяжания Святого Духа. Сам Христос говорит: *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12). Поэтому в деле спасения человека недостаточно только оправдывающей благодати, но важны и собственные усилия, определяемые православным богословием как аскетическое делание.

Подводя итог сравнительному анализу святоотеческого и юридического взгляда на Таинство Крещения, необходимо сказать, что правовое самосознание исказило христианскую сотериологию. Юридический подход в учении о спасении обесценивает человеческую личность как образ Божий, лишая его свободы в выборе самоопределения. Западное христианство, признав самодостаточность для спасения человека благодати, данной в крещении, либо совершенно отвергло собственные усилия в деле достижения Царствия Небесного, либо возвело их на уровень внешних по отношению к сердцу заслуг. Главное же, что правовое богословие лишает человека

возможности ответить всем своим сердцем на призыв Любящего Бога и положить на жертвенник любви все свои помышления, чувства и дела.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 55.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Цит. по: *Давыденков Олег, свящ.* Догматическое богословие. М., 2005. С. 278.

<sup>4</sup> *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 66.

<sup>5</sup> *Ратцингер Йозеф.* Введение в христианство. М., 2000. С. 233.

<sup>6</sup> *Помазанский Михаил, протопресв.* Православное догматическое богословие. Рига, 1993. С. 104.

<sup>7</sup> Цит. по: *Давыденков Олег, свящ.* Догматическое богословие. М., 2005. С. 279.

<sup>8</sup> *Малиновский Николай, протопресв.* Очерки православного догматического богословия. М., 2003. С. 28.

<sup>9</sup> Там же. С. 28.

<sup>10</sup> *Теста Бенедетто.* О таинствах Церкви. М., 2000. С. 73.

<sup>11</sup> *Малиновский Николай, протопресв.* Очерки православного догматического богословия. М., 2003. С. 33–34.

<sup>12</sup> Цит. по: *Теста Бенедетто.* О таинствах Церкви. М., 2000. С. 33.

<sup>13</sup> Цит. по: *Давыденков Олег, свящ.* Догматическое богословие. М., 2005. С. 245.

<sup>14</sup> Цит. по: *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 185.

<sup>15</sup> Цит. по: *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 184.

<sup>16</sup> Цит. по: *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 185.

<sup>17</sup> *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 210.

<sup>18</sup> Цит. по: *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 185.

<sup>19</sup> Цит. по: *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Казань, 1898. С. 211.



## РАЗДЕЛ III ЛИТУРГИКА

Диакон Максим ПЛЯКИН,  
III курс СЗО

## ИСКАЖЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ В НЕКАНОНИЧЕСКИХ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТАХ НА ПРИМЕРЕ ПОЧИТАНИЯ СВЯТЫХ ЦАРСТВЕННЫХ СТРАСТОТЕРПЦЕВ

В этом году исполнилось 90 лет с того дня, как в подвале дома Ипатьева в Екатеринбурге прозвучали выстрелы, оборвавшие земную жизнь последнего императора Всероссийского Николая II и членов его семьи. Получив четыре дня спустя известие о екатеринбургской трагедии, патриарх-новомученик Тихон с церковного амвона призвал русских людей осудить это злодеяние и принести за него покаяние: «На днях совершилось ужасное дело: расстрелян бывший Государь Император Николай Александрович... и высшее наше правительство — Исполнительный комитет — одобрил это и признал законным. Но наша христианская совесть, руководясь Словом Божиим, не может согласиться с этим. Мы должны, повинувшись учению Слова Божия, осудить это дело, иначе кровь расстрелянного падет и на нас, а не только на тех, кто совершил его...»<sup>1</sup>.

Но и 75 лет спустя преемник святого Тихона, Святейший Патриарх Алексий II, с горечью свидетельствовал, что «грех царубийства, происшедшего при равнодушии граждан России, народом нашим не раскаян». Не раскаян прежде всего потому, что русский народ (как в Отечестве, так и в рассеянии сущий) так и не смог осознать, что «благие цели должны достигаться достойными средствами. Созидая и обновляя жизнь народа, нельзя идти по пути беззакония и безнравст-

венности. Совершая любое дело, даже самое доброе и полезное, нельзя приносить в жертву человеческую жизнь и свободу, чье-либо доброе имя, нравственные нормы и нормы закона»<sup>2</sup>.

Естественно, что убийство только лишь за свое служение императора, издревле именуемого «первым из мирян Церкви», Церковь осознавала и осознает как одно из покушений на нее саму. Диакон Андрей Кураев поясняет: «...царь канонизируется потому, что его образ в сознании палачей сливался с образом России и Церкви. Стреляли не в гражданина Романа. Стреляли в Россию и в Церковь. Вот Церковь и говорит: те, кто стреляли в царскую семью (и отдавали приказ об этом расстреле), сами считали, что стреляют в меня. Значит, царская семья ради меня пострадала, и потому я не могу их образы убрать из своей памяти, не могу не видеть их рядом с Христом. А потому и пою им не только “вечную память”, но и величание»<sup>3</sup>. Закономерным итогом этого осознания подвига екатеринбургских страдальцев стало их гласное прославление во святых — в 1981 г. той частью Русской Православной Церкви, которая оказалась за пределами Отечества, в 2000 г. — Церковью в России.

И потому представляется парадоксальным (но, увы, лишь на первый взгляд), что имена святых царственных страдальцев стали стягом оппозиции соборно высказанному мнению Церкви — как внутри самой Церкви, так и за церковной оградой. Увы, уже можно говорить гораздо жестче: некоторые почитатели царя Николая (изначально православные) уже поставили себя вне пределов Вселенской Церкви, восприняв еретическую концепцию уподобления Николая II Самому Господу Иисусу Христу до такой степени, что «единственным средством к оправданию Русского Народа пред лицом Божьего Правосудия» оказывается, по их мнению, новая икупительная жертва, принесенная императором на русской Голгофе в Екатеринбурге<sup>4</sup>. Зеркалом внутрицерковных

процессов (и одновременно квинтэссенцией церковного самосознания) всегда была молитва и, уже, общественное богослужение. Закон молитвы выявляет закон веры, и повреждение молитвенной жизни есть первый симптом повреждения догматического. Исследованию истории и наличных тенденций литургического почитания Царственных страсто-терпцев посвящена настоящая статья.

Почитание Царственных страдальцев стало складываться уже в первые годы после их кончины. Протопресвитер Михаил Польский, автор первого систематического собрания материалов о Российских новомучениках, в первом томе своего фундаментального труда «Новые мученики Российские»<sup>5</sup> приводит три случая посмертных чудес Царственных мучеников, самое раннее из которых датировано 17 июля 1919 г. — первой годовщиной екатеринбургского убийства (чудесное спасение казачьей сотни после молебна «святым мученикам дома Царского»). Отдельную главу о. Михаил посвятил почитанию царя Николая II в Сербии, где вопрос о прославлении членов царской семьи в лике святых был поднят еще в 1930 г. Однако священноначалие Сербской Церкви, свидетельствуя о факте почитания святости Царственных мучеников в среде своих верующих, оставило этот вопрос на разрешение Церкви в России, ожидая их канонизации в родной стране.

Очень широко Царственные страдальцы почитались в среде катакомбников в самой России<sup>6</sup>. Не затрагивая здесь вопроса о подлинности канонов так называемого «Кочующего Собора»<sup>7</sup>, отметим, что его 15-й канон<sup>8</sup> верно характеризует умонастроения чад Катакомбной Церкви, делавших особый акцент (как видно из материалов более поздних следственных дел) на *мученичестве* Николая II и его семьи, т. е. в сознании катакомбников их смерть была страданием *за Христа*.

Однако первым текстом, предназначенным для собственно *литургического* почитания царской семьи, по-видимому,

является «Чин поминовения Царственных Мучеников и верных слуг Их, с Ними убиенных, в “День скорби” 4 (17) июля», утвержденный Архиерейским Синодом Русской Зарубежной Православной Церкви после освящения брюссельского храма-памятника прав. Иова Многострадального для употребления на приходах РЗПЦ. В «Чин поминовения» вошли синодик погибших (33 имени) и покаянная молитва, публиковавшаяся позже и в российских изданиях<sup>9</sup>. По всей видимости, именно в этом «Чине» впервые были предложены для поминовения имена инославных слуг императорской фамилии — католика лакея Алоизия Труппа<sup>10</sup> и лютеранки гофлектрисы Екатерины Адольфовны Шнейдер. Позже имена всех перечисленных в синодике убиенных без изменений войдут в список новомучеников, прославленных в лике святых Русской Зарубежной Православной Церковью.

Молитва из «Чина поминовения» представляет собой покаянную молитву ко Господу, слова которой практически полностью позаимствованы из Священного Писания. От лица русского рассеяния авторы молитвы со смирением признают над собой суд Господень: «...судьбы истинны сотворил еси по всем, яже навел еси на ны, яко согрешихом и беззаконовахом, отступивше от Тебе, и прегрешихом во всех, и заповедей Твоих не послушахом, ниже соблюдохом, ниже сотворихом, яже заповедал еси нам, да благо нам будет, и предал еси нас в руки врагов беззаконных, мерзких отступников, и человеком неправедным и лукавейшим паче вся земли, и ныне несть нам отверсти уст: студ и поношение быхом рабом Твоим и чтущим Тя». Но и милость Господня велика, и на кающихся Он изливает Свою благодать: «...не посрами нас, но сотвори с нами по кротости Твоей, и по множеству милости Твоея, и молитв ради Пречистыя Матери Твоея и всех святых Твоих изми нас по чудесем Твоим и даждь славу Имени Твоему, Господи, и да посрамятся вси являющи рабом Твоим злая, и да постыдятся от всякия силы и крепость их да сокрушится».

Прославление членов царской семьи в лике святых состоялось в РЗПЦ 1 ноября (19 октября) 1981 г. Екатеринбургские страдальцы были прославлены в общем Соборе Новомучеников и Исповедников Российских, от безбожной власти избитых. Само торжество происходило в Синодальном соборе в честь иконы Божией Матери «Знамение» Курско-Коренной. К прославлению были составлены две службы: общая всем Новомученикам и отдельная — «Святому благоверному страстотерпцу Царю Мученику Николаю II, святей благоверней Царице Мученице Александре, святому благоверному Царевичу Мученику Алексею, святым благоверным Царевнам Мученицам Ольге, Татиане, Марии и Анастасии, святей благоверней Великой Княгине Елисавете, святым благоверным мученикам Царского Рода, святей преподобномученице инокине Варваре и верным царским слугам, с ними убитым». В общем последовании были объединены литургическое чествование Августейших мучеников, преподобномучениц Елисаветы и Варвары<sup>11</sup>, членов Дома Романовых, погибших в течение 1918–1919 гг., и их слуг в соответствии с ранее утвержденным синодиком.

В общей службе новомученикам царской семьи посвящены три стихиры и три тропаря канона. В основном это общие слова о верности Христу в гонениях и терпеливом перенесении страданий, а также о дерзновении мучеников по смерти ходатайствовать за их страну.

Обратим внимание на две основные особенности текста отдельной службы. Во-первых, смерть всех царственных страдальцев рассматривается как мученическая за веру: «Царства земного лишение, узы и страдания многообразныя кротко претерпел еси, **свидетельствовав о Христе** даже до **смерти от богоборцев**, страстотерпче великий Боговенчанный Царю Николае...» (тропарь), «Молитвами, Христе, святых мученик Твоих, **убитых за веру в Тя**, Великих Князей <...> и верных царских слуг <...> помилуй и спаси души наша, яко

благ и Человеколюбец» (славник хвалитных). При этом смерть царя рассматривалась не просто как смерть мученика, но как особое сакральное жертвоприношение: «...**принесл еси себе**, великий страстотерпче царю, в жертву за народ твой, якоже рекл еси: аще потребна есть **жертва за народ**, аз жертва сия буду» (седален по 2-й кафисме), «Раны **ваша** и язвы, славнии царственнии мученицы, язвы греховныя исцеляют **всех верных**» (стихира 2-я на хвалитех). Перенос на Царя-мученика атрибутов Самого Христа, Приносящего Самого Себя в жертву Пресвятой Троице и искупающего грехи народа Божия, исцеляя уязвленное греховными ранами человеческое естество, несомненно, уже тогда, в начале 1980-х гг., заложил необходимую базу под грядущее развитие идеи мученичества царя в учение о новом искупителе.

Вторая особенность службы — ее канон. Он, в отличие от абсолютного большинства канонов из служб святым, обращен ко Господу и надписан «Плач Царя-мученика». В примечании к службе указано: «Канон сей составлен по образцу “Плача пророка Иеремии”, станавшего о разрушении Иерусалима и вавилонском пленении Израильского народа». Помимо многочисленных покаянных воздыханий, многие из которых вдохновлены соответствующими словами Священного Писания, в каноне есть и более специфические прошения: «О како земля Русская, прежде славная в мире и благоденствующая, пленена бысть от богоборцев; вси дружащиеся с нею отвергошася ея, быша ей врази... Виждь, Господи, призри и помилуй» (2-й тропарь 1-й песни), «...очисти землю православную от безбожных врагов, возстави, Щедрый, Царя Помазанника Твоего и услыши ны» (3-й тропарь 7-й песни). Но в целом акцент канона — именно покаяние в строгом святоотеческом смысле, облеченное в возвышенные формы библейской поэзии.

Однако отсутствие в службе канона, обращенного к самим Царственным мученикам, побудило гимнографов

к написанию соответствующих текстов. Нам известно два таких канона, составленных практически одновременно в 1997 г. в России, но в разных православных юрисдикциях. Первый канон был составлен мирянином Димитрием Хлебниковым<sup>12</sup> (Санкт-Петербург, РПЦ МП), второй — иереем Тимофеем Алферовым<sup>13</sup> (Боровичи, в тот момент — РЗПЦ).

Автор первого канона, увы, продолжает тенденцию, лишь намеченную в службе. Особенно в этом смысле показателен седален по 3-й песни, который приводим полностью: «Кто убо свят, аще не страстотерпец Царь Николай? Немы да будут уста льстивыя, глаголющая на праведнаго беззаконие: аще ли не возлюби Христа от юности, яко Борис и Глеб? Аще ли веру святую во искушениях не соблюде, яко Иов? Аще ли чада во благочестии не воспита, яко София премудрая? Аще ли церкви Божия не воздвиже, яко Юстиниан? Аще ли святых не прослави, яко Макарий? Аще ли братий не защити, яко Елезвой? Аще ли венцем мученическим не увязеся, яко князь Андрей? Аще ли за убийц не молися, яко Стефан? Аще ли за Святую Русь душу свою не положи, яко князь Михаил? Аще сих чтем, того паче прославим, **есть бо жертва искупительная за ны**».

Аналогичные фразы рассеяны по всему тексту: «Венец мученический, многими святыми прочествованный, далече предведевый<sup>14</sup>, **душу свою за Святую Русь и за люди своя безропотно положил еси**, святыи Царю» (3-й тропарь 1-й песни), «в жертву благоприятну **себе самаго** принесл еси **во спасение Русския земли**» (3-й тропарь 4-й песни), «Немы да будут уста льстивыя, глаголющи яко не **за Христа пострада святыи Царь**: сами бо скверноубийцы на стене дома Ипатиева тайными знаки о том написаша» (3-й тропарь 6-й песни).

Второй канон, безусловно, трезвее в смысле оценки мученического подвига Царя. Необходимо отметить особенность его структуры: ряд тропарей написан в подражание

диалога Бога и сатаны из 1-й главы Книги Иова и от их лица. По всей видимости, утверждению этого канона в качестве официального богослужебного текста РЗПЦ помешало уклонение его автора в раскол, созданный «непримиримыми» клириками российских приходов РЗПЦ. Ныне в этой юрисдикции, именуемой «Русская Истинно-Православная Церковь», отец Тимофей имеет сан протоиерея и скандально прославился бранными словами, которыми он описывает Матерь-Церковь, к которой некогда принадлежал сам.

Вместе со службой в Зарубежной Церкви был составлен «Акафист святому Царю и великомученику Николаю»<sup>15</sup>. Этот текст в наибольшей степени дал повод как для богословской критики, так и для обвинений в политической подоплеке «заграничной» канонизации Царственных мучеников. Вот лишь несколько цитат: «Христовой любви воплощение» (1-й кондак), «Ангелов Творец <...> ты избра <...> в **жертву искупления** за грехи людския» (1-й икос), «**Всеблагая Богомати** <...> **избра ты** от рождения, яко чистейшаго, Руси во очищение» (2-й кондак), «непрестанно молился еси, да **спасет Царица Преблагая**<sup>16</sup> Русь православную» (4-й икос). Особо необходимо отметить слова, звучащие в 1-м кондаке: «...воспеваем ти похвальная, яко паче всего **Отечество свое** возлюбившему». Не Бога и не Христа, но отечество свое возлюбил более всего на свете «адресат» этого акафиста...

При этом «зарубежнический» акафист — самый лаконичный и один из наиболее поэтичных неседальных гимнов святому царю. С учетом того что для Зарубежной Церкви этот текст является официальным, а в России именно он был одобрен в Екатеринбургской епархии при местном прославлении Царственных мучеников в 1997 г.<sup>17</sup>, приходится констатировать, что этот акафист (как наиболее авторитетный и самый распространенный и в России, и в зарубежье) в наибольшей степени<sup>18</sup> способствовал распространению концепции «искупительной жертвы» святого царя в церковном народе.

Еще один акафист, происходящий из русского рассеяния, также был написан в разделении с Матерью-Церковью. Это «Акафист святым царственным мучеником Российским», написанный в 1999 г. сестрами девичьего монастыря в честь Покрова Пресвятой Богородицы в Княжево (Болгария), находящегося в юрисдикции Болгарской Старостильной Православной Церкви<sup>19</sup>. Он гораздо объемнее первого текста, однако его отличают красота церковнославянского слога и взвешенность текста. Рецепция этого текста со стороны канонических Поместных Православных Церквей (как в Болгарии, так и в России), насколько нам известно, отсутствует.

В свете свершившегося 17 мая 2007 г. воссоединения расколотых некогда частей Русской Церкви и восстановления канонического общения с РЗПЦ сразу встает вопрос о восприятии в российской церковной практике богослужебных текстов, созданных «зарубежниками» в годы разделения. Возможно, ответ на этот вопрос даст совместная каноническая комиссия, начавшая работу сразу после подписания Акта о каноническом общении.

Самым ярким свидетельством доканонизационного почитания Царственных страдальцев в России является, безусловно, служба с акафистом, изданная в московском издательстве «Лествица» в 1999 г. Семь архипастырей дали свое благословение на это издание<sup>20</sup>. Авторитет данного текста оказался огромным: многие приходы использовали его в своей богослужебной практике. Но одновременно в нем как в зеркале отразились все тенденции в царепочитании, существовавшие в Русской Православной Церкви накануне Юбилейного Архиерейского Собора.

Многим еще памятна умонастроения части православных христиан в России во второй половине 1990-х гг.: петиции с требованием немедленно прославить Царственных мучеников, многолюдные крестные ходы под тем же лозунгом, упреки в адрес Священноначалия за «промедление» и «тру-

сость», а то и прямые угрозы...<sup>21</sup> Очень часто в этом хоре звучали и откровенно провокационные реплики: требования канонизировать сам институт монархии, прославить Николая II даже не как мученика за веру, а как благоверного императора, высказаться от лица Церкви в духе послания I Всезарубежного Собора Генуэзской конференции и т. д.

И вот что предлагалось молитвенно воспевать православным почитателям Царственных мучеников: «В подобие жертве Христове, яко агнец непорочный, **волею заклан бысть за отступление народа твоего**, царю мучениче Николае...» (ин тропарь), «Православие, самодержавие и народность исповедал еси во спасение Руси<sup>22</sup>, да воспоют вси в ней воскресшей: Боже, царя храни!» (седален по 2-м стихословию), «Егда **отверзе ангел печать пятую откровения**, явишася избииеннии за слово» (славник стиховна вечерни). Содержащийся в службе синаксарь традиционно оканчивается молитвенным обращением к прославляемым святым, однако иерархия ценностей, ради которых приносят к Богу молитву Царственные мученики, выстраивается в тексте совершенно зеркальная: «Ныне вси царственнии мученицы представляют за землю Русскую во главе всех святых мучеников и исповедников российских перед престолом Царя Царствующих во **утверждение** на Руси престола православнаго царя, **спасение** людей своих и во **славу** единосущныя и нераздельныя Троицы». Сначала — утверждение Царского Престола, потом — спасение людей, и лишь в конце — слава Пресвятой Троицы.

Итак, при всех несомненных достоинствах этой службы<sup>23</sup> значительная часть ее текстов несет совершенно конкретную смысловую нагрузку. И при вложении такого смысла в общественную молитву не просто возникает соблазн, но открывается прямая дорога для развития хилиастического по своему происхождению<sup>24</sup> вероучительного заблуждения, уже получившего в среде религиоведов обозначение «царебожие».



Некий итог почитанию (в том числе и литургическому) Царственных мучеников на момент их прославления в России подвели известные публицисты супруги Сергей и Тамара Фомины. Подготовленный ими «Царский сборник» (М.: Паломникъ, 2000; редакция богослужебных текстов — Татьяна Гроян<sup>25</sup>) был подписан в печать чуть более чем за месяц до начала Юбилейного Собора — 7 июля 2000 г. По сути, российским православным, ожидавшим канонизации на грядущем Соборе Царственной Седмерицы, предлагалось готовое «пособие» по всем аспектам царепочитания. Фомины кропотливо собрали практически все написанные на тот момент литургические тексты в честь как Царственных мучеников (и всех вместе, и по отдельности), так и преподобномучениц Елисаветы и Варвары. Но желание создать своего рода энциклопедию обернулось тем, что в сборник, наряду с уже одобренными хотя бы на епархиальном уровне текстами (как уже упоминавшаяся служба и «зарубежнический» акафист), вошли тексты или откровенно еретические, или сочетавшие в себе «пшеницу и плевелы».

Достаточно отметить, что автором одного из акафистов, вошедших в сборник, является Николай Козлов — основатель и лидер одной из современных псевдоправославных тоталитарных сект. Его акафист, имеющий рефрен «Радуйся, царю Николае, скорый отмстителю врагом Христовым», содержит в себе такие выражения: «Радуйся, яко альфа и омега всея твари; радуйся, первый и последний государю» (9-й икос), что можно квалифицировать уже не как христианскую ересь, а как некое новое религиозное учение, о чем в своей статье «Псевдоправославная секта “Опричное братство” и ее руководитель Н. Козлов (А. А. Щедрин)» пишет проф. А. Л. Дворкин<sup>26</sup>.

Более обстоятельный (но едва ли не единственный вообще) разбор «Царского сборника» был дан в цитированной выше статье А. Кырлежева. Заинтересованных отсылаем к этой публикации, здесь же повторим резюме его исследования:

«Драматическая история о прославлении царя обернулась историей о новой русской ереси». Кырлежев указывает, что, помимо своеобразного учения о монархии, еретического мнения об искупительном подвиге святого царя, неомонархизм как особое религиозное сознание характеризуется особым эсхатологизмом: «И на земле, и на небе нужен царь потому, что наступили последние времена. Не потому взыскуют самодержавия, что это лучшая форма правления, а потому, что “близ есть, при дверех”. Нужен “удерживающий” антихриста». И совсем уж пророчески прозвучали слова журналиста о том, что «естественный ход развития культа царя-искупителя постепенно приведет к тому, что образ “святого старца” (Григория Распутина.— *Авт.*) утвердится в сознании царепочитателей помимо какой-либо специальной аргументации». То, что все произошло именно так, подтверждают как многочисленные публикации периодических изданий типа «Русского вестника», так и отдельные книги, самой известной из которых является монография упоминавшейся «схимонахини Николаи» «Мученик за Христа и за Царя человек Божий Григорий — молитвенник за Святую Русь и Ея пресветлаго Отрока» (М.: Энциклопедия Русской Цивилизации, 2001), в составе которой был впервые опубликован акафист «великомученику Григорию».

Святейший Патриарх Алексий II немедленно осудил подобное «богослужебное» творчество<sup>27</sup>, но это, увы, не остановило новых ревнителей, вставших, таким образом, в открытую оппозицию Священноначалию. Тем самым споры о личности Г. Распутина из разногласия внутрицерковных частных мнений перешли в плоскость церковно-каноническую, породив новый раскол.

Семитысячный тираж «Царского сборника» разошелся практически сразу. И поэтому, когда 14 августа 2000 г. Собор принял решение о прославлении членов царской семьи в лике страстотерпцев (а не мучеников, великомучеников или,

тем паче, «искупителей»<sup>28</sup>), все уже было подготовлено к созданию в России альтернативного почитания новых святых. Ситуацию, к сожалению, усугубило отсутствие четко выраженного соборного решения об образе почитания святых страстотерпцев: служба им была одобрена Священным Синодом 26 декабря 2001 г., а акафист — еще позже, 17 июля 2002 г. В результате первое (самое ожидаемое и, наверно, самое торжественное) празднование их памяти 17 июля 2001 г. прошло в отсутствие благословленных Церковью богослужебных текстов, что открыло простор для попыток легализации неканонического творчества.

Как уже отмечалось выше, при подготовке текста службы Царственным страстотерпцам Синодальной Богослужебной комиссией за основу был взят текст более ранней службы. Несомненно, силами комиссии была проведена очень серьезная редакторская работа, тропарь и кондак (как наиболее часто используемые тексты) были написаны заново. Нагляднее принципы редактуры можно показать сопоставлением исходного и конечного текстов:

<p>Егда отверзе ангел печать пятую откровения, явишася избивеннии за слово, ты же, царю мучениче, во главе сонма страстотерпцев новых, с царицею, чады и верными слуги твоими, в ожидании трепетнем, чадом твоим церкви на земли воинствующия взываеши: приидите, восполним число ангельское, исповеданием веры православныя, да в правде и мире облобызаемся и да торжествуем в царствии Царя царствующих.</p>	<p>Егда прииде година лютая и область темная объят землю Российскую, тогда явишася избивеннии за слово Божие. Ты же, царю мучениче, яко начаток страстотерпцев новых, с боголюбивою царицею, царственными чады и верными слуги твоими любовью взывал еси: приидите, принесем себе Богу в жертву живую и тако веру Православную, свидетельствуем, да Царствия Небеснаго сподобимся.</p>
---	--

<p>Не прикасайтесь помазанным Моим, глаголет Господь Вседержитель. Нечестивии же убиша боговенчаннаго царя, глаголя: се наследник, убием и его, да будет наследие наше. Обаче не наследииши землю благих, якоже кроции жертвы их, но смерть бесконечную. Ты же, святыи мучениче Алексие наследниче, моли Бога о нас, да наследствуем и мы с тобою царство небесное.</p>	<p>Не прикасайтесь помазанным Моим, глаголет Господь Вседержитель. Богопротивницы же Боговенчаннаго царя убиша и не наследоваша землю благих, но улучиша смерть бесконечную. Ты же, святыи мучениче Николае, помазанныице Божий, моли прилежно о нас, да наследуем с тобою Царство Небесное.</p>
<p>Множайшии от сродник наших отвратишася Божия помазанника во смутное время новое, такожде ныне и мы, яко забыли есмы слово Божие, призывающее почитати царя: сего ради прииде на вся ны гнев Божий, темже вси в покаянии зовем: прости и помилуй нас, Господи, по велицей милости Твоей, очисти беззакония наша и подаждь страждущей стране Российской, предстательством великаго страстотерпца царя Николая, прощение, мир и велию милость.</p>	<p>Егда мнози от сродник наших отступиша от Бога, отвратишася Божиих заповедей и восташа на Господа и помазанника Его, тогда гнев Божий на землю Русскую прииде, иссяче любы многих, пролияся кровь братий наших, расточишася люди Российской по всему лицу земли, храмы наша поруганию предашася, глади, нашествия иноплеменник постигоша ны, и быхом в посмеяние языков. Мы же, разумеюще сие, с сокрушением сердца в покаянии зовем: прости и помилуй нас, Господи, по велицей милости Твоей, очисти беззакония наша и подаждь страждущей стране</p>

	Российстей предстательством царственных страстотерпец прощение грехов, мир и велию милость.
--	---

Итак, при переработке текста были изменены прежде всего те места, которые могли быть использованы в дальнейшем неумеренными ревнителями почитания Царственных страстотерпцев: в частности, акцент перенесен с отступления от царя на богоотступничество. Однако, как отмечает Кырлежев, «выдержанное соборное наименование прославленного царя как только страстотерпца не может удовлетворить царепочитателей. Они прославляют такого царя, который почти равен Богочеловеку, более того — заново совершает Его искупительное дело в условиях современной ипостаси». «Царебожники» уже обзавелись собственным символом веры<sup>29</sup>, что окончательно ставит их вне пределов христианства: «Верую, Господи, в Православное Царское Самодержавие, Духом Святым клятвенно утвержденное на вечные времена освященным Собором и русским народом для мира и благоденствия нашего Отечества и для спасения души, как учили о том же и все святые угодники Божии русские последних веков. Аминь»<sup>30</sup>.

Дальнейшая эволюция всего комплекса еретических мнений относительно почитания святого Николая II напрямую связана с таким явлением околоправославной религиозности, как «Чин всенародного покаяния». Хотя даже среди самих «царебожников» нет единства во мнениях, в чем именно необходимо каяться русским людям, ведь существует как минимум три существенно различающихся варианта этого чина, но общим моментом во всех вариантах «покаяния» является призыв к почитанию «добровольной смерти» святого Николая, которой он якобы «искупил Соборный грех наро-

да». Суть этого так называемого соборного греха чаще всего видится в «неверности народа Царям со дня Соборного обета 1613 года до наших дней». Помимо этого, предлагается каяться: за участие в декабристском бунте, за продажу по дешевке своих ваучеров, за ношение женщинами брюк, за принятие ИНН, личных кодов, новых паспортов и других «документов с антихристовой символикой и отречением через это от своих имен», за «сотрудничество священно-церковных служителей с богоборческими и антицерковными отделами спецслужб», за «утрачу богоданного разума о спасительном промысле Святой Руси как православного царства вселенной» и т. д.

Литургическим выражением этой идеи стал «Акафист народного покаяния святому благоверному Царю-Мученику Николаю II Искупителю Руси», составленный в конце 2007 г. В этом акафисте предлагается молиться об уразумении «яко России без Царя не бысть», а российское духовенство объявляется связанным «сословным грехом»: «...даруй, милосердный Господи, сугубое покаяние архиереям и пастырям Церкви Русской, зане во дни смуты паству свою на измену Богом данному Царю благословили еси и до сего дня **сословным грехом клятвопреступления** связании пребывают. Да уразумеют и тии, яко всяк пастырь, во храме у престола Царя Небесного предстоящий и образ Царя земного в сердце не имущий, суть **малOVER и фарисей**, и да не умолчат николиже страха ради иудейска. Обаче, покаянием очищеннии, возгорятся духом Грядущему Царю усердно послужити и глаголом огненным паству к покаянию воззовут».

При этом многие неомонархисты, несмотря на резкое несоответствие их воззрений церковному Преданию, искренне считают себя православными, а организаторы «Чина всенародного покаяния» до последнего апеллировали к авторитету Святейшего Патриарха Алексия II, вплоть до якобы наличествующего его благословения на проведение обряда.

Фальсификации устроителей «всенародного покаяния» Святейший дезавуировал, осудив само совершение подобно-го чина. Выступая на Епархиальном собрании г. Москвы 24 декабря 2007 г., он сказал: «Со всей ответственностью заявляю, что этот “покаянный акт” недопустим и душевреден. Недопустимо участие священнослужителей и мирян в чинах, подобных тайнинскому... Тех священнослужителей, которым не хватает Таинства Покаяния, совершаемого в храмах, необходимо лишать сана, ведь они сеют раздор и смуту внутри Церкви»<sup>31</sup>.

Богослужбное творчество, прославляющее святых Царственных страстотерпцев, не прервалось и по сей день. В 2001 г. клириком «каллиникитского» Синода греческих раскольников-старостильников «иеромонахом» (ныне «епископом») Нектарием (Яшунским) была составлена служба (общая царской семье, припмц. Елисавете и убиенным царским слугам)<sup>32</sup>, а по благословию митрополита Черновицкого Онуфрия (УПЦ МП) вышел новый акафист — «Российскому новомученику страстотерпцу царю Николаю». Последний по времени написания известный нам акафист Царственной Седмерице был опубликован уже в 2007 г. приходом храма Всех Святых, что в Красном Селе<sup>33</sup>.

Ни один святой не только Русской, но и Вселенской Церкви не вызывал в церковном народе такой активизации богослужбного творчества. Как правило, в Минеях содержится одна служба, а в соответствующих сборниках — один (гораздо реже два) акафист. Но Царственные страстотерпцы оказались в совершенно уникальной ситуации. На сегодняшний день нам известно в общей сложности пять служб, два канона, отдельно четыре тропаря и три кондака и пять акафистов в честь всех семи святых Царственных страстотерпцев, две службы, канон, молитва и девять акафистов святому Николаю II, служба, отдельный тропарь и два акафиста святой Александре, служба,

отдельно два тропаря и кондак, молитва и акафист святому Алексею, общий тропарь всем страстотерпицам царевнам, служба и два акафиста святой Ольге, два акафиста святой Татиане и по одному акафисту святым Марии и Анастасии.

Это свидетельствует о глубоком почитании святых Царственных страстотерпцев в церковном народе. Мало, наверное, найдется храмов в России, где бы не было их икон. Но нельзя забывать о том, что само по себе народное чувство, не преображенное благодатным действием Духа Божия в Церкви Христовой, способно увлечь только в язычество. И, увы, именно это нам приходится наблюдать в современной России: отринув благодатное сдерживание соборного разума Церкви и противопоставив себя от Бога установленному иерархическому началу, неумеренные почитатели царя-страстотерпца противопоставили себя и полноте Вселенской Церкви. У них уже все свое собственное: свои святые (к сонму коих «сопричислены» и царь Иоанн IV, и мифический «схиархиепископ Нектарий»), свои богослужбные тексты, свое богословие с разработанными христологией (в роли Христа — святой царь Николай, о чем уже шла речь выше<sup>34</sup>), сотериологией (условием спасения ставится не жизнь во Христе и сопричастность Его благодати, даруемой в Церкви, а распространение фотографий членов царской семьи<sup>35</sup>), экклесиологией (только истинные монархисты могут быть истинными священниками; истинность определяется, естественно, самими ревнителями) и эсхатологией (Царь — наше чаяние на Небеси!<sup>36</sup>).

Следствием подобных эсхатологии и экклесиологии стало мнение о том, что конца света в отдельно взятой стране (царской Святой Руси) не будет: «Только поклонится люд лжемессии, / Встанет за Русь православная рать. / Время настанет, и в Царской России / Будет весь мир свои души спасать», — поет Жанна Бичевская<sup>37</sup>. Нет

необходимости подробно говорить о догматических последствиях подобной концепции, не имеющей с православием ничего общего<sup>38</sup>. Неподконтрольная Церкви религиозность выражается в языческий по сути своей культ, который его последователи пытаются навязать всей церковной Полноте.

Разительный контраст с нынешними «царебожниками» представляет собой духовный опыт самих Царственных страстотерпцев. «В последнем православном Российском монархе и членах его Семьи мы видим людей, искренне стремившихся воплотить в своей жизни заповеди Евангелия. В страданиях, перенесенных Царской Семьей в заточении с кротостью, терпением и смирением, в их мученической кончине в Екатеринбурге в ночь на 4 (17) июля 1918 года был явлен побеждающий зло свет Христовой веры, подобно тому, как он воссиял в жизни и смерти миллионов православных христиан, претерпевших гонение за Христа в XX веке», — засвидетельствовала Церковь устами своих архипастырей на Юбилейном Архиерейском Соборе.

И так не вяжутся с духовным обликом тех, кто называет себя истинными почитателями государя-страдальца, кротость и терпение новомучеников. На весь мир стала известна стихотворная молитва, написанная в октябре 1917 г. Сергеем Бехтеевым, посланная им в заточение царской семье. Ее позже обнаружили в бумагах святой царицы Ольги, переписанную рукой мученицы:

*Пошли нам, Господи, терпенье  
В годину буйных, мрачных дней  
Сносить народное гоненье  
И пытки наших палачей.  
Дай крепость нам, о Боже правый,  
Злодейство ближнего прощать  
И крест тяжелый и кровавый  
С Твоею кротостью встречать.  
И в дни мятежного волнения,*

*Когда ограбят нас враги,  
Терпеть позор и униженья,  
Христос Спаситель, помоги!  
Владыка мира, Бог вселенной,  
Благослови молитвой нас,  
И дай покой душе смиренной  
В невыносимый, страшный час...  
И у преддверия могилы  
Вдохни в уста Твоих рабов  
Нечеловеческие силы  
Молиться кротко за врагов!*

Именно святая Ольга смогла сообщить на волю свидетельство христианского примирения государя со своими врагами: «Отец просит передать всем тем, кто ему остался предан, и тем, на кого они могут иметь влияние, чтобы они не мстили за него — он всех простил и за всех молится, и чтобы помнили, что то зло, которое сейчас в мире, будет еще сильнее, но что не зло победит зло, а только любовь»<sup>39</sup>. Возможно, пройдут годы, но предсмертная молитва венценосных страдальцев по-прежнему будет для православных людей образцом тех мыслей и чувств, с которыми христианин должен готовиться к переходу в вечность.

И остается лишь молиться истинному Искупителю человеческого рода о тех наших братьях и сестрах, что возжелали иного искупителя, создавая тем самым антихристианское движение, и сейчас сеющее соблазн для не утвержденных в вере «малых сих» (см.: Марк 9, 42).

#### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> Слово на панихиде по Государю Императору Николаю II. Цит. по: Жития святых: 1000 лет русской святости. Собрала монахиня Таисия: В 2 т. Джорданвилль, 1983. Т. I. С. 75–76.

<sup>2</sup> Послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви к 75-летию убийства Императора Николая II и Его Семьи // В сб.: Чудеса

Царственных Мучеников / Сост. прот. Александр Шаргунов. М.: Новая книга; СПб.: Царское Дело, 1995.

<sup>3</sup> *Кураев Андрей, диак.* Что достойно подражания в жизни императора Николая? // Публикация на миссионерском портале диакона Андрея Кураева [http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=42&Itemid=38](http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=38)

<sup>4</sup> *Кузнецов В. П.* О главном подвиге Государя Императора Николая Второго // Интернет-публикация: <http://www.ryibak.pravoverie.ru/node/8>

<sup>5</sup> Новые мученики Российские. Первое собрание материалов. Составил протопресвитеръ М. Польскій. Типографія прп. Иова Почаевскаго. Holy Trinity Monastery, Jordanville; N. Y., 1949.

<sup>6</sup> О чем есть свидетельство и о. Михаила Польского — см.: Новые мученики... Т. 2. С. 316.

<sup>7</sup> Информация об этом соборе происходит из единственного источника — сведений так называемого «архиепископа Готфского Амвросия (фон Сиверс)», известного авантюриста и фальсификатора. Однако и серьезные исследователи — такие, как И. И. Осипова и С. Л. Фирсов — допускают возможность проведения подобного тайного собора «непоминающих».

<sup>8</sup> «Царская Семья и иже с ними, от богоненавистников во Екатеринбурге убиенная, вчинятся в Лик Святых Мучеников».

<sup>9</sup> Например, в Третьею Дополнительном, изданном Псково-Печерским монастырем в 1994 г.

<sup>10</sup> Правда, с «оправославленным» именем — Алексей Егорович.

<sup>11</sup> Их отдельная память совершается на следующий день, 5 (18) июля, но на практике (ввиду совершения в этот день памяти обретения мощей прп. Сергия Радонежского) обычно переносится на предшествующий день и совершается вместе с памятью прочих Царственных мучеников, что в РЗПЦ было изначально закреплено в тексте богослужебного последования.

<sup>12</sup> Опубликован: Канон святому великомученику Царю Николаю // В сб.: Богом прославленный Царь. Чудеса Царственных Мучеников / Сост. прот. Александр Шаргунов. М.: Новая книга, 1998.

<sup>13</sup> Опубликован: Канон святым царственным страстотерпцам // Священник Тимофей Алферов, иеромонах Дионисий

(Алферов). О Церкви, православном Царстве и последнем времени. СПб.: Русская идея, 1998. К тексту есть сноска: «Составлен по поручению митрополита Виталия, Первоиерарха Русской Православной Церкви за границей, в качестве дополнения к имеющейся Службе Святым. До утверждения Архиерейским Синодом РЗПЦ предлагается только для келейного чтения».

<sup>14</sup> Обстоятельную критику этой мифологемы о пророчествах, сделанных Государю, см. в цитированной выше статье о. Андрея Кураева.

<sup>15</sup> Одна из первых российских публикаций — в составе сборника «Акафисты русским святым», изданного Санкт-Петербургской общиной Новомучеников и Исповедников Российских РПЦЗ. Выходные данные: СПб.: Титул, 1996. Т. 3. С. 80–94.

<sup>16</sup> «Что в этой фразе поражает, так это упоминание Бога. Святые действуют сами по себе, сами общаются друг с другом без посредства Творца и сами решают все вопросы, отвечают людям как бы вне Бога. Эту конструкцию можно было бы принять, ничего из нее не вычеркивая, если бы в ней была еще одна черточка: если бы в ней был упомянут Господь Вседержитель. Увы, в том виде, в каком этот текст опубликован, этот текст перестает быть христианским. В этих сложных взаимоотношениях между святыми Бог оказывается как-то почти и ненужным. Если это не языческий политеизм, где в отсутствие вознесшегося и отрешенного единого первобога (*deus otiosus*) выясняют свои отношения боги второго ранга, то что такое язычество?» Эти горькие слова о. Андрея Кураева из книги «Оккультизм в православии» (М.: Благовест, 1998. С. 280–281) были написаны по поводу другой публикации о св. Николае II, но и к рассматриваемому акафисту их, увы, тоже можно отнести.

<sup>17</sup> И этот текст переиздается в Екатеринбурге вновь и вновь. Последние нам известные публикации: Акафист святому страстотерпцу Царю Николаю. Екатеринбург: ООО «ОМТА», 2004. Audio CD: Акафист Царю мученику страстотерпцу Николаю. Екатеринбург: Хор братии монастыря во имя Всемилового Спаса, 2006.

<sup>18</sup> Быть может, даже больше, чем служба, в России сравнительно мало известная.

<sup>19</sup> Опубликован на сайте официального органа БСПЦ, журнала «Православна беседа»: [http://pravoslavie.domainbg.com/14/carstveni\\_mucenici\\_ru.html](http://pravoslavie.domainbg.com/14/carstveni_mucenici_ru.html)

<sup>20</sup> Архиепископы Ивановский Амвросий, Ижевский Николай, Самарский Сергей, Тернопольский Сергей, епископы Уфимский Никон, Владивостокский Вениамин, Екатеринбургский Никон.

<sup>21</sup> Рупором подобных идей выступила с эстрады Жанна Бичевская, являющаяся и доньне одной из наиболее активных участниц этого движения, уже открыто еретического: «Если архиереи, разувшись, / Не поверят снова вашим чудесам, / По обетованию старец преподобный / Серафим Саровский Вас прославит сам» (Песня о Святых Царственных мучениках, альбом «Русская Голгофа», 1998).

<sup>22</sup> Религиозный обозреватель газеты «Русская мысль» Александр Кырлежев по поводу этого пассажа заметил: «Конечно, предлагать — в обход канонического священноначалия — тысячам православных священников и сотням тысяч прихожан в России и за ее пределами молитвенно прославлять “уваровскую троицу” — это вполне в духе современных “политтехнологий”» (*Кырлежев А. И. Утвердится ли в России новая ересь? // НГ-Религии, № 21 от 15 ноября 2000 г.*).

<sup>23</sup> В конечном итоге именно она была взята за основу в Синодальной Богослужбной комиссии при создании службы Царственным страстотерпцам, получившей одобрение Священноначалия Русской Церкви.

<sup>24</sup> Один из признаков именно хилиастической подоплеку составления этой службы — славник стиховна вечерни: «Егда отверзе ангел печать пятую откровения, явишася избииенни за слово, ты же, царю мучениче, во главе сонма страстотерпцев новых <...> чадом твоим церкви на земли воинствующия взываеши: придите, восполним число ангельское». Таким образом, события, описанные в библейской книге Откровение (6, 9–11), относятся даже не к настоящему, а к прошлому.

<sup>25</sup> Т. Гроян, именующая себя в последние годы «схимонахиней Николаей», пропагандирует ныне новые культы — «великомученика за Христа и за Царя Григория Нового» (Распутин) и «Архиерея Божия Нектария Русского» (приснопа-

мятного прот. Николая Гурьянова), которого Гроян не только провозгласила «тайным схиархиепископом», но и распространяет о почившем старце самые дикие еретические измышления.

<sup>26</sup> <http://iriney.ru/sects/oprichn/001.htm>

<sup>27</sup> См. его выступление на Епархиальном собрании г. Москвы 15 декабря 2001 г.

<sup>28</sup> Этот новый «лик святости», апологии которого посвящена немалая часть публикаций неомонархического сайта «Правовереие», является своего рода знаменем церковных оппозиционеров. Подробное «обоснование» этой еретической практики было приведено в процитированной выше статье В. П. Кузнецова «О главном подвиге Государя Императора Николая Второго», размещенной на этом сайте.

<sup>29</sup> Его составление атрибутируется иеросхимонаху Феодосию (Кашину; †1948), но с большой вероятностью можно предполагать, что перед нами — псевдоэпиграф.

<sup>30</sup> Святой Царь-искупитель Николай Второй. Интернет-публикация: <http://monarchija.narod.ru/photoalbum.html>

<sup>31</sup> Публикация на портале «Патриархия.Ру»: <http://patriarhia.ru/db/text/342820.html>

<sup>32</sup> Вскоре эта служба была переработана Татьяной Сениной (ныне монахиня Кассия), принадлежащей еще одной раскольнической юрисдикции — Российской Автономной Православной Церкви, и в таком виде принята к употреблению в приходах РАПЦ.

<sup>33</sup> [http://www.hram-ks.ru/Akafist\\_Tsar.shtml](http://www.hram-ks.ru/Akafist_Tsar.shtml)

<sup>34</sup> Иконографическим воплощением этой концепции стало изображение Г. Распутин во власянице и с крыльями (и, естественно, в нимбе), держащего в руках чашу с отрубленной головой Николая II.

<sup>35</sup> Сообщение на форуме hristianka.ru администратора неомонархического сайта monar.ru (в настоящее время удалено).

<sup>36</sup> Пономарев Г. Царь Николай. Исполняет Ж. Бичевская (одноименный альбом, 1998).

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Эта концепция (и богословские выводы из нее) рассмотрены диаконом Андреем Кураевым в его работе «Сегодня ли дают



“печать антихриста”?», вошедшей в сборник «Христианство на пределе истории» (М.: Паломникъ, 2003).

<sup>39</sup> Цит. по: Житие святых Царственных мучеников / Сост. Ю. В. Баловленков. М., 1999. С. 28.



## РАЗДЕЛ IV ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Владислав ЧЕРНЕЦ,  
кандидат богословия

## ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ СРЕДИ СТАРООБРЯДЦЕВ САРАТОВСКОГО ПОВОЛЖЬЯ В XIX в.

В пределах Саратовского края приверженцы старой веры, именовавшиеся официальными властями раскольниками, существовали с давних пор, по всей вероятности со времен патриарха Никона. Их численность и влияние возрастали из года в год и во второй половине XVIII в. в Саратовской губернии практически не было ни одного города или села, где бы не проживали старообрядцы. Этому способствовала политика Екатерины II, которая позволила после указов 1762 г. вернуться приверженцам старой веры на родину и поселиться в специально отведенных местах, в том числе и в Саратовском Заволжье. За 20–30 лет здесь возникли десятки скитов и немалое число старообрядческих сел, деревень и хуторов. Крупнейшим же центром старообрядчества стал Иргиз, где было основано пять монастырей — три мужских и два женских. Пользуясь покровительством Екатерины II, а затем и Павла I, иргизские монастыри получили широкую известность по всей России<sup>1</sup>. В это время еще не было ни самостоятельной епархии с центром в Саратове, ни тем более достаточного числа духовенства для успешной миссионерской деятельности на обширных степных пространствах.

Специальным указом Николая I от 20 октября 1828 г. в Саратове учреждена самостоятельная епископская кафедра вследствие усиления старообрядчества в губернии<sup>2</sup>.

Во вновь учрежденной Саратовской епархии православная миссия среди старообрядцев становится одним из важнейших вопросов. На рубеже XIX–XX вв. оформляется структура Саратовской епархиальной миссии. Первые шаги в направлении создания специальных миссионерских институтов были сделаны в 1835 г., когда в Саратовской епархии получили назначение два епархиальных миссионера. Еще раньше, в 1829 г., в Саратове было образовано миссионерское общество, имевшее целью обращение в православие старообрядцев разных толков<sup>3</sup>. Именно в Саратове впервые учредили должность освобожденного разъездного миссионера<sup>4</sup>. Деятельность епархиального миссионера заключалась в исполнении различных поручений Архиепископа и Духовной Консистории по делам миссии; в поездках по епархии для исполнения, наряду с другими миссионерами и на более высоком уровне, непосредственных обязанностей миссионера; в переписке с другими деятелями миссии для разрешения возникших у них затруднений.

В 1866 г. в Саратовской епархии было организовано церковное Братство Святого Креста, целью которого стала миссионерская, религиозно-нравственная и благотворительная деятельность<sup>5</sup>.

Открытие Братства Святого Креста в Саратовской, как и в других губерниях, стало результатом беспокойства Святейшего Синода и правительства по поводу роста старообрядчества в России. Ежегодные отчеты благочинных первой половины XIX в. показывали, что число приверженцев старой веры росло, стали появляться их новые толки. К 1834 г. старообрядцев по Саратовской епархии насчитывалось 52 226 человек, в том числе поповцев 37 021 человек. Дух старообрядчества начал проникать во все сословия Саратовского Заволжья. Духовенству многих приходов требовалась миссионерская помощь.

Самомнение старообрядцев было настолько велико, что выходило за пределы здравого смысла. Только себя они считали во всем правыми, а на остальных же смотрели сверху вниз, почитая себя спасшимися и святыми, знающими достижения Царствия Небесного.

Учредители Братства Святого Креста полагали, что православная миссия среди старообрядцев должна проводиться при содействии всех сословий, поэтому членами Братства могли быть лица православного исповедания всех званий, жившие как в Саратове, так и в других городах губернии. Личный состав Совета Братства включал 12 человек: председателя, двух помощников, казначея, делопроизводителя и членов, которыми являлись учредители Братства до тех пор, пока сами от него не откажутся<sup>6</sup>.

Православную миссию среди старообрядцев осуществляли окружные миссионеры во вверенных им благочинных округах, а также приходские священники (на их долю приходился основной объем внутренней миссии). Миссионерами, как правило, были религиозно образованные светские люди и крестьяне, знающие Слово Божье. Надо отметить, что приходским священникам оказывали помощь члены кружков ревнителей православия. Например, в Балашове преосвященный Ириной обнаружил такой кружок, высоко оценив деятельность и совместные усилия его членов: «Вот истинные-то христиане! — говорил он. — Благодарю Бога, что познакомился с такими достойными людьми!»<sup>7</sup>. Поэтому организация подобных кружков рассматривалась как важное направление миссионерской деятельности. По данным 1912 г., их насчитывалось 55<sup>8</sup>.

Братство Святого Креста занималось изданием «Саратовских епархиальных ведомостей», в неофициальном разделе которых рассматривалась история и миссионерская

деятельность в епархии. Братство также устраивало религиозно-нравственные чтения для народа в праздничные и воскресные дни. В отчетах священников отмечается, что «народ любит эти беседы и посещает их во множестве»<sup>9</sup>. Известно, что в начале XX в. количество публичных и частных бесед со старообрядцами разных толков заметно увеличилось: в 1912 г. — 1075<sup>10</sup>, в 1914 г. — 2147<sup>11</sup>.

Большое значение придавалось открытию библиотек в селах, находившихся под влиянием старообрядчества. Библиотеки снабжались всеми необходимыми книгами, раскрывавшими заблуждения старообрядческих толков<sup>12</sup>.

Беседы со старообрядцами разных толков сопровождались бесплатной раздачей религиозной и специальной литературы. В епархии была введена должность книгоноши, который обязывался распространять (продавать и раздавать бесплатно) религиозную литературу. Миссионерские библиотеки играли важнейшую роль во внутренней деятельности православных миссионеров. Крупнейшей библиотекой являлась епархиальная миссионерская библиотека. Подобные учреждения, по данным 1912 г., действовали во всех приходах города Саратова и во всех уездах губернии<sup>13</sup>. Как правило, миссионерские библиотеки открывались в местах, где проживало большое количество старообрядцев разных толков.

Совет Братства избирался на один год общим собранием. Его деятельность определялась главной целью — путем духовного просвещения противостоять старообрядцам разных толков и развивать дело христианской благотворительности. В рамках поставленной задачи осуществлялось следующее:

1. Снабжение духовных приходов пособиями и книгами, разъясняющими истины православия и обличающими толки и согласия старообрядчества.

2. Благотворительная деятельность.

3. Открытие школ для обучения детей грамоте и Закону Божьему.

4. Издательская деятельность и бесплатное распространение религиозной литературы среди населения. Создание при церквях библиотек.

5. Материальное поощрение всех лиц без различия званий, отличившихся ревностью в обращении заблудших.

Для желающих ознакомиться со спецификой старообрядческих толков и согласий открылась братская библиотека, где имелось достаточное количество трудов по данным вопросам. Она была доступна и для публичного пользования.

В 1868 г. организовали книжный склад для продажи специальной литературы, раскрывающей суть старообрядческих толков и согласий<sup>14</sup>.

Помимо библиотек, в 1875 г. на пятой неделе Великого поста в помещении Саратовской городской думы были открыты религиозно-нравственные народные чтения с показом картин посредством «волшебного фонаря». Число посетителей составило от 100 до 500 человек всех сословий, но преимущественно из простого народа. За год было проведено 34 чтения. В 1913 г. в помощь епархиальным и уездным миссионерам стали назначаться и книгоноши. Они получали от Совета религиозную литературу для продажи и частично для бесплатной раздачи. Книгоношами велись дневники наблюдений с учетом того, какая литература легче расходилась.

Либеральные настроения 70–80-х гг. XIX в. способствовали распространению старообрядческих согласий и сектантства в Поволжье и в целом в России. В 1888 г. определением Священного Синода № 1116 приняты Правила об устройстве миссии и способе действия миссионеров и пастырей Церкви по отношению к старообрядцам и сектантам. В епархиях, на-

селенных старообрядцами и сектантами, вводились должности епархиальных миссионеров, задачей которых было «вразумление и обличение их заблуждений»<sup>15</sup>. Кроме того, ведение миссионерской работы вменялось в обязанность каждому приходскому священнику.

Перед епархиальными миссионерами и приходскими священниками никогда не стояла задача борьбы за законодательное запрещение старообрядцев и сектантов или же проблема преследования их по закону. Этим должно было заниматься государство, а не Церковь.

Работники миссии находили возможным высказывать свое суждение о желательности ограничительных мер административной власти в отношении старообрядцев и сектантов, полагая, что таковые «должны определяться на основании совокупности признаков вредности в отношении к Церкви и государству и притом — против каждой должны быть свои особые меры, направленные к их обезвреживанию, в отношении церковно-общественного строя и православного отечества»<sup>16</sup>. Но характерно то, что, несмотря на имевшуюся у священников возможность обращения к полицейским мерам воздействия, которая не считалась ни предосудительной, ни антиканоничной, по негласному общему правилу и по наставлению архипастырей приходской клир обращался в полицию только в случаях крайней необходимости.

Бывали случаи, когда светские судебные органы приглашали миссионеров в суд в качестве экспертов при разбирательстве уголовно или административно наказуемых дел. Но сами епархиальные миссионеры в большинстве своем весьма неохотно откликались на приглашения выступить в суде, и практика эта вызывала в миссионерской среде оживленные дискуссии, итог которых можно выразить словами одного из наиболее опытных миссионеров Д. Боголюбова:

«Миссионеры нравственно не могут выступать в судах, в качестве экспертов... Посылать миссионеров в суды — это значит губить миссию в самом корне. Это значит — придать ей характер не религиозно-нравственного учреждения, а полицейско-гражданский смысл в глазах общества. В таком духе пусть лучше совсем не будет никакой миссии среди нашего взволнованного ересями народа»<sup>17</sup>.

Вот как описывает епархиальный миссионер старообрядцев-странников в своем отчете за 1898 г.: «С ненавистью и злобой странники относятся к Православной Церкви и ее пастырям. “Антихрист” — это “предержавшая власть и попы”, по учению странников, а посему каждый православный христианин должен бежать, хотя пред смертью или под старость, от антихриста, должен скрыться, хоть под пол, прирав истинное крещение от наставника. А пока, живя под властью антихриста, скрывай других, выдавай себя за православного, но в храме не бывай, тем паче у исповеди и Святого Причастия...»<sup>18</sup>.

Епархиальные миссионеры отмечали, что «заправители австрийского толка с особенною энергиею стараются... привлекать к себе последователей других старообрядческих толков и даже православных»<sup>19</sup>, а богатые попечители «не жалеют средств на эту пропаганду, рассылая повсюду особых миссионеров для своего проповедования»<sup>20</sup>.

Миссионерский отдел Братства не допускал прибегать к принудительным гражданским мерам для воссоединения старообрядцев с Церковью, а действовал одними нравственными, духовными средствами, избегая даже тени превосходства над ними своим общественным положением или образованностью. Братством допускались лишь устные состязания в духе мира, терпимости и христианской любви.

С 1885 г. в курс семинарских наук введена особая кафедра по истории и обличению раскола и сект. При этих кафедрах были заведены силами преподавателей указанного предмета и наиболее успевающих учеников полемические беседы со старообрядцами и сектантами — в результате поднимался уровень теоретических и практических познаний в сектоведении и православной миссии среди старообрядцев в приходском духовенстве<sup>21</sup>. В 1897 г. Священный Синод принял определение «о введении кафедры миссионерских наук в число обязательных предметов академического курса»<sup>22</sup>. Миссионерская работа проводилась в Саратове и селениях Саратовской епархии, сведения о русском расколе специально преподавались учащимся 6-го класса Саратовской Духовной семинарии<sup>23</sup>.

С 1887 г. стали проходить всероссийские миссионерские съезды, на которых миссионеры, более других знакомые со старообрядчеством и сектантством, делились своими знаниями и навыками работы с товарищами. Такие всероссийские съезды созывались до 1917 г. пять раз — в 1887, 1891, 1897, 1908 и 1917 гг. Организовывались также епархиальные и областные съезды и конференции миссионеров<sup>24</sup>. Результатом напряженных трудов епархиальных миссионеров стали воссоединения бывших старообрядцев и сектантов с Православной Церковью.

Комиссии по миссионерской деятельности под председательством И. П. Петрова, И. С. Архангельского, И. Ф. Златоунского, И. Я. Царевского и купца Я. П. Славина было поручено составить руководство к диспутам среди старообрядцев. Для этого тщательно анализировалась старообрядческая литература. Священнослужители Саратовской епархии и светские лица, с ревностью пекущиеся о православии, печатали много обличительных статей с опровержением

крайних старообрядческих толков. В епархиальных ведомостях появлялись публикации соответствующей тематики<sup>25</sup>.

Помимо этого, священниками г. Саратова, студентами Московской Духовной академии и Саратовской Духовной семинарии проводились беседы-диспуты со старообрядцами. Путем этих бесед уяснялись истины православной веры. Многие утверждались в вере и черпали из этих бесед материалы, необходимые для православной миссии среди старообрядцев. По примеру саратовских собеседований этот труд приняли на себя многие священники и диаконы Кузнецка, Хвалынска, Вольска, Аткарска, Балашова<sup>26</sup>.

Очень активную деятельность вел как миссионер в Вольском уезде К. А. Голубев. Он начал свою миссионерскую деятельность в с. Барановка Вольского уезда, основав церковно-приходскую школу, где работал и директором, и учителем по многим предметам. Голубев был уверен, что разнообразие толков и согласий в старообрядчестве обусловливается недостаточным просвещением православной проповеди.

Итогом его миссионерской деятельности в селе стало то, что люди потянулись к православной вере и Церкви; не причащавшиеся по 15 лет, а то и всю жизнь начали поститься и причащаться; причащались дети из учрежденной им школы. Важно то, что родители многих этих детей были старообрядцами<sup>27</sup>. За два года благодаря миссионерским трудам Голубева к Православной Церкви присоединилось 1500 старообрядцев.

В 1876 г. Голубева назначили руководителем миссионерских бесед и блюстителем миссионерской библиотеки в г. Вольске.

Беседы в Вольске приобрели известность среди уездных старообрядцев, которые стали приезжать в город, чтобы при-

существовать на них<sup>28</sup>. Здесь разбирались все вопросы, волновавшие заблудших: о клятвах Собора 1667 г., а также об исправлениях книг.

Трудность деятельности Голубева заключалась в том, что он был единственным в то время миссионером в Вольске и ни учителя духовного училища, ни местное духовенство, поглощенное целиком исполнением священнических обязанностей, не могли ему оказать никакой помощи. А между тем в городе число старообрядцев разных толков достигало 7000 человек, и многие из них были религиозно образованными и серьезно обсуждали данные вопросы веры.

Голубев неоднократно вел беседы с известным апологетом Белокриницкой иерархии Климентом Перетрухиным и с беспоповцем Худошиным. В результате множество старообрядцев присоединились к Православной Церкви. Многих православных удержал миссионер от перехода в мистические и рационалистические секты, утвердил их в православии и наставил в истинной вере своими беседами. В с. Салтыковском Сердобского уезда вначале в храм по великим постам ходили молиться и исповедоваться не более 8 человек, а в 1890 г. — уже 400 человек<sup>29</sup>.

Таким образом, миссионерство среди старообрядцев в целом было успешным и плодотворным в Саратовской епархии, так как многие старообрядцы разных толков обратились в православную веру. Логическое убеждение служило важной составляющей хорошей православной беседы со старообрядцами разных толков, однако она не должна была превратиться в диалектическую игру доказательств и схоластический диспут. Миссионеры прежде всего стремились примирить не разномыслие, а сердечную рознь, что требовало целой системы воспитывающих средств<sup>30</sup>.

На отдельных примерах мы показали, что проповедь миссионеров и их конкретные действия среди старообрядцев разных толков эффективно влияли на утверждение православия в Саратовском Заволжье.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> Подробнее о старообрядческих общинах в Саратовском крае см.: *Быстров С. И.* Поморское согласие в Саратовском крае со второй половины XVII столетия до 80-х гг. XIX века. Саратов, 1923; *Дубакин Д.* Иргизские раскольничьи монастыри. Самара, 1882; *Жилкин И. В.* Старообрядцы на Волге. Саратов, 1905; *Попов К.* Раскол и его путеводители. Саратов, 1883; *Шалкинский П.* Зерцало для беспоповцев. Саратов, 1890; Он же. Обозрение раскола в Саратовской губернии. Саратов, 1892.

<sup>2</sup> *Леопольдов А. Ф.* Открытие Саратовской епархии // Саратовские епархиальные ведомости. 1865. № 3. С. 29–30.

<sup>3</sup> *Кутепов К.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882. С. 238.

<sup>4</sup> Справка, когда и где впервые учреждена должность епархиального миссионера // Миссионерское обозрение. 1898. № 2. С. 341.

<sup>5</sup> *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888. Т. 1. С. 151–152.

<sup>6</sup> Отчет Саратовского Братства Святого Креста за 1867–1868 гг. // Саратовские епархиальные ведомости. 1869. № 1. С. 6–15.

<sup>7</sup> *Илларион (Пономарев Р. Н.), иеросхим.* Рассказ очевидца о действиях преосвященного Иакова по обращению раскольников Саратовской губернии с 1832 по 1839 г. СПб., 1862. С. 21.

<sup>8</sup> ГАСО. Ф. 208. Оп. 1. Д. 12. Л. 5.

<sup>9</sup> Там же. Ф. 32. Оп. 4. Д. 468. Л. 29.

<sup>10</sup> Там же. Л. 36.

<sup>11</sup> Там же. Ф. 208. Оп. 1. Д. 1. Л. 33.

<sup>12</sup> *Соколов Н. С.* Указ. соч. С. 158.

<sup>13</sup> ГАСО. Ф. 32. Оп. 4. Д. 468. Л. 15.

<sup>14</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1912. Л. 1, 6.

<sup>15</sup> *Ершова О. Н.* Старообрядчество и власть. М., 1999. С. 181.

<sup>16</sup> Миссионерское обозрение. 1896. № 1. С. 64.

<sup>17</sup> *Боголюбов Д.* Совместимы ли обязанности судебного эксперта с званием епархиального миссионера // Миссионерское обозрение. 1903. № 6 (2). С. 1436–1439.

<sup>18</sup> Саратовские епархиальные ведомости. 1899. № 10. С. 473–474.

<sup>19</sup> Отчет Саратовского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1883 г. // Саратовские епархиальные ведомости. 1884. Ч. неофиц. № 6. С. 103–104.

<sup>20</sup> Отчет Саратовского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1887 г. // Саратовские епархиальные ведомости. 1888. Ч. неофиц. № 8. С. 230–252.

<sup>21</sup> Миссионерское обозрение. 1896. № 4. С. 42–43.

<sup>22</sup> Миссионерское обозрение. 1898. № 1. С. 160; Введение кафедры миссионерских наук в число обязательных предметов академического курса // Миссионерское обозрение. 1897. № 3–4. С. 232.

<sup>23</sup> *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888. Т. 1. С. 151–152.

<sup>24</sup> Миссионерское обозрение. 1897. № 2. С. 186.

<sup>25</sup> Публичные собеседования с мнимыми старообрядцами в с. Синенькие Саратовского уезда / Результаты собеседования с мнимыми старообрядцами с. Синенькие Саратовского уезда // Саратовские епархиальные ведомости. 1873. № 7. С. 191–192; *Разумовский П., свящ.* Беседа православного со старообрядцами о крестном знамении. Начетчики с. Терса // Саратовские епархиальные ведомости. 1873. № 18. С. 503–505; *Ивановский Иаков, свящ.* Предание о начале и развитии раскола в Кузнецке // Саратовские епархиальные вести. 1870. № 10. С. 270–291; Как жить священнику в раскольничьих приходах // Саратовские епархиальные ведомости. 1873. № 7. С. 9–20; Заметки сельского священника о некоторых особенностях верований его прихожан села Донгуз Вольского уезда // Саратовские епархиальные ведомости. 1872. № 10. С. 225–230; № 13. С. 303–316; Извлечение из журнала миссионеров, отправленных Братством Святого Креста в село Золотое Камышинского уезда Саратовской епархии для противодействия расколу // Саратовские епархиальные ведомости. 1872. № 7. С. 192.

<sup>26</sup> Публичные собеседования с раскольниками // Саратовские епархиальные ведомости. 1869. № 1. С. 6–16.

<sup>27</sup> Священномученик Константин Голубев (1852–1918). М., 1996. С. 74–75.

<sup>28</sup> «Не ведают, что творят...» // Их страданиями очистится Русь. М., 1996. С. 69–71.

<sup>29</sup> Там же. С. 71–73.

<sup>30</sup> Беседы старообрядческого начетчика с баптистами // Миссионерское обозрение. 1906. № 11. С. 657–670.



## РАЗДЕЛ V АГИОЛОГИЯ



Священник Александр СИРИН,  
кандидат богословия

### ЦИТАТЫ И ЗАИМСТВОВАНИЯ ИЗ КНИГ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В «ЖИТИИ СВЯТИТЕЛЕЙ ГУРИЯ И ВАРСОНОФИЯ, КАЗАНСКИХ ЧУДОТВОРЦЕВ»

Характерными чертами агиографической и вообще церковной письменности на протяжении многих веков являлись обязательные и многочисленные цитаты и заимствования из традиционной христианской литературы. Литературный язык Средневековья полон выражений и образов, почерпнутых из книг Священного Писания, сочинений Отцов Церкви и богослужебных текстов. Эти выражения и образы были «литературно-привычны» читателю по языку церковно-богослужебных произведений, носили характер «условно-приподнятых трафаретов» и служили тем самым «одним из существенных элементов “высокого” литературного стиля»<sup>1</sup>.

Тексты Священного Писания в Древней Руси обладали непререкаемым авторитетом, библейские символы заменяли многие понятия реального мира. Е. М. Верещагин писал: «Характерная черта средневековой теологической литературы, особенно восточного, византийского происхождения, состоит в постоянной оглядке на авторитет канонических книг. Любая мысль в сочинении опирается на прямые цитаты, аналогии в Новом и в Ветхом Завете, так что переключка авторского текста и выписок из указанных источников — неотъемлемый элемент рассматриваемого вида словесности»<sup>2</sup>.

Заимствование выражений и образов из традиционной христианской литературы, обильное цитирование, повторяемость

во многих произведениях связаны с одним из основных принципов литературного творчества Средневековья — стремлением к отвлеченному изложению, художественной абстракции.

Чем авторитетнее и распространеннее был текст — первоисточник заимствования, тем сильнее он настраивал читателя и слушателя на необходимый благочестивый лад своею привычною возвышенностью и тем легче вызывал благоговение и осознание высоты описываемого. «Чередование и нагнетание цитат из Библии концентрирует внимание, помогает создать нужное впечатление, наложение цитат уже в силу своего объема кажется выразительнее других изобразительных средств»<sup>3</sup>. Профессор В. М. Кириллин так объясняет необходимость цитирования древнерусскими авторами священных текстов: «В функционально-содержательном отношении и цитаты, и аналогии, с одной стороны, украшают, орнаментируют изложение, а с другой — задают определенную сакральную высоту, которая служит, по сути, критерием истины и для автора, и для персонажей его рассказа, и для читателей последнего»<sup>4</sup>.

Поэтому агиографы цитируют Священное Писание для придания большей значимости своим произведениям. «Согласно этому приему, твердость объяснения тех или иных сюжетов возрастает по мере того, как увеличивается численность цитат в его пользу и чем выше стоит достоверность источников, на которые интерпретаторы ссылаются»<sup>5</sup>. Об этом также пишет Д. С. Лихачев: «Благоговение и восторг перед подвигом святого будут тем сильнее, чем авторитетнее источники цитаты, из которых подкрепляют мысли писатели»<sup>6</sup>.

Таким образом, как можно заметить, большинство цитат и заимствований в церковной литературе взято из книг Ветхого и Нового Завета. Библейские цитаты и заимствования подчеркивали «ситуативно-тематическое тождество древнерусской действительности библейского прошлого, усиливая и повышая значимость того или иного события или конкретного лица, по отношению к которым эти заимствования применялись»<sup>7</sup>.

В «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» нами выявлено 30 случаев церковно-книжных заимствований. Все эти заимствования включены в житие в виде трафаретных словосочетаний, традиционных сравнений и символов, обращений к известным библейским образам и понятиям. Также мы нашли немало точных и скрытых цитат, составляющих целые фразы. У средневекового читателя все это создавало привычные ассоциации, связанные с высокой богослужебной сферой.

Митрополит Гермоген, автор жития, подходит к использованию цитат по-разному в зависимости от тех задач, которые он ставит перед собой. Писатель то прямо прилагает цитаты к изображаемым событиям, то ищет в них символический смысл, то использует их для создания умеренно-эмоциональной атмосферы в произведении.

Цитаты в житии чаще всего выступают в семантической функции, т. е. цитата из Священного Писания развивает, дополняет смысл предшествующего ей высказывания. Такое применение цитат было традиционным в агиографической литературе. К примеру, семантическая функция цитат является основной в «Житии Стефана Пермского» Епифания Премудрого<sup>8</sup>, который, как известно, также обильно снабжал свои сочинения библейскими выражениями и ссылками на Священную и церковную историю<sup>9</sup>.

По словам Ф. Вигзелл, исследовательницы цитат Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого, при изучении произведения прежде всего «необходимо определить, что понимается под библейскими цитатами»<sup>10</sup>. В «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» можно различить цитаты двух типов: реминисценции из Библии, которые проходят через все житие, и цитаты из переводной и оригинальной литературы.

Ко второму типу принадлежат цитаты, введенные с помощью слов, которые поясняют их происхождение, как, например, «*якоже речено бысть въ писаніи, сам бо Господь глаголетъ*», «*рече пророк*», или случайно вплетенные в текст без указания на источник, но легко распознаваемые как цитаты.

Перейдем теперь непосредственно к рассмотрению найденных заимствований. Прежде всего необходимо отметить, что святитель Гермоген уже в предисловии к житию традиционно обращается к хорошо известному месту из Евангелия — притче о талантах и ленивом рабе, «*взѣмшаго гдѣна своего сребро, и прикупѣ не сотворишаго*»<sup>11</sup> (см.: Мф. 25, 14–30). Интересно отметить, что агиограф уже использовал эту притчу в вводной части другого своего произведения — «Сказании о явлении Казанской иконы Богородицы»: «*и яко подбѣаетъ ми и писанію сѣдъ предати, да не бѣдѣ осужденъ, якоже и скрѣпѣ таланти гдѣна своего*»<sup>12</sup>. В приведенных фрагментах упоминание об осуждении ленивого раба происходит без указания на источник заимствования и дается как нечто хорошо известное и понятное читателю.

Таким же образом, как к чему-то хорошо знакомому, рождающему у читателя привычные ассоциации, а потому опять же без каких-либо дополнительных комментариев святитель Гермоген обращается к этой притче еще раз. Повествуя о пребывании святого Варсонофия в Твери, писатель проводит аналогию между епископом Варсонофием и другим персонажем из той же притчи — «добрым рабом», который угодил своему Господину, преумножив его богатства: «*и добе пасше словѣное стадо хвѣцъ и овцъ. паче оубо и паче протѣхъ оутѣрдѣ къ побиѣ, и множа оумножи таланти гдѣна своего*»<sup>13</sup>.

Одним из способов включения цитат в повествование, как пишет исследователь Н. М. Герасимова, является «включение фразеологии из текстов традиционной книжности. Эти цитаты не имеют приуроченности к конкретному персонажу, не актуализируют определенный сюжет, но служат общим языковым и тематическим кодом, вводящим проекцию жизненных событий на высокий и вечный фон»<sup>14</sup>. Такие тексты-цитаты бытовали в качестве широко известных образных выражений. Устойчивые текстовые формулы типа «краеугольный камень», «камень преткновенія» и др. были широко известны и всегда понимались однозначно. Автор мог использовать их, не давая каких-либо дополнительных объяснений или ссылок.

В «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» встречаются подобные известные образные выражения, источником которых является Священное Писание. Текст жития: «пастий Христова стада словесныхъ овцевъ»<sup>15</sup>, «И добре пасаше словесное стадо Христовыхъ овцевъ»<sup>16</sup>. «Образ овец, стада писателя XVII в. чаще всего используют, говоря о народной массе, которая должна управляться “пастырем”», — указывает О. А. Державина<sup>17</sup>. Действительно, нам известно, что еще во многих псалмах и книгах ветхозаветных пророков народ Божий образно называется «стадом» или «овцами». Например, в Псалтири говорится: «преклонимъ колѣна предъ лицемъ гдѣ... яко онъ естъ бгъ нашъ, и мы народъ паствы егдѣ и овцы рѣки егдѣ» (Пс. 94, 6–7). Также в Книге пророка Иезекииля Господь говорит через пророка: «вы овца моль, и овца паствы моея есте, и азъ гдѣ бгъ вашъ» (Иез. 34, 31).

Необходимо отметить, что наибольшее развитие учение о добром пастыре и овцах получило в Евангелии. Евангелисты особенно часто обращаются к образам «пастырь» и «овцы». Например, в Евангелии от Иоанна (см.: гл. 10), в Евангелии от Матфея (см.: гл. 18, 12). Но здесь уже Пастырь добрый — Иисус Христос: «азъ есмь пастырь добрый, пастырь добрый душъ своихъ полагаетъ за овца» (Ин. 10, 11).

Библейские аллегорические образы «пастырь» и «овцы», будучи очень выразительными, всегда достаточно точно и емко передавали отношения между Божьим народом и начальствующим над ним, а потому стали широко употребительными в христианской литературе. Особенно часто к этим образам обращались в житиях, героями которых являлись пастыри Церкви, епископы и священники. А верующие в житиях назывались «Христовым стадом». «Яко истинный пастырю, полагалъ душъ своихъ за овца словесныхъ хвѣи стада» — из «Жития митрополита Алексия», составленного Пахомием Логофетом<sup>18</sup>. «И добре пасаше стадо Хво новопросвѣщенное словесныхъ овцевъ» — так сказано о епископе Нифонте в его житии<sup>19</sup>.

Как замечает исследователь Н. М. Герасимова, «согласно агиографическому канону, происходящее (в житии. — Авт.)

неуклонно уподобляется библейскому (чаще всего — новозаветному) первообразу»<sup>20</sup>. В житии встречается выражение «воин Христов», относящееся к святителю Гурию, в контексте: «и вывадетъ полкочалникъ Христовыхъ воинныхъ»<sup>21</sup>. Это выражение является традиционным, оно берет свое начало в новозаветных книгах. Во Втором послании апостола Павла к Тимофею читаем: «ты оубо пострадади яко добръ воинъ гдѣ хвѣ» (2 Тим. 2, 3–4).

Встречающееся в житии выражение «бывшия хульники», описывающее просвещаемых святителем Гурием язычников и мусульман, выделенное нами из контекста: «и прежде бывшиа хульники оустранивъ славити Оца и Сына и Святаго Духа»<sup>22</sup>, также восходит к новозаветному источнику — в своем Первом послании к Тимофею апостол Павел пишет: «бывшиа ма иногда хульника»<sup>23</sup> (1 Тим. 1, 13).

Образом, восходящим к Священному Писанию Ветхого Завета, является в «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» выражение «дерево доброплодное (доброродное)» (ср. псалмы 1, 3 и Притчи Соломона — 2, 30). Житие: «и вывадетъ прѣбный, яко некое древо добродно, киплящее плоды красными, и всѣмъ произносящее богатно овошье. тако и сей вѣстивный мѣжъ Гврии архіепкопъ оучениемъ своимъ множество душъ присвождетъ Христѣ»<sup>24</sup>.

Святитель Гермоген оценивает миссионерскую деятельность святого Гурия, сравнивая ее с добродным деревом, и раскрывает содержание этого образа, имевшего хождение в книжном языке того периода: «кипящее плоды красными, и всѣмъ произносящее богатно овошье»<sup>25</sup>. Переходя к подвигам святого Варсонофия, писатель продолжает использовать то же выражение, далее заимствуя его из библейских текстов: «и до нынѣ оубо Богомъ совладѣемъ младѣетъ и распространяетъ, яко древо при водахъ благолиственно и докропло»<sup>26</sup>.

Проводя параллели между образами животворящей воды для плодоносящего дерева и общения с Богом как Источником духовной жизни и деятельности человека, святитель Гермоген указывает на разницу в «плодах» материальных и

духовных: «приноситъ же оубо не яко древо тлѣненъ плодъ, ꙗ единемъ временемъ кончающься. но нетлѣненъ ꙗ бесконеченъ плодъ ѿ него же ꙗ хвалѣ Творцѣ въздымаѣтсѣ»<sup>27</sup>. Образное сравнение развивается, но теперь оно строится на антитезной конструкции, выделяющейся сопоставлением однокоренных образований: «тлѣненъ — нетлѣненъ», «кончающься — бесконеченъ».

Таким образом, можно видеть, что соединение двух житий в одном на самом деле глубоко мотивировано, и это отражено не только в параллелизме их композиций, но и в одинаковой оценке деятельности двух святителей, выраженной в единообразной системе языка их житий.

Идея святителя Гермогена — «ѿ Бѡга естъ все человѣческое исправлѣнїе»<sup>28</sup>, высказанная им в предисловии, — вновь возникает в заключительной главе жития применительно к деятельности обоих Казанских святителей и раскрывается с помощью семантически сходных суждений, одно из которых преобразовано в сравнение «неплодная — доброплодная». В данном контексте это образное выражение получило более широкий смысл за счет новых распространителей опорных (ключевых) слов: «и множество благочестивыхъ воздѣша о себѣ славы Бѡгу, яко невѣрныя люди въ вѣрѣ приведе, ꙗ оустрѡбити вѣровати, ꙗ поклонѣтисѣ единому въ Тронцѣ славному Бѡгу, ꙗ свѣтыма крещенїемъ просвети, ꙗ яко неплодную землю, доброплодную сотвори»<sup>29</sup> (ср.: Мк. 4, 8–20; Лк. 8, 8, 15). В своей литературной деятельности святитель Гермоген, безусловно, опирается на традиции житийного канона, и прежде всего на опыт Епифания Премудрого, приемы создания образной системы которого он использует, в частности, при образовании из традиционных образов новых, более сложных.

Как мы видим, обороты языка Священного Писания, обнаруженные в тексте жития, даются без ссылки на источник происхождения, они естественно встроены в общую ткань повествования. Но кроме устоявшихся реминисценций, которые были широко распространены в языке христианской

литературы, в исследуемом нами памятнике приводятся и точные цитаты.

Необходимо сказать, что цитата часто вводится в текст жития и с указанием источника или лица, излагающего мысль. Для этого агиографом используются вводные конструкции типа «якоже речено бысть въ писанїи», «по писанномъ», «по вселенныа оучителѣ глаголющемъ словѣ», «псаломникъ рече», «и пакѣ во второмъ законѣ», «самъ во Господѣ глаголетъ», «рече пророкъ» и др. Приведем некоторые примеры цитирования Священного Писания: «и свѣтсѣа о немъ якоже речено бысть въ писанїи. азъ предахъ тѣ, ꙗ азъ помогъ ти, ѿрогстїю малю поразихъ тѣ, ꙗ милостїю вѣчною прослави тѣ. болши мѣра чѣколюбїѣ твоего, паче мѣры наказанїѣ»<sup>30</sup> (Ис. 54, 7–8).

В некоторых случаях цитаты вводятся без указания на сам факт цитирования: например, фраза: «во градѣ свѣтолюбїѣ оудивїи Господѣ свѣтыа своѣ»<sup>31</sup> — это скрытая цитата, парафраз из псалма. Ср.: «Бѣгословѣнъ Гѣ, яко оудивїи мѣгъ своѣ въ градѣ свѣтолюбїѣ»<sup>32</sup> (Пс. 30, 32).

Другой пример — «не во сѣть достоина страданїѣ нынѣшняго вѣка противѣ хотѣщей славы ѿкрытисѣ»<sup>33</sup> — также является скрытой цитатой, но при этом достаточно точной, о чем можно судить на основании сравнения приведенного выше фрагмента со словами апостола Павла в Послании к Римлянам: «Непцѣю бо яко недостоина страсти нынѣшняго времени, къ хотѣщей славы ѿвѣтитисѣ въ насѣ»<sup>34</sup> (Рим. 8, 18).

Еще одним примером точного цитирования служит следующий фрагмент жития: «по писанномъ, братїе повинѣтисѣ, рече, ꙗ покарайтисѣ наставникомъ вашимъ, тѣи бо едѣтъ о дѣшѣхъ вашихъ, понеже слово ѿмъ воздѣти ѡ ва»<sup>35</sup>. Эта цитата вводится с помощью слов «по писанномъ рече». Хотя и не говорится, где и кем «писано», но эти слова почти без изменений взяты из Послания апостола Павла к Евреям: «Повинѣтисѣ наставниковъ вашимъ ꙗ покараитисѣ тѣи бо едѣтъ о дѣшѣхъ вашихъ, тако слово въздѣти хотѣще»<sup>36</sup> (Евр. 13, 7).

Точной цитатой из Псалтири является следующий отрывок: «псаломникъ рече, днѣ лѣтъ нашихъ, въ нихже ѡ. лѣтъ, ѿще же въ силахъ ꙗ. лѣтъ, ꙗ множае ѿхъ трудѣ ꙗ болѣзнь»<sup>37</sup>. Ср.: «днѣ лѣтъ

нашихъ въ нѣхъже сѣмьдесятъ лѣтъ аще же въ силахъ осмьдесятъ лѣтъ и множае ихъ трудъ и колѣзнь»<sup>38</sup> (Пс. 89, 10).

Еще одна дословная выдержка из Псалтири: «по писанномъ. поскѣтилъ еси землю, и оупои еѧ, оумножилъ еси обогатити еѧ»<sup>39</sup>. Ср.: «поскѣтилъ еси землю, и оупои еѧ, оумножилъ еси обогатити еѧ»<sup>40</sup> (Пс. 64, 10).

В следующем фрагменте жития святитель Гермоген цитирует слова Господа Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна: «Сѣмъ же несть мое поскѣщеніе или силы, но ѿ Г҃а естъ все человеческое исправленіе. сама во Г҃дъ глаголетъ ꙗко безъ Мене не можете ничтоже творити»<sup>41</sup>. Эта цитата является точной, за исключением перестановки слов, ср.: «ꙗко безъ мене не можете творити ничеюже»<sup>42</sup> (Ин. 15, 5). Приведенные слова были излюбленным высказыванием у авторов житий. Приступая к работе, они не полагались на собственный разум и способности, но всегда надеялись только на Господа: Он «может и мое неразъясненіе възъяснити, и моемъ недомыслию оумненіе подати да оубо о имени Господа нашего Иисуса Христа, речешего: без мене не можете творити ничто же» (из жития преподобного Сергия Радонежского)<sup>43</sup>.

Несмотря на то что многие цитаты в житии предваряются конструкциями, призванными свидетельствовать о факте цитирования, они тем не менее не являются абсолютно точными. Известно, что древнерусские писатели в основном цитировали богослужебную литературу по памяти<sup>44</sup>, а потому мысли, почерпнутые из авторитетных источников, иногда даются в свободном изложении, передается только суть цитируемого текста. Святитель Гермоген также нередко приводит тексты Священного Писания по памяти, свободно, часто перефразируя их. Это закономерно для риторико-панегирической традиции XVI в. Приведем подобный пример из жития: «и влагавтъ во уши господинъ своемъ светла, и влзвтъ вѣнцы преподобномъ, дѣшамъ же своимъ въ препинаніе плѣтъъ сѣти, клеветцѣтъ на преподобнаго забывши реченнаго, пространно слово клеветникѣ на ꙗзыце егѣ, видѣтъ же егѣ дѣша егѣ тѣмъ страшно свлзветъ»<sup>45</sup>. Идея рассуждений святителя Гермогена восходит к Книге притч царя Соломона, где сказано:

«Покриваютъ вражды оустны праведныхъ износающей клеветы бездмнѣшии сътъ» (Притч. 10, 18); «Оустны бездмнаго привождатъ егѣ на злооустны бездмнаго скрѣщаютъ егѣ, оустны же его сътъ дѣи»<sup>46</sup> (Притч. 18, 7).

В «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» нами было обнаружено еще несколько выдержек из Священного Писания в свободном изложении святителя Гермогена. Но эти цитаты хотя и предваряются также вводными словами, говорящими о факте цитирования, и претендуют быть точными, а не просто отзвуком библейской фразеологии, настолько изменены и перефразированы, что даже с помощью «Симфонии» нам не удалось найти, откуда они были взяты автором жития. Приведем эти цитаты:

«и ꙗки глаголетъ писаніе, тремъ ващымъ клеветникѣмъ пакоститъ клеветцѣмъ, клеветцѣмъ, сама себѣ, обаче вса вѣды на сѣхъ клеветникѣмъ единомъ»<sup>47</sup>;

«и воспоминаетъ въ писаніи глаголемое, ꙗко всѧка дѣша не наказана неисцѣльна, не оубо люто, еже оублзвенъ быти, но люто еже не оублзвенъ быти»<sup>48</sup>;

«по писаномъ. неоврацѣши во рече крѣпчайши того оублзнил ни на небси ни на земли»<sup>49</sup>;

«и помнитъ въ Божественномъ писаніи лежаша. ꙗко здѣсь оубо и зла и влгал конѣцъ имѣтъ, влзвша же вѣчна и безсмертна, и во вѣки не имѣтъ конѣцъ»<sup>50</sup>.

«Поскольку в Средние века с такими традиционными и священными текстами, как Библия, обращались с большим уважением»<sup>51</sup>, лишь тот факт, что митрополит Гермоген писал по памяти, объясняет присутствие большого числа серьезных изменений текста по сравнению с первоисточником цитат.

Необходимо также отметить, что святитель Гермоген использует и несколько изречений без конкретного указания на авторство. Подобные тексты-цитаты вводятся конструкциями типа «рече нѣкто ѿ дѣвнихъ свѣтъхъ», «рѣкша ѿцы».

Доказательством того, что цитирование следующих изречений — «рече нѣкто ѿ дѣвнихъ свѣтъхъ», «рѣкша ѿцы» — происходило также по памяти, служит отсутствие указания их источников, свидетельствующее о том, что автор не знал в точности,

откуда они взяты. Ср.: «*ѣкоже рече нѣкто ѿ древнихъ свѣтъхъ. благодареніе, рече прѣсмлющего подвижетъ дивцаго, ѣко больша дарованіа подати емь*»<sup>52</sup>; «*разсуженіе во рѣкша ѿцы корень всемъ добродѣтелемъ*»<sup>53</sup>.

При сравнении некоторых цитат в житии с тем источником цитирования, на который указывает агиограф, видно, что он не просто приводит подлинные выражения, а творчески обрабатывает известное ему изречение, емко и точно передает несколькими словами смысл текста-первоисточника: «*и пакы во вторѣмъ законѣ. не іавишиа, рече, предъ Господемъ Богомъ твоимъ, но кождо по силѣ дароносити*»<sup>54</sup>. В Книге Второзаконие написано: «*и да не іавишиа предъ гдемъ блж твоимъ тоць. койждо по постиженію рѣкы своеа по блаженію га ба своею иже дамъ есть текѣ*»<sup>55</sup> (Втор. 16, 16). Если первая часть цитируемого библейского стиха приводится писателем дословно, то вторая часть выражена словами: «*по силѣ дароносити*», что подразумевает «*по постиженію рѣкы своеа*» и «*блаженію га ба*» и точно передает смысл цитируемого текста.

Уже рассматриваемый нами ранее фрагмент жития: «*и до нынѣ ѡво Богомъ соблюдаемъ младаетъ и распространяетъ, ѣко древо при водахъ благолиствено и доброплодно*»<sup>56</sup> — также является иллюстрацией творческой обработки агиографом известного изречения, встречающегося, например, у Епифания Премудрого: «*и бысть ѣко древо сажено при исходящихъ водахъ*»<sup>57</sup>. Для сравнения приведем текст-источник: «*и вздетъ ѣко древо сажено при исходящихъ водахъ, иже плодъ свой дастъ въ время свое, и листъ его не ѡпадетъ*»<sup>58</sup> (Пс. 1, 3). Святитель Гермоген искусно «сокращает» цитируемый текст, сохраняя смысл и детали сравнения. Синтагмам текста-источника соответствует словосочетание или отдельное слово:

«древо сажено при исходящихъ вод — древо при водахъ»;

«плод свой даст во время свое — доброплодно»;

«лист его не упадет — благолиственно».

Приводя в житии слова апостола Павла из Второго послания к Коринфянам, святитель Гермоген поясняет и даже развивает смысл цитируемого текста: «*по вселеннымъ оучителю глаголющемъ словъ. егда ижемогаю, тогда силенъ есмь. тогда ѡво*

глаголаше возмогати дшневней силѣ, егда телѣсныа ижемогаютъ сла(во)ти»<sup>59</sup>. В оригинале находим только фразу: «*егда во немошествовю, тогда силенъ есмь*» (2 Кор. 12, 10)<sup>60</sup>. Святитель Гермоген же раскрывает смысл этого изречения: «*силенъ есмь*» — душевной силой, а «*ижемогаю*» — телом.

Отметим еще некоторые особенности, связанные с включением в житие цитат из богослужебной литературы.

Повествуя о конкретных исторических событиях, как, например, о «поставлении» святого Гурия архиепископом, его «отпущении» и «пришествии» из Москвы в Казань, об обретенной мощей, на протяжении нескольких глав жития святитель Гермоген ни разу не обращается к цитированию собственно библейских текстов. Обладая достаточным фактическим материалом, он подробно, даже детально излагает, как все происходило. По своему содержанию эти главы близки к летописному повествованию, в связи с чем можно предположить, что и по способу изложения в данном случае святитель Гермоген не стал строго придерживаться агиографического канона.

С другой стороны, в житии есть фрагменты, представляющие собой компиляции из различных цитат. Цитатная амплификация «как ораторский и стилистический прием, проявляющийся в нагнетании синонимов, метафорических эпитетов и сравнений для усиления действия речи на слушателя или читателя, использовалась неоднократно во многих произведениях древнерусской житийной литературы»<sup>61</sup>. Этот художественный прием организации повествования очень распространен у Епифания Премудрого. В частности, в «Житии Стефана Пермского» присутствуют фрагменты, содержащие до 25 цитат, которые «переплетены в сложный орнамент. Мысль распространяется цепью цитат, образующих смысловое и структурное целое»<sup>62</sup>. Функции цитат — семантическая (для полноты выражения мысли) и экспрессивная.

У Епифания Премудрого способом цитатной амплификации построена первая глава жития, что определено канонической

значимостью предисловия и стремлением автора обосновать главную идею вводной главы — необходимость создания данного жития. Другим наиболее насыщенным цитатами и заимствованиями фрагментом изучаемого памятника является традиционная характеристика жизни святого и связанные с этим рассуждения: «погѣомъ же ѿ воздержаніемъ оудрѣчалъ тѣло свое, по вселенныа оучителъ глаголющемъ словѣ. ѿгда ѿзнегомаю, тогда силенъ ѿсьмъ. тогда оубо глаголаше возмогати дѣшевной силѣ, ѿгда телѣсныа ѿзнегомають сла(во)сти. ѿ на всакоу день ѿко начало пологаше. заѣво же человекское житіе, рече, трѣбуетъ трудомъ дѣлание. ездѣщее же воздланію ѿ повинзавшеся на земли наследатъ въ радости невныа, ѿ вложше тѣбннал, нетѣбннал воспріймѣтъ. не бо сѣтъ достойна страданія нынѣшняго вѣка противъ хотѣщей славы ѿкрытиса. аще бо ѿ писано сѣтъ. ѿ болащяго не истаздетъ бгѣ поста ни трудовъ, токмо терпѣніа ѿ благодаренія. но сѣи прѣвныи мѣжъ къ симъ ѿ сѣа совокупн, всѣхъ трудовъ касаетса, ѿ къ бгѣ симъ присволетса. ѿ многихъ невѣрныхъ оученіемъ своимъ сотвори ѿстѣпннн ѿ злѣхъ ихъ, ѿ вѣсеремкнскіа ихъ вѣры, ѿ просвѣтн ихъ банею сѣаго дѣа сватымъ крещеніемъ. ѿ прѣжде бывшиа худьники оустрѣннъ славити сѣа ѿ сѣа ѿ сѣаго дѣа»<sup>63</sup>. Здесь без труда мы можем заметить, что цитаты хотя и взяты из различных источников, подобны по смыслу, поэтому логика рассуждений не нарушается и ритмический период производит впечатление законченности. Можно сказать, что основная мысль писателя как бы конкретизируется различными цитатами. Такого рода чередование близких по смыслу цитат перекликается с явлением стилистической симметрии<sup>64</sup> и, безусловно, представляет собой вид стилистической амплификации. Таким образом, амплификация оказалась тем приемом, который дал писателю возможность наиболее полно воплотить важнейший стилистический принцип «плетения словес», сформулированный еще самим Епифанием: «от словес похваление събраа, ѿ приовретяа ѿ приплетаа»<sup>65</sup>.

Другие фрагменты жития, включающие в себя несколько цитат или заимствований из богослужебной литературы, не являются столь распространенными (в среднем три-четыре примера). Цитаты располагаются в тексте, не образуя последова-

тельной цепи, а перемешиваясь с собственно авторскими словами. Последовательность цитат и заимствований в пределах одного текстового фрагмента не всегда является распространением одной и той же мысли. Часто утверждение, требующее, по мнению автора, ссылки на авторитетный источник, подкрепляется одной или двумя цитатами, а следующее заимствование относится уже к другому авторскому утверждению или мысли. Например: «ѿ добре пасяше словесное стадо Христовыхъ овецъ. паче оубо ѿ паче прѣтѣлъ оусердіе къ побнгу, ѿ множа оумножи талантъ господина своего. ѿ прѣбываа въ постѣ ѿ молитвахъ ѿ въ слезахъ, ѿ во венощномъ столннн молитвы приносѣ вынѣ бгѣ. ѿ пріймѣтъ ѿ бгѣ вѣтъ разсѣженія. разсѣженіе во рѣкнша ѿцы корень всемъ доводѣтелемъ»<sup>66</sup>. При построении этого фрагмента используется устойчивый оборот, сформировавшийся на основе библейских образов: «...пасяше словесное стадо Христовых овец»; упоминается евангельская притча: «...множа умножи талант господина своего» и приводится афористическое изречение, вводимое конструкцией «рекоша отцы».

Таким образом, необходимо отметить, что источником основной части цитат и заимствований, использованных святителем Гермогеном при создании жития, является Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Особенно часто агиограф обращается к Четвероевангелию и Посланиям апостола Павла. Евангелие для древнерусского книжника всегда служило образцом при создании различных жанров древнерусской письменности.

Также необходимо сказать следующее: святитель Гермоген легко и свободно ориентируется в тексте Псалтири, можно сказать, мыслит ее образами. Псалтирь всегда использовалась как в богослужебной практике, так и в быту, в школьном образовании. По Псалтири учили детей грамоте, ее заучивали наизусть. «Из Псалтири писатель впитывал в себя все богатство стилистических фигур и разнообразных средств усиления эмфатичности литературного языка, которыми характеризуется торжественно-панегирический стиль. Вся

Псалтирь представляет буйный непрерывный поток поэтических перифраз и сравнений, сильных и импрессивных»<sup>67</sup>.

Как правило, в сюжетных исторических произведениях древнерусские писатели не только фиксировали те или иные исторические события, но и давали им свою оценку: морально-дидактическую, политическую и эстетическую. Важнейшим средством такой оценки являлась ретроспективная аналогия. «Ретроспективная историческая аналогия, — пишет известный исследователь В. В. Кусков, — позволяла глубже раскрыть значение того или иного исторического события, дать оценку поведения его участников, прославить их или осудить, установить своеобразную типологическую общность событий Древней Руси с событиями мировой истории и тем самым указать на их определенную закономерность»<sup>68</sup>.

Так, например, в «Повести временных лет» — в «Сказании о крещении княгини Ольги», помещенном под 955 г., намечается сопоставление русской княгини, первой принявшей христианство, с матерью Константина Великого царицей Еленой: «**Бѣ же речено ѿмъ ей во крещенѣ Олена, ꙗко же ѿ древнѣмъ царица, мати великаго Константина**»<sup>69</sup>. Летописец Нестор, оценивая поведение князя Владимира — язычника, сопоставляет его с царем Соломоном: «**Бѣ во женолюбѣцъ, ꙗко же ѿ Соломанъ**». И тут же подчеркивает различие: «**Издръ же бе, а наконецъ погѣбе; се же бе невеголозъ, а наконецъ обрете спасенье**»<sup>70</sup>.

Святитель Гермоген также обращается к Священному Писанию Ветхого Завета с целью проведения аналогии между событиями, описываемыми в данном житии, и событиями из ветхозаветной истории. Излагая в житии историю о том, как Григорий (так звали будущего святителя Гурия) был оклеветан завистниками, святитель Гермоген упоминает о ветхозаветном пророке Данииле<sup>71</sup>, против которого также подстроили заговор завидовавшие ему князья и сатрапы (см.: Дан. 6). Также автор жития сравнивает святителя Гурия с Иосифом Прекрасным и проводит параллель между библейской исто-

рией об Иосифе (см.: Быт. 37–50) и историей, произошедшей со святым Гурием, когда его обвинили и посадили в темницу.

Повествование о святых в житии сопровождается аналогиями не только из Священного Писания, но и из истории Церкви. Автор сопоставляет святителя Гурия с другими христианскими святителями: «**Обаче же гуркомъ ѿ лютомъ предметъ правнаго заточенію, ꙗкоже ѿ соименитаго томъ преподобнаго свлтителя арменскаго, ѿли акрагантійскаго великаго ѿ чудснаго**»<sup>72</sup>. Здесь имеются в виду святитель Григорий Великий, просветитель Армении (ок. 335), и святитель Григорий, епископ Акрагантійский (VI–VII вв.).

Эти аналогии заставляют рассматривать жизнь святого Гурия в контексте библейских и исторических событий. Агиограф стремится в конкретной ситуации увидеть нечто общее, абсолютное, наполненное неким сверхъестественным смыслом. Проведение аналогии — один из приемов, поддерживающих абстрагирование как стилистический принцип в древнерусской литературе.

Источником аналогий для древнерусских писателей служили библейские сказания и персонажи, а также исторические деятели и события римской, византийской истории. «К ретроспективной исторической аналогии древнерусские писатели прибегают в чисто дидактических целях, панегирических, а также сугубо исторических, фиксируя внимание на общности исторических ситуаций отечественной и мировой истории»<sup>73</sup>. «Использование приема ретроспективной исторической аналогии в произведениях древнерусской литературы свидетельствует также о том, что у древнерусских писателей было развито ассоциативное историческое мышление, которое является одной из специфических особенностей художественного мышления»<sup>74</sup>.

В предисловии к житию агиограф использует слова Отцов Церкви — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. В данном случае цитаты даются целой группой в виде триады: «**великомъ же Василию глаголющъ, поставленный**



оубо на строительско слова, и не врегити о семъ, ꙗко оубиинца сдѣнтся. великѣи же вогословесный Грнгогѣ глаголетъ. безчестѣ во естъ молчати, о иуже потреба естъ глаголати. многѣи же и великѣи въ словесѣхъ златоустыи ѿвѣннъ ꙗще оудержѣ, рече, слово, и не подѣмъ, тогда оубоꙗ. ꙗще подѣмъ, вогатѣе вѣдѣ ꙗще не подѣмъ, единъ вогатѣи, ꙗще подѣмъ со всѣми радостенъ плодъ принесѣ»<sup>75</sup>. Известно, что переводы сочинений святителя Иоанна Златоуста встречаются в древнерусских рукописях чаще, чем переводы сочинений какого-либо другого автора<sup>76</sup>. Творения святителя Иоанна Златоуста в XI–XV вв. переводились в составе «учительных» сборников, где они помещались вперемежку с произведениями других писателей.

Итак, цитирование произведений церковной литературы, использование формул, образов и даже ее сюжетов было неотъемлемой частью агиографического канона. Работа средневекового писателя обычно сравнивалась им же самим с составлением букета цветов. Можно также сравнить средневековый текст с собиранием мозаики. Известный медиевист М. Бахтин писал: «Роль чужого слова, цитаты, явной и благоговейно подчеркнутой, полускрытой, скрытой, полусознательной, бессознательной, правильной, намеренно искаженной, ненамеренно искаженной, нарочито переосмысленной и т. д. в средневековой литературе была грандиозной. Границы между чужой и своей речью были зыбки, двусмысленны, часто намеренно извилисты и запутаны. Некоторые виды произведений строились как мозаика, из чужих текстов»<sup>77</sup>. Агиограф, следуя канону жития, использовал цитирование как традиционный прием организации текста сообразно поставленным им художественным задачам. Цитаты поясняют, развивают, комментируют мысли и слова самого святителя Гермодена, становясь, таким образом, неотъемлемой частью текста жития. Писатель использовал цитаты и заимствования там, где предмет повествования соответствовал агиографическому канону, и совершенно не обращался к цитированию текстов в тех частях жития, где повествование касается исторических событий.

Проведенные нами наблюдения подтверждают слова из «Хронографа» 1617 г. о митрополите Гермодене: «Бысть... словесен муж и хитроречив, сладкогласен, о Божественных словесах всегда упражняшеся и вся книги Ветхаго и Новая Благодати до конца навиче»<sup>78</sup>.

### Примечания и библиографические ссылки

- <sup>1</sup> Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 106.
- <sup>2</sup> Верещагин Е. М. Ветхо- и новозаветные цитаты в «Изборнике Святослава. 1073 г.». М., 1977. С. 127.
- <sup>3</sup> Коновалова О. Ф. Об одном типе амплификации в «Житии Стефана Пермского» // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 77.
- <sup>4</sup> Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 265.
- <sup>5</sup> Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995. С. 133–134.
- <sup>6</sup> Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958. С. 30.
- <sup>7</sup> Михайловская Н. Г. О реализации значения слова в древнерусском языке // Вопросы языкознания. М., 1974. С. 165.
- <sup>8</sup> Рогожникова Т. П. «Житие Стефана Пермского» Епифания Премудрого. Лингвистический анализ / Автореферат кандидатской диссертации. Л., 1988. С. 15.
- <sup>9</sup> Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 211, 212.
- <sup>10</sup> Вигзелл Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 233.
- <sup>11</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 18 об.
- <sup>12</sup> Творения Святейшего Гермодена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 2.
- <sup>13</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 33 об.
- <sup>14</sup> Герасимова Н. М. О поэтике цитат в «Житии Аввакума» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 315.
- <sup>15</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 31 об.

- <sup>16</sup> Там же. Л. 33 об.
- <sup>17</sup> *Державина О. А.* К проблеме поэтического стиля исторической повести начала XVII века // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 299.
- <sup>18</sup> Житие митрополита всея Руси святого Алексия, составленное Пахомием Логофетом. СПб., 1877–1878. С. 196.
- <sup>19</sup> Житие святого Нифонта лицевого XVI века. М., 1903. С. 46.
- <sup>20</sup> *Герасимова Н. М.* О поэтике цитат в «Житии Аввакума» // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 317.
- <sup>21</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 31 об.
- <sup>22</sup> Там же. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 28 об.
- <sup>23</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.
- <sup>24</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 27 об.
- <sup>25</sup> Там же. Л. 27 об.
- <sup>26</sup> Там же. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 32.
- <sup>27</sup> Там же. Л. 32.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 19.
- <sup>29</sup> Там же. Л. 37.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 26 об.–27.
- <sup>31</sup> Там же. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 18.
- <sup>32</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.
- <sup>33</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 28 об.
- <sup>34</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.
- <sup>35</sup> Там же.
- <sup>36</sup> Там же.
- <sup>37</sup> Там же.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 27 об.
- <sup>40</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.
- <sup>41</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 19.
- <sup>42</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.

- <sup>43</sup> Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия-чудотворца и похвальное слово ему, написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV веке. Печатается по Троицким спискам XVI века. СПб., 1885. С. 8.
- <sup>44</sup> *Визгелл Ф.* Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 232–243.
- <sup>45</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 20–20 об.
- <sup>46</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.
- <sup>47</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 20 об.
- <sup>48</sup> Там же. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 19 об.–20.
- <sup>49</sup> Там же. Л. 30 об.
- <sup>50</sup> Там же. Л. 31 об.
- <sup>51</sup> *Визгелл Ф.* Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 237.
- <sup>52</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 33.
- <sup>53</sup> Там же. Л. 33 об.
- <sup>54</sup> Там же. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 18 об.
- <sup>55</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.
- <sup>56</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 32.
- <sup>57</sup> Житие Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897. С. 6.
- <sup>58</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.
- <sup>59</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 28.
- <sup>60</sup> Острожская Библия. Фототипическое переиздание текста с издания 1581 года. М.; Л., 1988.
- <sup>61</sup> *Коновалова О. Ф.* Об одном типе амплификации в «Житии Стефана Пермского» // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 73.
- <sup>62</sup> Там же. С. 74.
- <sup>63</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 28–28 об.
- <sup>64</sup> *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 168.

<sup>65</sup> Житие Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897. С. 106.

<sup>66</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 33 об.

<sup>67</sup> Мошин В. О. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XI вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 88.

<sup>68</sup> Кусков В. В. Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла. В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 39.

<sup>69</sup> Повесть временных лет // Пер. Д. С. Лихачева, Б. А. Романа. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 17.

<sup>70</sup> Там же. С. 44.

<sup>71</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 20 об.

<sup>72</sup> Там же. Л. 21.

<sup>73</sup> Кусков В. В. Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла. В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 43.

<sup>74</sup> Там же. С. 51.

<sup>75</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304. № 667. Л. 18 об.–19.

<sup>76</sup> Гранстрем Е. Э. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 24. С. 186.

<sup>77</sup> Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 433.

<sup>78</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 162.



## РАЗДЕЛ VI ФИЛОСОФИЯ

**ГУРИН С. П.,  
доктор философских наук, профессор**

## **ФИЛОСОФИЯ, ТРАДИЦИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ**

**В** массовом сознании понятие «современность» обычно соотносится с наукой, прогрессом и свободой в противоположность традиции, которая ассоциируется с религией, отсталостью и подчинением. Такое противопоставление приобретает абсолютное значение, и ему придается оценочный смысл. Однако это противопоставление относительно, условно, работает только как методологическое допущение. И если говорить о ценностном содержании традиции и современности, внутреннем единстве и полноте, о проверке временем, то предпочтение следует отдать традиции.

И хотя современность сознательно противопоставляет себя традиции и отталкивается от нее, попробуем найти общую систему координат и рассмотреть с позиций философской антропологии, что предлагают нам современные и традиционные представления о человеке. Науку и религию можно рассмотреть как социокультурные и антропологические феномены, подчеркивая их соразмерность, общие основания, но и отмечая различия. Сравним образы мира и человека, которые лежат в основании этих мировоззренческих систем и определяют их функционирование.

Каждая научная теория, экономическая модель, идеологическая концепция, социально-политическая система имеет определенные философские предпосылки, связана с конкретными религиозными идеями и антропологическими представлениями. Эти предпосылки не всегда осознаются самими учеными, но их можно реконструировать, показать

их роль в формировании того или иного учения. Любая теория предполагает не только определенную картину мира, но и некий образ человека, антропологическую модель, которая в значительной степени обуславливает содержание теории и последствия ее применения.

А религиозные системы включают в себя представления о Боге и о человеке, его происхождении, месте в мире и предназначении. Суть религии — отношения человека и Бога. В атеизме и научном мировоззрении Бог удаляется, но человек остается. Таким образом, человек есть общий знаменатель для науки и религии. Антропология — это та тема, где могут сравниваться различные, даже противоположные мировоззрения, это то проблемное поле, на котором вероятно встреча науки и религии, диалог между ними. Именно в антропологическом контексте возможно определенное пересечение позиций науки и религии.

Это скрытое или явное признание антропологического измерения в мироздании, особого положения человека, которое объясняется естественными или сверхъестественными причинами. Таким образом, наука идет путем, отличным от религиозного, но в ее основаниях есть много неустранимых мифологических элементов и структур. И главное, у науки и религии есть общая перспектива — совместное прояснение проблемы человека. С антропологии может начаться поворот науки к человеку, к его тайне, а следовательно, возвращение к духовному измерению бытия.

Несмотря на все разнообразие и несомненные достижения, современная философия зашла в тупик, очевиден кризис. Если этот кризис не будет преодолен, не будет открыта некая перспектива, то произойдут необратимые изменения, возможна антропологическая катастрофа. Современный человек растворяется в социальных функциях, исчезает в структурах власти, теряется без своего места, блуждает без центра, рассеивается в различных сетях, скрывается в собственных

образах и отражениях, утрачивает самоидентичность, развоплощается.

Но происходит не только деантропологизация, но и противоположный процесс. Растет тяга к новой антропологии, холистической и диалогической, к новому образу человека. Происходит антропологический поворот. Оказалось, что человек не может быть понят из самого себя и тем более не может быть сведен к чему-то простому. Человека нужно сравнить с чем-то отличающимся от него, понимать в контексте чего-то большего, чем он сам. Социология и антропология XX в. показали, что человек нуждается в другом. В другом человеке, непохожем на него, с которым можно вступить в диалог. В контексте антропологии развивается гетерология — наука о другом.

Но современная философия уже забыла о том, что человеку для самосознания, самопонимания, самореализации и духовного возрастания нужен не просто другой, чужой, не кто попало, не любой, не каждый, не такой же, как он сам, а человек лучше, чем он, человек совершенный, святой. И в пределе — богочеловек, вочеловечившийся Бог. Такая максимальная антропология — это антропология христоцентрическая. Человек определяет себя в абсолютной системе координат, в сравнении с абсолютным, совершенным и вечным бытием. Для человека возможна сопричастность этому бытию.

Православие говорит о преображении человеческой природы, о превосхождении человеком своей ограниченности, локальности и историчности, о возможности выхода в сверхприродную реальность, о перспективе действительного обожения. Это антропологический максимум, какой только возможно вообразить. Предполагается преодоление человеческих границ и пределов, трансцендирование, восхождение человека на метаантропологический уровень<sup>1</sup>. Это предельная антропология. Сравним эту перспективу человека с противоположными представлениями.

В современной цивилизации доминирует миф о перманентной эволюции, т. е. о возможности и реальности постоянного и бесконечного развития, улучшения и усовершенствования, о неизбежном научно-техническом, социально-культурном и даже духовном прогрессе. Обсуждаются только формы и скорость этой эволюции, иногда ставят вопрос о цене прогресса, имея в виду, что желательно бы уменьшить издержки. Однако стоило бы внимательнее присмотреться к философским и антропологическим основаниям такого подхода. В позиции защитников прогресса можно обнаружить несколько логических и методологических ошибок, а также заведомое игнорирование любых альтернативных точек зрения.

Прежде всего следует обратить внимание на буквальное благоговение перед всем новым, последним, «современным». Любой новизне придается позитивный смысл и несоразмерно большое значение. Однако не все новое автоматически является лучшим, хорошим, полезным. Любое изменение может иметь два варианта: улучшение и ухудшение. Необходимо определить критерии оценки, выбора, отбора. Нужен универсальный и желательно совершенный инструмент. Первое, что обычно вспоминают, — это разум. Но что обеспечит безошибочность самого разума? Что может гарантировать его непредубежденность, непредвзятость и беспристрастность?

У разума есть собственные внутренние критерии истинности, требования логической строгости и интеллектуальной честности. Но являются ли они безусловными? Есть границы самого разума и пределы его возможностей. Есть предпосылки и условия функционирования и существования мышления. И внутри разума есть различные, часто противоположные взгляды и подходы, антагонистические позиции. Принципы сомнения и критического рассмотрения, которые лежат в основании европейской парадигмы разума, должны быть применены ко всему без исключения, в том числе и

к самому разуму. Тогда философия вынуждена поставить под вопрос сам разум. И если ей не на что больше опереться, она лишает себя собственных оснований. Поэтому нужны какие-то дополнительные, внешние критерии, высшие гарантии.

Когда говорится о прогрессе, подразумевается специфическая философская позиция, особая интеллектуальная модель, которая обычно ассоциируется с диалектикой. «Все течет, все изменяется», причем некая высшая целесообразность, «естественный отбор» каким-то образом гарантирует постоянное развитие и качественное улучшение всего и вся. При этом не обращается внимание на то, что предпосылками и условием такого развития являются хаос, случайность, уничтожение, небытие. Движущей силой «естественного отбора» оказывается смерть.

Следствием такой логики будет крайний релятивизм. Все условно, все относительно, ничто не окончательно, не полноценно, не совершенно. Любая вещь или событие не обязательно, так как их существование случайно и ничем не гарантировано. Их значимость обесценивается, значение нивелируется, смысл стирается. Нет и никогда не будет окончания прогресса, а значит, никогда нет никакого исполнения, осуществления, реализации, воплощения, претворения, свершения и завершения. Есть лишь дурная бесконечность и вечное повторение изменений.

Альтернативой является метафизика, представление о реальности абсолюта, подлинного и совершенного бытия. Любое существование, становление возможно лишь благодаря этому первоначалу, первопричине и основанию, которое вечно, бесконечно и неизменно. Потому что совершенное само по себе не может изменяться, к нему невозможно ничего добавить. Абсолют обеспечивает существование всего остального, является гарантом бытия, служит образцом, архетипом, эйдосом для всех вещей и существ. Наличие иерархии в бытии дает всему смысл, ценность и цель.

Современное обыденное понимание человека часто по инерции продолжает представления эпохи Просвещения о человеке как о существе разумном. Якобы человек строит свою деятельность исключительно на критериях разума. И может непосредственно в своем мышлении найти истину, в себе самом обрести все, что ему нужно для полноценного существования. Однако философия и антропология на протяжении XX в. убедительно показали, что человек не только и не столько разумный, сколько чувствующий, желающий, страдающий, действующий, любящий, верящий и т. д. Существование человека многомерно, человеческое бытие имеет сложную структуру и таинственное устройство. Привычный редуционистский подход к человеку, попытки свести его природу к чему-то простому оказываются несостоятельными. Человек укоренен в чем-то большем. Это не только социальная действительность, окружающая нас. Человек погружен еще и в духовную реальность.

Разум не может опираться только на самого себя, на внутреннее содержание. Человеку нужен опыт, причем вся полнота опыта человеческого бытия. Это может быть телесный опыт, как позитивный (наслаждение, удовольствие), так и негативный (боль, болезнь), который показывает границы телесности и пределы возможностей человека. А также опыт душевный и духовный, который не может быть приобретен чисто интеллектуальным способом. Человек нуждается в примере, авторитете, ему требуется помощь, духовное образование и воспитание. Человеку недостаточно своего личного опыта.

Во-первых, очевидно, что человек не может опираться только на свои знания, которые весьма ограничены по вполне объективным причинам: жизнь конкретного человека конечна, его возможности познания не безграничны. Нет и не может быть момента в жизни человека, когда он будет способен сказать: «Я знаю все». Во-вторых, знания должны быть

проверены на практике, только конкретный опыт может служить критерием истинности знаний. Каждый человек вынужден обратиться к знаниям и опыту других людей. Личный опыт заведомо уступает коллективному опыту, укорененному в истории. Человек должен опереться на традицию.

Именно традиция обеспечивает накопление и передачу, непрерывность и преемственность коллективного опыта во всей его полноте. Традиция — это отобранные и проверенные смыслы, испытанные ценности, это общее богатство, интеллектуальная и духовная сокровищница. Сила традиции проверяется и подтверждается в истории. Причем традиция имеет не только историческое происхождение, но и сверхисторическое. Духовность не может быть следствием естественных причин. Этот феномен должен быть укоренен в духе. Духовность может быть понята только как присутствие и действие Святого Духа в жизни человека.

Следует указать на принципиальное различие в подходах классической европейской философии и духовного образования. Вслед за Декартом западная философия считает первичными принципы интеллектуального сомнения, недоверия и отрицания, критического анализа, т. е. постоянного подозрения и тотального осуждения, из чего неизбежно вытекает скептицизм и нигилизм.

Противоположностью этому будет интеллектуальное смирение, воздержание от поспешного суждения и осуждения, некая философская аскеза. Религиозное отношение к миру и Богу основывается не на сомнении, а на вере. Вера — это доверие, уверенность, верность. Вера начинается с доверия и предполагает существование авторитета, присутствие учителя, наличие пастыря. Место сомнения занимает внимание (от слова «внимать») и слушание (а следовательно, и послушание). Познание не только и не столько логический процесс. Это прежде всего понимание, вчувствование, вживание, согласие, принятие, подражание и повторение. Затем возни-

кает уверенность, т. е. очевидное подтверждение того, что сначала приходилось только предполагать. И после этого следует верность, преданность, исполнение и служение.

Из этого следует вывод, что человек нуждается в иерархии. Человек должен понимать и принимать причину и источник своего бытия, которые укоренены в чем-то большем, чем человек. Также человек должен постичь и обрести смысл и цель своего бытия, соотнеся себя с высшим и совершенным образцом, сверхбытием, исполненным истины, блага и красоты. Это невозможно сделать только посредством интеллектуального усилия, путем философского размышления. Такое действие требует изменения всего интеллектуального и психического устройства человека, его очищения и преображения. Такая трансформация сознания — событие таинственное, оно есть тайна и возможно лишь посредством церковных таинств.

Таким образом, философия как умозрение не может строить сама себя из себя, она не может быть самоценной и самодостаточной. Ей требуется твердое основание, укорененность в высшем бытии. Философия только тогда сможет охватить все, что можно помыслить, когда сама будет в согласии с источником всего существующего. Православие гармонизирует все сферы человеческой жизни, исправляя и просветляя их. Ничто не может быть отринуту целиком. Все призвано к освящению и преображению. Также это касается и философии. Она нуждается в оправдании и преображении. Ей необходима высшая санкция, чтобы в критическом запале не дойти до самоуничтожения.

Пожалуй, не столько православие нуждается в философии, сколько философия нуждается в православии, святоотеческом наследии, уникальном духовном опыте исихазма. Именно Церковь выступает как хранительница традиции и как носительница живой традиции. Церковь сама есть воплощение традиции. Церковь есть присутствие Божественной

реальности в нашем мире, осуществление Божественного промысла в истории человечества и исполнение Божественного замысла о человеке.

С религиозной точки зрения все, что происходит с человеком в мире, в том числе и философские споры, все это по поводу и вокруг одного — его отношений с Богом. Любые мысль, слово, поступок европейского человека за последние две тысячи лет — за или против Христа. Поэтому современная философия должна быть соотнесена с христианством, рассмотрена в контексте аскетического и мистического опыта православия.

Итак, хотя современность часто представляется как вершина развития человечества, итог истории, однако следует признать, что она не является автоматически наиболее полным и правильным представлением о человеке и совершенным состоянием человечества. Современность — это тоже исторический этап, относительное состояние. Современность многомерна — это и завершение одних линий в истории, и продолжение других, и начало новых тенденций. Современность не может противопоставляться традиции, не должна противостоять ей. Современность — это продолжение традиции, преемственность, и она должна вписаться в историю как развитие и исполнение традиции. Только учитывая весь опыт, исторический и духовный, видя все тонкости и сложности, можно двигаться вперед.

#### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> См.: Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998.



## РАЗДЕЛ VII ПЕДАГОГИКА



Протоиерей Дмитрий ПОЛОХОВ,  
кандидат богословия

## Взгляд Православной Церкви на патриотизм и патриотическое воспитание\*

Патриотическое воспитание студенческой молодежи может стать залогом успешного развития государства и сознательного отношения молодых людей к своим гражданским обязанностям в будущем. Это утверждение не плод теоретических рассуждений, а опыт общемировой практики становления наиболее успешно развивающихся в политическом и экономическом аспекте государств. Как пример можно привести Германию, Японию и Китай, где экономический рост был не просто результатом успешной экономической политики, но и не в последнюю очередь обоснован опорой на национальный менталитет этих народов, выявлением тех идеалов и ценностей в культуре и традициях, благодаря которым происходила консолидация усилий нации и обоснование идеологии «прорыва».

Отсюда мы можем сделать вывод о благотворном влиянии патриотизма на личность молодого человека и утверждать, что патриотизм по своей сути способен воспитывать не только нравственные, но и социальные чувства гражданина.

В настоящее время, когда в общественной жизни наблюдается возрождение интереса к патриотическому воспитанию молодежи, основная тяжесть этих трудов должна ложиться на образовательную систему государства. Со своей стороны Русская Православная Церковь, имеющая богатый истори-

ческий опыт в этой области, может внести немалый вклад в сие благое дело.

Дело в том, что для христианина патриотизм является исполнением двуединой заповеди о любви к Богу и ближним (См.: Мф. 22, 37–38; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27). Христианин-патриот любит свое отечество как место, где пребывает и сохраняется его Православная Церковь, где осуществляется его духовное приготовление к Отечеству Небесному, как об этом говорил святой праведный Иоанн Кронштадтский: «Помните, что Отечество земное с его Церковью есть преддверие Отечества небесного, потому любите его горячо и будьте готовы душу свою за него положить»<sup>1</sup>. Поэтому для православного христианина выполнение гражданских обязанностей представляется как образ главного, вечного служения Царю Небесному, следовательно, по мнению того же святого, исполнять их без усердия и любви к своему государству греховно, потому что «земная служба есть испытательная, пригособительная служба к служению на небесах»<sup>2</sup>.

В то же время любовь к отечеству в православном понимании подразумевает любовь не только к своему народу, как хранителю вековой православной культуры и благочестия, но и любовь и уважение ко всем другим народам, населяющим наше государство, ибо в этом заключается исполнение заповеди о любви к ближнему. Для православного христианина ближний — это человек, который совсем не обязательно должен разделять наши религиозные убеждения, хотя ближним он от этого не перестает быть. Именно этому нас учит евангельская притча Господа нашего Иисуса Христа о добром Самарянине (Лк. 10, 29–37).

Слова же апостола Павла: *Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного* (1 Тим. 5, 8) — возводят заповедь о любви к своим согражданам в степень обязательного нравственного долга православного христианина. Истоковывая данное выражение

\* Доклад прочитан на областной научно-практической конференции «Патриотическое воспитание в Саратовской области» 14 декабря 2007 г.

апостола, священник Григорий Дьяченко делает вывод: «Добрый христианин не может не быть вместе и верным сыном отечества своего, равно как и наоборот — недобрый сын своей отчизны не может быть вполне верен своей вере»<sup>3</sup>.

Подобная точка зрения отражена в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви, где говорится: «Христианский патриотизм одновременно проявляется по отношению к нации как этической общности и как общности граждан государства... Патриотизм православного христианина должен быть действенным. Он проявляется в защите отечества от неприятеля, труде на благо отчизны, заботе об устройении народной жизни, в том числе путем участия в делах государственного управления. Христианин призван сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание»<sup>4</sup>.

О том, что патриотизм и гражданский долг были в почете у христиан первых веков, свидетельствует каноническое послание святителя Григория Чудотворца (†ок. 270 г.), которое он написал по поводу бывшего вторжения варваров в понтийскую область. Святитель настаивает на самом строгом наказании — отлучении от церковного общения для тех христиан, которые во время данного бедствия перешли на сторону врага и «принимали участие в нападении, забывши, что они были понтийцами и христианами»<sup>5</sup>. Данное правило вошло в Канонический Кодекс Православной Церкви<sup>6</sup>.

Поэтому, с нашей точки зрения, наиболее опасной тенденцией в современной российской образовательной системе в области патриотического воспитания может стать ориентация на современные либеральные стандарты, характерные для такой достаточно нетерпимой к иным религиозным и национальным особенностям идеологии, как светский, или секулярный, гуманизм. Главный тезис, из которого исходят в своих рассуждениях новые гуманисты, утверждает, что если человека избавить от религиозных убеждений, национального

самосознания и старой идеологии, то их место в личной и общественной жизни неизбежно займут идеалы и ценности секулярного гуманизма<sup>7</sup>. Основной ценностью в этом мировоззрении провозглашается практически ничем не ограниченная свобода, которая понимается как «право каждой личности на собственный образ жизни, простирающееся настолько далеко, насколько это не наносит ущерба другим»<sup>8</sup>. Другими словами, этика гуманизма настаивает на практически безграничной свободе человека, единственным пределом которой является свобода другой личности. В таком случае понятие абсолютной нравственной нормы, а следовательно, и понятие греха, характерные для христианского мировоззрения, отсутствуют, что чревато нравственной деградацией для человека и человечества в целом. Тем более что для достижения собственных сугубо материалистических целей по созданию достойных условий жизни для человечества секулярный гуманизм ставит перед сторонниками задачу распространения своих идей «во всем мировом сообществе»<sup>9</sup> и высказывает необходимость в создании новых планетарных институтов для решения нужд всего человечества<sup>10</sup>.

Для всякого любящего свою родину человека очевидна опасность такой идеологии, поскольку она предполагает не только упразднение неповторимых национальных и культурных особенностей народов нашей страны, но и несет в себе очевидную угрозу нового универсального тоталитаризма<sup>11</sup>.

По нашему убеждению, единственным действенным средством в противостоянии этой угрозе может стать обращение к опыту и традициям патриотического воспитания, которые мы видим в истории нашей страны и истории Православной Церкви. Для православного христианина патриотизм есть не просто гражданская добродетель, но и явление религиозного характера.

## **Русский патриотизм как явление религиозного характера**

Исторический период с IX по X в. явился временем образования целостного Русского государства и формирования единой нации. Само начало нашего государства по времени совпадает с первым, частичным крещением Руси в 860–861 гг. при князьях Аскольде и Дире. Другой правитель Руси, святой князь Владимир, был, несомненно, государственно мыслящим человеком. Понимая, что одной только силой княжеской дружины невозможно объединить множество подвластных ему племен, он в первый период своего правления пытался использовать религиозный фактор, опиравшийся на древние языческие культы. Но попытка ввести единую княжескую религию в рамках не склонного к единству язычества не привела к возникновению прочных внутренних связей в государстве. Только принятие христианства с его наднациональными идеалами и высшим нравственным законом давало основу для государственного единства и единства на уровне отдельной личности, чего не могли обеспечить никакие другие религии. Кроме этого, христианство предоставляло возможность приобщиться к великой культуре соседней Восточно-Римской империи<sup>12</sup>.

Промыслительный и благодатный выбор православия дал удивительный результат: через два-три поколения из множества разных славянских племен — древлян, полян, радимичей, вятичей и словен — образовался единый русский народ<sup>13</sup> со своею письменностью, культурой и высокой объединяющей идеей служения Богу в границах данной Им земли. Вот почему Ф. М. Достоевский с уверенностью утверждал: «Понятие “русский” определяется не составом крови, а отношением к Православию»<sup>14</sup>.

Общей душой народа стала Православная Церковь, благодаря вдохновляющим и объединительным усилиям которой Киевская Русь не сгинула в огне междоусобиц, не раство-

рилась под монголо-татарским нашествием и не исчезла под ударами крестоносцев. Благодаря деятельности святых митрополитов Петра и Алексия, преподобного Сергия Радонежского образовалось могущественное Московское государство, которое освободилось от 300-летней ордынской зависимости и смогло стать новым политическим и духовным центром Руси.

Поэтому как итог рассуждения о значении православия в процессе становления именно русского патриотизма можно привести слова архиепископа Димитрия (Муретова) (1806–1883), который говорил, что христианская вера «соединила воедино разрозненные племена славянские, уничтожила племенные их отличия, поставляющие преграду их общению, и образовала один многочисленный, сильный и единоклубный народ русский. Кто соблюл и сохранил нашу народность в течение стольких веков, после стольких переворотов, среди стольких врагов, посягающих на нее? Святая вера православная. Она очистила, осветила и укрепила в нас любовь к Отечеству, сообщив ей высшее значение в любви к вере и Церкви. Она воодушевляла героев Донских и Невских, Авраамиевых и Гермогенов, Мининых и Пожарских. Она вдыхала и вдыхает воинам нашим непоколебимое мужество в бранях и освящает самую брань за Отечество как святой подвиг за веру Христову»<sup>15</sup>. О подобном же влиянии на русский народ Православной Церкви пишет епископ Вениамин (Милов), он демонстрирует это на примере истории Троице-Сергиевой Лавры, которая содействовала не только просвещению нашего народа и его религиозному воспитанию, но и вдохновляла русский народ примером своего патриотического служения<sup>16</sup>. По словам этого саратовского архипастыря (владыка Вениамин был епископом Саратовским и Балашовским в 1955 г.), благодаря подобной деятельности на протяжении шести веков Лавра «диктовала государственную линию поведения подведомственным обителям. Они, по

примеру Лавры, берегли как святыню тяготение к Москве, увлекали за собой окружающее население, объединяли инородческие, языческие и полужязыческие массы северо-восточной Руси в единое государство, подчиненное влиянию православной веры»<sup>17</sup>.

Поэтому религиозная сторона патриотизма в русском его проявлении должна считаться определяющей в процессе воспитания молодежи. Без религиозной составляющей патриотизма невозможно объяснить многие проявления этого чувства в истории нашего государства. Понимая это, глава военного духовенства Российской империи протопресвитер Георгий Шавельский писал в своих воспоминаниях, что только Православная Церковь выступала как единственный воспитатель народа и именно она своей постоянной проповедью о самоотверженности и любви (см.: Мф. 5, 44; Ин. 15, 13) фактически заменяла патриотическое воспитание<sup>18</sup>.

Религиозные начала жизни сформировали особый менталитет русского народа. По мысли современных исследователей этнографии, в ходе исторического процесса в среде простого народа термин «русский» приобрел характер не столько этнический, сколько конфессиональный и был почти синонимом слова «православный»<sup>19</sup>. Особенно сильно такого рода национальная самоидентификация проявлялась во время войн и вооруженных конфликтов. «Конфессионализм “православные” выполнял функцию этнического определителя русских»<sup>20</sup>.

Православная вера настолько вошла в сознание народа, что определяла как бы помимо воли мировоззрение и поведение каждого от рождения до смерти, даже вне видимой связи с Церковью<sup>21</sup>. Вследствие этого после отвержения государством религии и провозглашения атеизма как основы жизни общества эти религиозные начала народной жизни продолжали осуществляться и проявляться во всей полноте. И, несмотря на все потрясения, произведенные в душе наро-

да революцией, советский солдат всегда оставался по духу русским солдатом и преемственность сокровищ его души, полученных от православия, проявлялась уже на полях сражений Великой Отечественной войны<sup>22</sup>.

Однако, наряду с возрождением интереса к патриотическому воспитанию, существуют в образовательной системе нашего государства совершенно иные, разрушительные для России по своей сути тенденции. Речь идет о так называемых программах «Основы здорового образа жизни» и им подобных, одна из которых была введена в качестве регионального компонента в систему образования Саратовской области<sup>23</sup>.

Это единственный предмет в школьных программах, который претендует на формирование у детей «определенного мировоззрения»<sup>24</sup>, к сожалению, весьма далеко отстоящего по своим ценностям от традиций российской национальной культуры.

Мировоззренческие ценности программы «Основы здорового образа жизни» строятся на принципах уже упоминавшегося нами либерального стандарта с его зацикленностью на достижении человеческого счастья «здесь и сейчас»<sup>25</sup>, что предполагает наличие обязательного полового просвещения, уже с раннего возраста «касающегося вопросов ответственного сексуального поведения, планирования семьи и методов контрацепции»<sup>26</sup>.

Собственно говоря, какой может получиться защитник отечества из человека, которому уже с детства вдальбливается в голову идея о том, что здоровье — главная цель в жизни и основа человеческого счастья?<sup>27</sup> Разве такой гражданин будет рисковать в окопах своим здоровьем после подобного воспитания или будет способен стать ликвидатором какой-нибудь техногенной катастрофы, если она, не дай Бог, случится?

Мы однозначно можем утверждать, что мировоззрение, которое формирует данная программа, — это оккультное

неоязыческое религиозное мировоззрение New age, крайне негативно относящееся к христианству<sup>28</sup>. Целью программы является воспитание нового поколения на принципах эгоизма, сексуальной и нравственной распущенности, оторванности от исконно российского понимания патриотизма, долга, чести и нравственных основ жизни.

Единственным выходом в современной ситуации может стать возвращение в воспитании будущих граждан России к исконным ценностям нашей культуры. Достаточно вспомнить слова великого патриота и философа Ивана Александровича Ильина о связи российской культуры с глубинными основами жизни народа: «Православие положило в основу человеческого, и русского в том числе, существования жизнь сердца и исходящего из сердца мирозерцания. Весь дух и быт наших предков был оправославлен», сама форма национального русского бытия была «вращена православием и закреплена славянством и природой России»<sup>29</sup>. В силу этого любовь к отчизне у русского православного человека соизмерима лишь с любовью к своей вере, ради которой он готов претерпеть любые мучения и даже самую смерть. Отсюда можно заключить, что само чувство патриотизма необходимо признавать не только гражданской, но и христианской добродетелью<sup>30</sup>. Поэтому в патриотическом воспитании следует использовать тот богатейший духовно-нравственный потенциал, которым обладает Русская Православная Церковь. В этом мы видим еще одну причину, почему необходимо вводить в учебные программы культурологический курс «Основы православной культуры».

### Примечания и библиографические ссылки

<sup>1</sup> Цит. по: *Иоанн (Снычев), митр.* Битва за Россию. СПб., 1994. С. 5.

<sup>2</sup> *Св. прав. Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. М., 1999. С. 233.

<sup>3</sup> *Дьяченко Г., свящ.* Самоиспытание христианина по плану обязанностей его к Богу, ближним и самому себе. М., 1897, С. 71.

<sup>4</sup> См.: Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. П. П.З. М., 2000. С. 38.

<sup>5</sup> *Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский.* Каноническое послание // Творения св. Григория Чудотворца. М.: Паломникъ, 1996. С. 61.

<sup>6</sup> 7-е правило святителя Григория, архиепископа Неокесарийского.

<sup>7</sup> См.: *Малинин М. В.* Еще один «Здравый смысл» с Запада // [http://avn.thelook.ru/ARXIV/GAZETA/DUEL1996.HTM/1996/19/19\\_5\\_2.html](http://avn.thelook.ru/ARXIV/GAZETA/DUEL1996.HTM/1996/19/19_5_2.html)

<sup>8</sup> См.: Гуманистический манифест 2000 // [http://www.krotov.info/libr\\_min/k/kur/tz.htm](http://www.krotov.info/libr_min/k/kur/tz.htm)

<sup>9</sup> См.: Декларация секулярного гуманизма // <http://hum.offlink.ru/docs-main/docs5/>

<sup>10</sup> Гуманистический манифест 2000.

<sup>11</sup> Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (п. XVI.3). М., 2000. С. 182.

<sup>12</sup> *Поспеловский Д.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 32.

<sup>13</sup> *Иоанн (Экономцев), игум.* Православие, Византия, Россия: Сб. статей. М., 1992. С. 49.

<sup>14</sup> Цит. по: *Дунаев М. М.* Своеобразие русской иконописи / Очерки по русской культуре 12–17 вв. М., 1995. С. 5.

<sup>15</sup> *Димитрий (Муретов), архиеп.* Слова, беседы и речи: В 5 т. М., 1898. Т. 2. С. 265–266.

<sup>16</sup> *Вениамин (Милов), еп.* Крупицы слова Божия. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999. С. 204–205.

<sup>17</sup> Там же. С. 210–211.

<sup>18</sup> См.: *Шавельский Г., протопр.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота: В 2 т. Т. 1. С. 163–164.

<sup>19</sup> *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 504.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Дунаев М. М.* Указ. соч. С. 5. Подобную мысль мы встречаем и у бывшего декабриста А. П. Беляева. По его наблюдениям, «православие глубоко проникло во весь наш народный организм...

народ наш... как бы с молоком матери всосал веру, и веру правую и крепко держится ее». (Цит. по: *Громыко М. М., Буганов А. В.* Указ. соч. С. 105–106.)

<sup>22</sup> Это предвидел и был уверен в этом последний протопресвитер военного духовенства. (См.: Шавельский Г., протопр. Воспоминания... Т. 1. С. 164.)

<sup>23</sup> Приказ № 684 от 03. 08. 2001 г. «О введении региональной программы “Основы здорового образа жизни” во всех дошкольных учреждениях и начальных классах общеобразовательных школ с 2000–2001 учебного года». По решению коллегии Министерства образования области со второго полугодия 2001–2002-го учебного года программа введена в 5–7-х классах общеобразовательных школ. По приказу Министерства образования Саратовской области № 54 от 24. 08. 2002 г. программа «Основы здорового образа жизни» вводится в 8–9-х классах общеобразовательных учреждений области с 2002–2003-го учебного года. В 2003–2004-м учебном году программа введена в 10–11-х классах. (Методические рекомендации по интеграции программы «Основы здорового образа жизни» в учебно-воспитательный процесс образовательного учреждения. Саратов, 2003. С. 7 // [http://ecohealth.by.ru/files/met\\_int.zip](http://ecohealth.by.ru/files/met_int.zip))

<sup>24</sup> Программа «Основы здорового образа жизни», ч. 3. Методические рекомендации для средних классов общеобразовательной школы. Саратов: Научная книга, 2000. С. 5.

<sup>25</sup> См.: Декларация секулярного гуманизма.

<sup>26</sup> Гуманистический манифест 2000.

<sup>27</sup> См.: Программа ОЗОЖ, ч. 4. С. 77.

<sup>28</sup> См.: *Дворкин А. Л.* Сектоведение. Н. Новгород, 2002. С. 712, 713, 727–728.

<sup>29</sup> *Ильин А. И.* Манифест русского движения // Слово. 1991. № 4. С. 53.

<sup>30</sup> См.: *Янъшев И. Л., протопр.* Православно-христианское учение о нравственности. СПб., 1906. С. 78.

**Иеродиакон ГЕРМАН (ЛЫТУС),  
кандидат богословия**

## ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ЕЕ МЕСТО И РОЛЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ

Отличие христианской педагогики от любой другой педагогической системы заключается в том, что она готовит человека не только для полноценного земного существования, но прежде всего — *для жизни будущего века*. С христианством началась новая, третья онтологическая эпоха (1-я — хаос, 2-я — космос, 3-я — Церковь). Христианство не просто комплекс неких идей, овладевших умами, а *новая жизнь, новый человек*, свидетельствующий о своих новых ощущениях, чувствах и мыслях<sup>1</sup>.

Церковь — это именно собрание новых людей, делящихся друг с другом своим духовным опытом. Митрополит Антоний (Храповицкий), величайший пастырь и педагог XX столетия, называет Церковь «собранием человеческих *советей*»<sup>2</sup>. Новые люди обрели и новое призвание: по словам апостола Павла, все мы призваны к святости. В христианстве жизнь человека обретает особый смысл и значение.

Отсюда и христианская педагогика опирается не на какую бы то ни было философскую идею, а на само бытие Церкви *как нового богоданного союза человека и Бога*<sup>3</sup>. Основанием ее стало, с одной стороны, христианское учение, а с другой — духовный опыт Церкви, т. е. многообразные человеческие пути *к святости*. Из всего этого и вытекает, что содержание православной христианской педагогики — это прежде всего введение детей в жизнь Церкви, приобретение навыков общественной и личной духовной жизни. Кроме того, это воспитание

христианского мировоззрения, осмысление мира, жизни, человека и его деятельности в свете Божественного откровения. И наконец, это подготовка детей к общественному христианскому служению, развитие их дарований, воспитание христианских чувств и воли.

Таким образом, христианская школа отличается от других в первую очередь тем, что не может не ставить задачу организации христианской жизни детей, в которой они приобретают новый опыт общения: *общения в любви*<sup>4</sup>. Этот фактор является, пожалуй, самым значительным и вместе с тем не поддается никакому рациональному регулированию. На первом месте стоит в христианской педагогике воспитание. Но и воспитание здесь не есть выработка определенных норм поведения и стереотипов отношения, а *живая духовная реакция на происходящее*. В христианской педагогике мы не имеем жесткого свода нормативов и примеров, под которые нужно подогнать ребенка, жизнь каждого ценна именно своим личным путем и личным трудом, на это педагог и должен ориентироваться.

Само вслушивание и созерцание — большой труд. Можно сказать, что христианская педагогика — это не система тех или иных правил, а прежде всего вопрошающий христианский педагог. Педагог, который стоит рядом с ребенком и помогает ему среди общего шума жизни различать слова Божии.

Христианский педагог всегда находится на перекрестке трех тайн<sup>5</sup>:

- личностные особенности развития ребенка, его психологическая индивидуальность;
- промысел Божий о ребенке, о его духовном пути;
- чувство времени как разворачивающееся в человеческой истории Божественное домостроительство.

Современное христианское время принципиально отличается от ветхозаветного. Если в книге Второзаконие содержится очень подробный перечень законов, которые необхо-

димо выполнять, и разъяснений к ним, то в христианстве мы прежде всего сталкиваемся с **законом любви**. Высшими заповедями становятся, по словам Спасителя, заповеди: «Любите Бога и любите ближнего», «Душу свою положи за други своя», «Возлюби ближнего своего, как самого себя». Может возникнуть вопрос: как это можно воплотить в жизнь и как этому научить?! Тем не менее именно такие заповеди являются нам *конечную цель и задачу христианского воспитания*. Правда, задача эта осуществляется не одной только школой, но *школой совместно с Церковью*. По сути, христианская педагогика — это *введение в Церковь, она готовит ребенка к духовной жизни, но сама не должна претендовать на духовное руководство*<sup>6</sup>.

Уместно привести концепцию христианской педагогике, изложенную профессором Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке Констанцией Тарасар. Она рассматривает христианскую педагогику в трех формах ее бытия: школа, богослужение и дом<sup>7</sup>. На это практически и сориентированы догматика, литургия и нравственное богословие. Но в системе Тарасар они рассматриваются не как школьные предметы, а как три различные области христианской жизни, в которых нужно научиться жить ребенку. В каждой из них свои педагогические методы. И христианская педагогика должна охватывать все эти области, только тогда она выполнит свою задачу, т. е. даст ребенку точные знания (школа), научит его со всей полнотой души молиться (участие в богослужении) и сохранять христианские идеалы в жизни, в реальном общении с людьми (нравственность). Такая позиция, на наш взгляд, на сегодняшний день кажется наиболее целостной и соответствующей христианским идеалам.

Христианская педагогика как на свою незыблемую идейную основу опирается на то, что составляет основу и православного богословия, и богослужебной практики Церкви, и домашнего благочестия:

- на Священное Писание;
- на жизненную силу таинств Церкви;
- на Священное Предание.

Но педагогу нужно всегда помнить, что, кроме Священного Предания Церкви, есть и предания исторические, «преданья старины глубокой». В жизни они тесно переплетены, и педагогу нужно научиться их различать, чтобы не впасть в догматизацию исторических, этнических или культурных особенностей бытия Церкви.

Учить детей нужно прежде всего *содержанию*, а не *форме*. Это применимо ко всем областям знаний и человеческого опыта, но особенное значение имеет для правильного развития и становления духовной жизни ребенка: научение *внешним формам благочестия никогда не приводит к правдивости и духовной глубине*. Формальные знания опасны тем, что при определенном количестве они начинают восприниматься как сущностные. Пожалуй, это главная опасность православной педагогики, ее постоянное искушение.

Нужно различать священное и историческое, священное и талантливое, священное и то, что нам нравится. Нельзя не вспомнить здесь слова прот. Георгия Флоровского: «Два соблазна зачаровывают русскую душу. Соблазн священного быта, это соблазн Древней Руси, соблазн старообрядчества... И соблазн пиэтического утешения, очарование душевного уюта»<sup>8</sup>. В полной мере эти соблазны искушают православную школу: стремление воспитать у детей чистую правильную веру часто оборачивается воспитанием обрядоверия.

Обрядоверие — это пристрастие к той или иной *форме* обряда<sup>9</sup>. Оно плохо в первую очередь тем, что это именно *пристрастие*, что человек перестает чувствовать «центр» Священного, а большее внимание обращает на форму.

Есть и духовный ущерб в обрядоверии: человек страшится остаться в поиске, в неведении, ему легче иметь пример для подражания и алгоритм действия — это дает определен-

ную опору, ему начинает казаться, что он знает, как жить и что делать.

Чем больше мы углубляемся в живой опыт Церкви, тем яснее становится, что содержанием христианской педагогики являются не столько знания и мировоззренческие установки, сколько сам метод преподавания, метод, уже вводящий, приучающий детей к *вопрошанию* как форме бытия. Православный педагог должен понимать, что христианин — крепость, в которой *правит Христос*, а не *он сам*. Мы не властители самих себя, а потому и дети, ученики, — не наши подчиненные.

Сопоставим две вещи: педагогику и проповедь. Проповедь — это прежде всего слово веры, которое может стать началом движения человека к истинной жизни. Педагогика — это само движение, совместное движение учителя и ученика в пространстве диалога: слово веры должно непременно соединиться здесь с делом веры. Даже проповедь апостола Павла в ареопаге — необыкновенный образец ораторского искусства — была услышана только несколькими людьми, а после его слов о воскресении мертвых часть людей вообще перестали слушать, и только некоторые подошли к нему.

Для педагогики более подходит неразделенный образ Марфы и Марии — деятельного и созерцательного христианства: внимаем слову и... действуем по слову. Это первая заповедь христианского педагога, этому же учим и детей. Если педагогику свести к проповеди, что часто и происходит в наших школах, то можно оставить ребенка в одиночестве, один на один с падшим и враждебным миром<sup>10</sup>.

В большую жизнь, которая детей ожидает, входит не только жизнь Церкви, но и жизнь общества, которое их окружает дома, в школе, на улице. Христианский педагог не может учить детей жить отдельно от жизни мира. Нужно ориентировать ребенка на жизнь глубоко самостоятельную и полную. Кто-то выберет монашеский путь, кто-то будет в миру



врачом, строителем, художником, кто-то придет на клирос петь. Педагоги не должны воспитывать только клирошан, они должны воспитывать в первую очередь *христиан*, которые будут трудиться на ниве Божией.

Отсюда и проблема развития ребенка решается в христианской педагогике так же, как и в школах с иным мировоззрением: таланты надо развивать — это дары, которые Господь послал людям. Но в отличие от нехристианских систем в православной христианской педагогике само развитие должно быть целомудренным, не развращающим, а, наоборот, *собирающим воедино все силы души человека*. Такое развитие личности по-настоящему и возможно только, когда мы осознаем себя *образом и подобием Божиим*. Только тогда человек получает как бы истинную систему координат и может ориентироваться в жизни. Мир начинает восприниматься им не как общественно-бытовое поприще приложения своих сил и талантов, а как *школа вечной жизни*, как начало пути к себе, к своему истинному «я». Знания о Церкви ребенку дать нетрудно, важно *начать вместе с ним его духовный путь*, т. е. труды *строительства себя по образу и подобию Божию*<sup>11</sup>.

Теперь может быть понятен кризис схоластической системы христианской педагогике, которая стремилась прежде всего наполнить ребенка христианскими знаниями. Знания не определяют жизнь ученика. По сути, кризис схоластики — это кризис обучения, не связанного с воспитанием. Как видим, в христианской педагогике этот вопрос стоит острее, чем в других школах.

Духовное знание, не подкрепленное личным опытом, не проведенное в жизнь, способно больше соблазнить, чем развить.

Живые формы педагогики рождались в самой Церкви на протяжении многих веков, но всегда они встречались с почти демоническим противостоянием схоластики, которая является соблазном для каждого нового поколения учителей.

Хорошую профилактическую помощь может оказать нам сама история христианской педагогики. Даже при беглом изучении ее видна борьба косного, но комфортного для учителя способа обучения как вещания, как декларирования прописных истин и поисков новых форм организации педагогического процесса.

Развитие — это поиск и обретение ребенком новых форм интеллектуального, эмоционального и духовного бытия в традиции и Предании Церкви.

Язык Церкви христианским педагогом должен быть правильно услышан и переведен на язык времени, надо сопрячь детскую душу, еще не знающую саму себя, с той живой жизнью, которой живет не только весь приход, но и *вся Церковь*. Но чтобы это стало возможным, прежде всего нужно *посмотреть* на учеников: каковы же сегодняшние дети и как на них отразилось время? Педагог должен быть мужественным, он должен понять, кто к нему пришел и что он может сделать для этого человека. Детоводительство, коим является педагогика, в большей мере, чем любое другое служение, зависит от того, кого мы собрались вести<sup>12</sup>.

Наиболее ярким примером воплощения идей православной педагогики XIX в. в сфере духовного воспитания средствами искусства является опыт организации педагогической деятельности С. А. Рачинского. Реализуя принцип связи школы и церкви, он придавал особое значение участию детей в церковном пении, обучению их рисованию (несколько наиболее одаренных учеников С. А. Рачинского стали иконописцами). Педагог подчеркивал, что культовая музыка должна звучать именно в храме, сопровождая службу и отвечая прежде всего задачам духовно-нравственного становления личности. Музыка, изобразительное искусство, согласно убеждениям С. А. Рачинского, должны входить в жизнь ребенка, а не оставаться лишь внутришкольной забавой. Обоснованием этой мысли служит неоднократно комментировавшееся

в его трудах положение о том, что сельская народная школа есть школа окончательная, т. е. она готовит своих выпускников не к поступлению в другие учебные заведения, не к продолжению образования, а непосредственно к жизни в традиционной крестьянской среде. Поэтому предметное содержание образования, не имеющее выхода в трудовой, духовно-нравственной, художественно-эстетической или иной сфере крестьянской жизни, не нужно в такой школе. При этом С. А. Рачинский вовсе не принижал уровня запросов и потребностей современного ему крестьянина. Об этом свидетельствуют учебные планы его школ. В эти учебные планы включались, помимо Закона Божия, русского, церковнославянского языка и арифметики, музыка и пение, живопись, черчение, рисование, история и культура России и Смоленского края. Художественные способности, так же как и нравственные качества крестьянских ребят, С. А. Рачинский оценивал очень высоко. Поэтому занятия музыкой, изобразительным искусством (рисованием, декоративно-прикладным искусством) в сельской народной школе, по его мнению, должны были восприниматься и детьми, и их родителями, и учителями очень серьезно, что обуславливалось выходом результатов этих занятий в важнейшую сферу жизни — религиозно-духовную. Оппонируя сторонникам введения в школе специально обработанных народных песен, С. А. Рачинский писал: «Народная песнь, измененная в своем напеве ради чуждой ее характеру гармонизации, перестает быть народной. Песни, заученные в школе, дома не поются — и слава Богу. Достойная четырехголосная гармонизация наших народных напевов — дело будущего. Пока плодотворно и жизненно в школе лишь пение церковное»<sup>13</sup>. Аргументируя свое мнение, Сергей Александрович приводил характерный пример: «Во время похода моей школы в Нилову пустынь учеников в деревнях беспрестанно просили петь молитвы. Никто не просил их спеть песенку»<sup>14</sup>.

Церковное пение, воспринимавшееся социумом как в высшей степени практико-ориентированная и полезная деятельность, служило средством самоактуализации, самоутверждения учеников, придавая значимость их школьному образованию. Вот как поэтично описывал С. А. Рачинский душевное состояние девочки, получившей благодаря школе возможность петь в церковном хоре: «Пишу эти строки в субботу вечером. Учение в школе еще не началось; завтра соберутся ученики, чтобы петь обедню. Но ученица из самой дальней деревни нашего прихода (18 верст) уже тут. Она поет на правом клире: это радость и гордость ее жизни. Из темной глубины притвора, где за густой толпой мужчин, вздыхая и крестясь, перешептываются деревенские кумушки, она вознесена на высоту того таинственного алтаря, в который она не может вступить. О ней молятся на сугубой ектении. Те святые и страшные слова, от которых содрогаются сердца и гнутся колени, — она оглашает ими церковь, и мало-помалу, в строгом строе созвучий, в ней раскрывается глубокий смысл этих слов, не изъяснимый никакими школьными толкованиями...»<sup>15</sup>.

Можно утверждать, что православная педагогика XIX—XX вв. попыталась соединить в художественном воспитании духовные ценности Древней Руси в характерных для них формах функционирования и новые педагогические идеи. Поскольку для реализации целостного замысла была организована церковно-приходская школа — весьма жизнеспособная и получившая широкое распространение в России, то можно говорить об особой роли этого типа школ в духовном воспитании русского человека средствами искусства. Занятия искусством в церковноприходской школе в минимальной степени преследовали цели чисто эстетического развития, а прямо ставились на службу духовно-религиозному восхождению личности. Уроки церковного пения, имея прямой выход в важнейшую для жизни верующего сферу (исполнение церковных обрядов), не нуждались в дополнительных

обоснованиях. Их воспитательная, социальная значимость была очевидна. В методическом плане уроки церковного пения обеспечивались сложившейся практикой певческой подготовки духовенства. Достоинства и слабости этой системы достаточно хорошо известны и очевидны. Высокохудожественный музыкальный материал, не только способствующий развитию голоса, но прежде всего позволяющий обращаться к Богу, несомненно, заслуживал и охранительного отношения, и пропаганды, и надежд на духовное возрождение народа через школу. Но формализм, догматизм, иногда элементарная педагогическая неподготовленность мешали реализации замысла, а в некоторых случаях и дискредитировали идею<sup>16</sup>.

Серьезную педагогическую проблему представляет соотношение понятий духовного и нравственного воспитания. Нравственное воспитание, ориентированное на сложившиеся в культуре образы морали, не равно духовному возрастанию, что признается сегодняшними философами и теоретиками педагогики независимо от их философской ориентации. С духовным воспитанием нравственное воспитание роднит то, что в нем оцениваются не только практические действия, но и побуждения, намерения, мотивы. Нравственное воспитание ведет человека к способности относительно самостоятельно определять свою линию поведения без внешнего контроля, опираясь на совесть, чувство личного достоинства. Нравственное воспитание служит одним из средств духовного воспитания, но отнюдь не исчерпывает его. Духовное воспитание столь же существенным образом стимулируется средствами интеллектуального, эстетического, физического воспитания, но не обеспечивается, не гарантируется ни каждым из этих средств, ни всеми ими, вместе взятыми. Духовное воспитание не обеспечивается (не гарантируется) в том числе и религиозным образованием, ибо и из него можно вынести различные уроки. Как пишет в журнале «Педагоги-

ка» магистр богословия А. Е. Лихачев, «духовный заряд», наличие или отсутствие которого в конечном итоге и определяет процесс духовного воспитания, можно сравнить с вдохновением. «В его пламени преображаются все прежние движения души, весь накопленный опыт»<sup>17</sup>. Вдохновение, духовный заряд — явления, не управляемые ни самим учеником, ни его педагогом. Поэтому процесс духовного воспитания, по сути, не технологизируется.

Однако можно говорить о создании условий, предпосылок для духовного воспитания личности. Они напрямую связаны с ее нравственностью, образованностью, культурой. При этом ребенок не должен быть поставлен в условия так называемой свободы, а точнее, анархии выбора. Иерархическое строение духовной сферы личности, ясное определение приоритетов может быть достигнуто только в условиях культуросообразного, согласованного с миром, с социальной реальностью образования. При этом, однако, реальность не должна пониматься как сиюминутная данность. Учет глубин исторического опыта, построение (а не сжигание) мостов от прежних поколений к нынешним и наличие, пропаганда, проповедь вечных ценностей, истин, носителем которых является христианство — необходимые условия, при которых можно ожидать духовного взросления новых поколений<sup>18</sup>.

#### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> Измайлова А. Б. Православная педагогическая мысль о почитании родителей (русские народные традиции воспитания) // Православная педагогика: Традиции и современность. Сборник лекций и докладов ВГПУ, 2000. С. 52.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Даведьянова Н. С. О понимании духовности в современном обществе // Православная педагогика: Традиции и современность. Сборник лекций и докладов ВГПУ, 2000. С. 89.

<sup>5</sup> Там же. С. 77.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Антология педагогической мысли христианского Средневековья: Пособие для учащ. пед. колледжей и студентов вузов: В 2 т. / Сост., ст. к разделам и коммент. В. Г. Безрогова, О. И. Варьяш. М.: АО «Аспект Пресс», 1994. Т. 1. С. 117.

<sup>8</sup> Цит. по: *Измайлова А. Б.* Указ. соч. С. 90.

<sup>9</sup> *Дорошенко Ю. И.* Христианство и русское национальное образование // Православная педагогика: Традиции и современность. Сборник лекций и докладов ВГПУ, 2000. С. 55.

<sup>10</sup> Там же. С. 61.

<sup>11</sup> *Даведьянова Н. С.* Указ. соч. С. 25.

<sup>12</sup> *Сурова Л. В.* Православная педагогика как общественное и духовное явление // [http://pedagog.eparhia.ru/for\\_pedagog/](http://pedagog.eparhia.ru/for_pedagog/)

<sup>13</sup> *Рачинский С. А.* Записки о сельских школах: Сборник статей. М., 1891. С. 78.

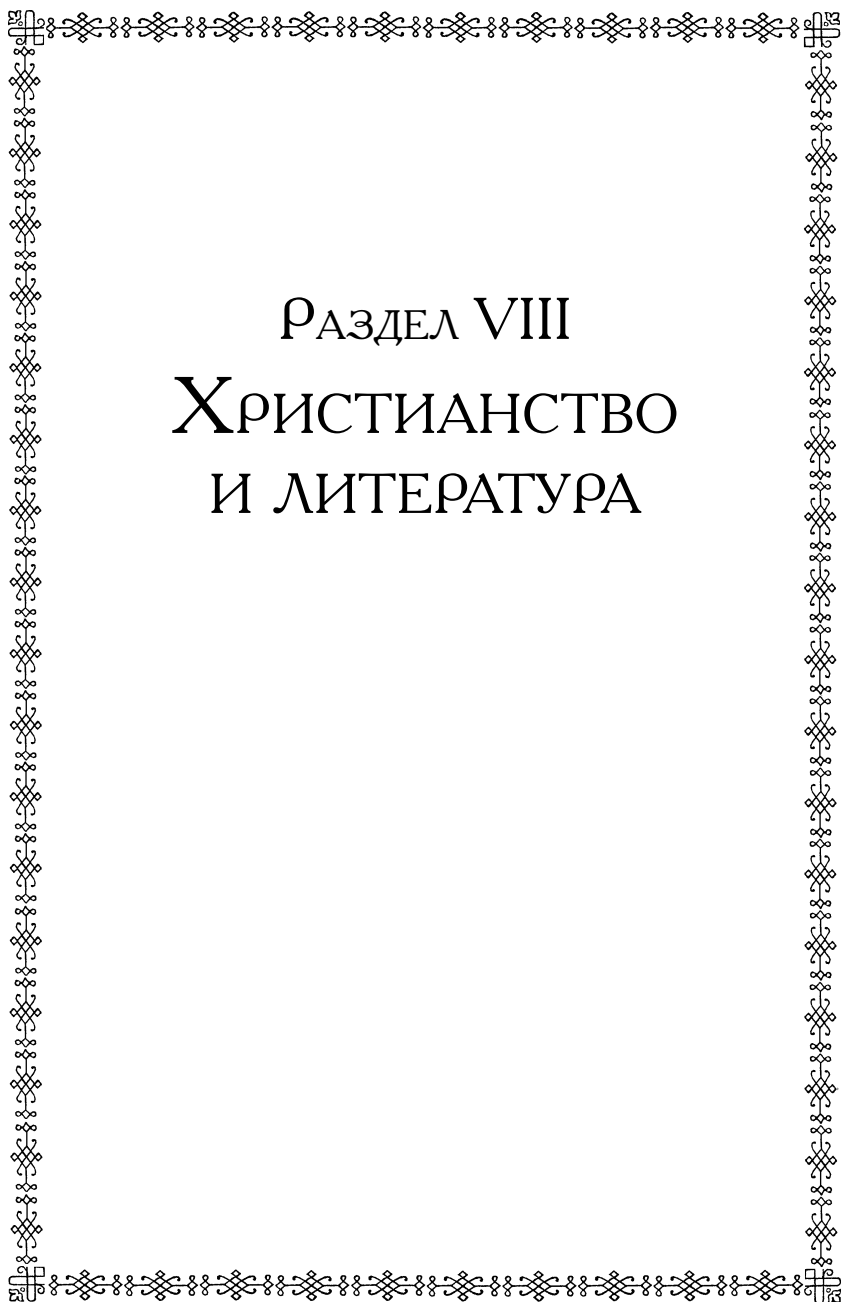
<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 80.

<sup>16</sup> *Дорошенко Ю. И.* Указ. соч. С. 98.

<sup>17</sup> Цит. по: *Дорошенко Ю. И.* Духовно-нравственное воспитание в истории отечественной педагогики // Православная педагогика: Традиции и современность. Сборник лекций и докладов ВГПУ, 2000. С. 43.

<sup>18</sup> Там же. С. 71.



## РАЗДЕЛ VIII ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА

**ГАРКАВЕНКО О. В.,**  
*кандидат филологических наук*

## ХРИСТИАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ АВТОРА «АРХИПЕЛАГА ГУЛАГ»

Общепризнано, что А. И. Солженицын — христианский писатель. Вместе с тем его религиозно-художественный дискурс индивидуален и, следовательно, небесспорен. Все это вещи самоочевидные, однако парадоксальным является то обстоятельство, что у Солженицына порой не видят отступлений от христианства там, где они есть, и видят там, где их нет. О первом случае нам уже приходилось писать<sup>1</sup>; в настоящей статье мы попытаемся рассмотреть случай второй — на материале самого «пререкаемого» в этом смысле солженицынского произведения «Архипелаг ГУЛАГ».

В солженицыноведении утвердилась традиция рассматривать «Архипелаг» как произведение, свидетельствующее о некоей непреодоленной «ветхозаветности» авторского мышления. Традиция эта идет от швейцарского слависта Ж. Нива, который в своей монографии, впервые вышедшей в 1980 г., писал, в частности, о том, что Солженицын «совсем не по-христиански ненавидит уголовников»<sup>2</sup>. В другом месте тот же автор говорит: «Нельзя не отметить беспощадность суждения Солженицына об уголовниках в лагере: жестокие и алчные, они, кажется, навеки погрязли во зле. Ни одного примера искупления в этом случае нам не дано»<sup>3</sup>. Последнее утверждение не соответствует действительности: как увидим далее, совсем иное отношение к блатным запечатлено в тре-

тьем томе «Архипелага» (глава «Сорок дней Кенгира»). Что же касается изображения уголовников в других частях книги, то здесь они действительно показаны весьма неприглядно, отчего, однако, критические суждения Ж. Нива в адрес Солженицына не становятся, на наш взгляд, более убедительными. Кажется, никто еще не сомневался в христианстве Ф. М. Достоевского. Но и у него изображение уголовных преступников в «Записках из Мертвого Дома» далеко от розовой сентиментальности. В книге Достоевского представлены разные судьбы, в том числе и тех, кто преступил закон случайно или в силу трагических обстоятельств. Для многих из них автор находит слова сострадания; эти люди для него не только преступники, но и «несчастные», как традиционно именовали арестантов в народной среде. Но среди запечатленных им арестантских типов есть и тип закоренелого преступника, в ком не осталось уже ничего человеческого. Таков, например, Газин, которого автор изображает с нескрываемым отвращением, сравнивая его с «огромным исполинским пауком с человека величиною»<sup>4</sup>.

Опыт, вынесенный Достоевским с каторги, был, помимо всего прочего, еще и опытом изживания идиллически-сентиментальных представлений о человеческой природе, опытом обретения более трезвого и по-христиански ответственного ее понимания. Через общение с Газиным, Орловым (другой преступник — сильный духом, но абсолютно утративший нравственные ориентиры, органически неспособный к раскаянию) писатель впервые соприкоснулся с метафизикой зла. Как отмечает К. В. Мочульский, на каторге Достоевскому впервые открылось, что «зло есть мистическая реальность и демоническая духовность. <...> Перед лицом этой действительности как карточный домик рухнули его прежние убеждения. Руссоизм, гуманизм, утопизм — все разлетелось вдребезги. <...> Описывая преступника А-ва, который “за удовлетворение самого малейшего и прихотливейшего из

телесных наслаждений был способен хладнокровнейшим образом убить, зарезать, словом, на все”, автор восклицает: “Нет, лучше пожар, лучше мор и голод, чем такой человек в обществе”»<sup>5</sup>.

Солженицыну, как и другим политическим заключенным советской эпохи, пришлось общаться с личностями, подобными А-ву, гораздо ближе, чем это было во времена Достоевского, и условия этого общения кардинально отличались от условий «Мертвого Дома». Вот первый собирательный портрет блатных в главе «Корабли Архипелага»: «...ты поднимаешь голову к квадратной прорези в средней полке <...> — и видишь там три-четыре — нет, не лица! нет, не обезьяньих морды, у обезьян же морда гораздо добрее и задумчивей! <...> — ты видишь жестокие гадкие хари с выражением жадности и насмешки. Каждый смотрит на тебя как паук, нависший над мухой. <...> Они кривят рты, будто собираются куснуть тебя избоку, они при разговоре шипят, наслаждаясь этим шипением больше, чем гласными и согласными звуками речи, — и сама речь их только окончаниями глаголов и существительных напоминает русскую, она — тарбарщина. <...> Кто они? Откуда? Вдруг с одной такой шеи свесится — крестик! да, алюминиевый крестик на веревочке. Ты поражен и немного облегчен: среди них есть верующие, как трогательно; так ничего страшного не произойдет. Но именно этот “верующий” вдруг погибает в крест и в веру (ругаются они отчасти по-русски) и сует два пальца тычком, рогатинкой, прямо тебе в глаза — не угрожая, а вот начиная сейчас выкалывать. В этом жесте “глаза выколю, падло!” — вся философия их и вера! <...> Болтается крестик, ты смотришь еще не выдавленными глазами на этот дичайший маскарад и теряешь систему отсчета: кто из вас уже сошел с ума? кто еще сходит? В один миг трещат и ломаются все привычки человеческого общения, с которыми ты прожил жизнь. <...> Послаником харь спускается вниз кто-то, чаще всего плюгавень-

кий малолетка, чья развязность и наглость омерзительнее тройне, и этот бесенок развязывает твой мешок и лезет в твои карманы — не обыскивая, а как в свои! С этой минуты ничто твое — уже не твое, и сам ты — только гуттаперчевая болванка, на которую напаялены лишние вещи, но вещи можно снять. Ни этому маленькому злому хорьку, ни тем харям наверху нельзя ничего объяснить словами <...>. Они — не люди, это объяснилось тебе в одну минуту. Можно только — бить! <...> Но снизу вверх тех трех — ты как ударишь? А ребенка, хоть он гадкий хорек, как будто тоже бить нельзя? можно только оттолкнуть мягенько?.. Но и оттолкнуть нельзя, потому что он тебе сейчас откусит нос или сверху тебе сейчас проломают голову»<sup>6</sup>.

Конечно, описание уголовных преступников у Достоевского в целом выглядит мягче, чем у Солженицына. Но здесь следует учитывать и существенную разницу в их опыте. Во времена Достоевского администрация каторги не натравливала уголовников на политических, не создавала для воров, бандитов и убийц — «социально-близких» в терминах советского права — условий полной безнаказанности в глумлении над безоружными и беззащитными жертвами. Напротив, в дореволюционной России на этапах и в тюрьмах власти обороняли политических от уголовников. Автор «Архипелага» приводит свидетельство дореволюционного политкаторжанина революционера П. Ф. Якубовича о том, что администрация смотрела на «воров в законе» как на «костяк преступности», на неисправимых и потому «ломала их вольности и верховенство в арестантском мире, запрещала им занимать артельные должности, доходные места, решительно становилась на сторону прочих каторжан. “Тысячи их поглотил Сахалин и не выпустил”». Солженицын резюмирует: «В старой России к рецидивистам-уголовникам была одна формула: “Согните им голову под железное ярмо закона!” <...>. Так к 1917 году воры не хозяйничали ни в стране, ни в русских

тюрьмах». Писатель вскрывает и социальные корни наступившего воровского беспредела: «Но оковы пали, воссияла свобода. Сразу после февральской революции <...> уголовники привольно хлынули на свободу и перемешались со свободными гражданами. В миллионном дезертирстве 1917 года, потом за гражданскую войну все человеческие страсти очень распустились, а воровские первее всех, и уж никак не хотели головы гнуться под ярмо, да им объявили, что и не надо» (VI, 283). Положение современников Солженицына среди уголовников было несравненно тяжелее, чем положение Достоевского в «Мертвом Доме», не говоря уже о несопоставимых условиях труда и быта.

Сравнивая каторжный опыт Солженицына и Достоевского, архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) пишет: «Не в стилистическом, а в религиозно-художественном замысле преимущество писателя. Все возвращается он к свидетельству “Записок из Мертвого Дома” и человеколюбному путешествию Чехова на Сахалин. <...> Но его свидетельство большее. <...> Такое же оно христианское, как у Достоевского, но расширено и обострено. “Повзрослело” оно после революции. <...> Поэтика Солженицына имеет <...> пневматологическое измерение, которое было у Достоевского (но не у Чехова)»<sup>7</sup>.

Трудно ожидать от Солженицына, сталкивавшегося с уголовниками в тех страшных условиях, которые запечатлены в его произведении, любви к ним. Упреки, которые предъявляет ему Ж. Нива, находятся, на наш взгляд, за пределами реальности. И все же, вопреки мнению этого исследователя, рискнем предположить, что отношение автора «Архипелага» к уголовникам можно назвать христианским. Христианство призывает ненавидеть грех, но не грешника. Этот подход оставляет даже самому закоренелому преступнику надежду на духовное преображение. Нечто подобное происходит во время лагерного восстания с кенгирскими уголов-

никами. И авторский взгляд кардинально меняется. В главе «Сорок дней Кенгира» отношение к ним — это ощущение братского человеческого единения, возникшее в ходе совместного участия в мятеже: «Столько подавленное — и вот прорвавшееся братство людей! И мы любим блатных! И блатные любят нас! (Да куда денешься, кровью скрепили. Да ведь они от своего закона отошли!)» (VII, 215). Описывая далее ход восстания, писатель отмечает: «Главный же расчет начальства был, что блатные начнут насиловать женщин, политические вступятся, и пойдет резня. Но и здесь ошиблись психологи МВД! — и это стоит нашего удивления тоже. Все свидетельствуют, что воры вели себя *как люди*, но не в их традиционном значении этого слова, а в нашем. <...> Не посягли воры и на продовольственный склад, что, для знающих, удивительно не менее» (VII, 222).

Изображение Кенгира также стало поводом для сомнений: в новозаветной или ветхозаветной парадигме мыслит автор «Архипелага»? Как известно, Солженицын является принципиальным противником революционного изменения общественных отношений. Классовой ненависти марксистской утопии, интриганству и склокам всевозможной партийной борьбы писатель противопоставляет мысль о том, что бороться следует прежде всего с собственной греховностью. Такой подход, традиционно христианский, мы видим и в «Архипелаге»: «Пусть захлопнет <...> книгу тот читатель, кто ждет, что она будет политическим обличением» (V, 124). «Постепенно открылось мне, что линия, разделяющая добро и зло, проходит не между государствами, не между классами, не между партиями, — она проходит через каждое человеческое сердце — и через все человеческие сердца. Линия эта подвижна, она колеблется в нас с годами. Даже в сердце, объятном злом, она удерживает маленький плацдарм добра. Даже в наидобрейшем сердце — неискорененный уголок зла. С тех пор я понял правду всех религий мира: они борются со злом

в человеке (в каждом человеке). Нельзя изгнать вовсе зло из мира, но можно в каждом человеке его потеснить. С тех пор я понял ложь всех революций истории: они уничтожают только современных им *носителей* зла (а не разбирая впопыхах — и носителей добра), — само же зло, еще увеличенным, берут себе в наследство» (VI, 411).

По мнению Ж. Нива, главы, в которых речь идет о восстаниях, вспыхнувших после войны в каторжных лагерях, противоречат христианскому мировоззрению. В этом он солидаризируется с советским историком Р. Медведевым, который не только «обвинил Солженицына в непростительной ненависти и презрении к **большевистским** жертвам лагерей», но и, как полагает Нива, обнаружил главное «органическое противоречие» солженицынского мировидения: «Как можно осуждать “ложь всех революций” <...> и одновременно воспеть “сорок дней Кенгира”, благословлять нож, кое-как смастеренный из консервных банок?.. этот апостол своеобразного непротивления злу насилием <...> — в то же самое время и борец, наделенный поразительной воинственностью. Гимн Кенгиру — один из самых прекрасных гимнов бунту, сложенных в нашем веке. Но как связать Кенгир с Матреной?»<sup>8</sup>. Отметим, что Нива напрасно приписал Солженицыну идею «непротивления злу насилием», поскольку тот нигде ее не высказывал и она вовсе не вытекает логически из того обстоятельства, что Солженицын в своих произведениях неустанно обличает «ложь всех революций». Неправомерно также сужать художественный горизонт писателя до одного созданного им образа, будь то даже праведница Матрена из рассказа «Матренин двор» — героиня, безусловно, автору очень дорогая, но все же не единственная в его творчестве. А. С. Пушкин в неоконченном романе «Рославлев», посвященном Отечественной войне 1812 г., изобразил светскую девушку-патриотку Полину, мечтающую повторить подвиг Шарлотты Корде: Полина намерена проникнуть

в лагерь французов и убить Наполеона, как Корде убила Марата. Трудно представить себе Машу Миронову из «Капитанской дочки», лелеющую подобные замыслы в отношении Пугачева. Позиции этих героинь несовместимы. Однако обе они дороги автору, и никто не усматривает в этом никакого «органического противоречия» в пушкинском мировоззрении.

Примечательно, что деятели Церкви не видят в «Архипелаге» тех расхождений с христианской этикой, которые обнаружил ревнующий о полноте евангельского милосердия марксист Р. Медведев. Так, владыка Иоанн пишет об авторе «Архипелага»: «Нет злобы в его слове, но покаяние и вера»<sup>9</sup>. Тот же иерарх отмечает: «“Архипелаг ГУЛАГ” — вино русской совести, взбродившее на русском терпении и покаянии. Здесь нет злобы <...>. Есть гнев, сын большой любви, есть сарказм и его дочь — беззлобная русская, даже веселая ирония»<sup>10</sup>. Протоиерей Александр Шмеман также не обнаруживает в «Архипелаге» ничего противоречащего христианской этике. В его дневниках немало записей уделено Солженицыну, к которому о. Александр относится неоднозначно. Восхищаясь художественным дарованием писателя, Шмеман не принимает некоторых его историософских настроений: антизападничества, непомерной идеализации старообрядцев. Но ничего подобного тому, за что критикуют Солженицына Ж. Нива и Р. Медведев, у Шмемана нет.

В главе «Когда в зоне пылает земля», открывающей тему лагерных восстаний, Солженицын предвидел критику такого рода: «Сейчас, когда я пишу эту главу, ряды гуманных книг нависают надо мною с настенных полок и тускло-посверкивающими не новыми корешками укоризненно мерцают, как звезды сквозь облака: ничего в мире нельзя добиваться насилием. Взявши меч, нож, винтовку, — мы быстро сравняемся с нашими палачами и насильниками. И не будет конца... Не будет конца... Здесь за столом, в тепле и в чисте, я с этим вполне согласен. Но надо получить двадцать пять



лет ни за что, надеть на себя четыре номера, руки держать всегда назад, утром и вечером обыскиваться, изнемогать в работе, быть таскаемым в БУР по доносам, безвозвратно затаптываться в землю, — чтобы оттуда, из ямы этой, все речи великих гуманистов показались бы болтовнею сытых вольняшек. Не будет конца!.. — да *начало* ли будет? Просвет ли будет в нашей жизни или нет?» (VII, 171–172).

В приведенном отрывке, на наш взгляд, существенны следующие моменты. Во-первых, Солженицын, оспаривая подобные суждения, прежде всего подчеркивает их банальность — не случайно упоминание «гуманных книг» с «тускло-посверкивающими *не новыми* корешками» (курсив мой. — О. Г.). Далее, писатель не признает за людьми, не имеющими аналогичного жизненного опыта, права на осуждение с неких абстрактно-гуманистических позиций тех, кто поднялся на безнадежную борьбу, чтобы вновь ощутить себя человеком, а не кроликом перед удавом. Зэкам, прошедшим гулаговский ад, критические замечания гуманистов-непротивленцев, всю жизнь прошедших «в тепле и в чисте», кажутся пошлостью, «болтовнею сытых вольняшек». Наконец, важно отметить, что позицию этих «вольняшек» писатель не считает христианской (в чем, на наш взгляд, абсолютно прав). Подтверждением этого является то обстоятельство, что их точку зрения писатель представляет *иронически*. Хотя взгляды Солженицына порой в чем-то расходятся с православной традицией<sup>11</sup>, он никогда и нигде не иронизирует ни над христианскими текстами, ни над христианским вероучением.

На наш взгляд, точку зрения, с которой ведут спор с автором «Архипелага» его оппоненты, нельзя назвать христианской. На самом деле это не христианство, а толстовство — новая эрзац-религия, или секта, созданная Л. Н. Толстым в конце XIX — начале XX в. Многие постулаты этой эрзац-религии получили широкое распространение в среде либеральной интеллигенции еще во времена Толстого. Живучесть

этих умонастроений подтверждается, в частности, и критикой «Архипелага ГУЛАГа» с квазихристианских позиций. (За недостатком места мы приводим лишь наиболее репрезентативные суждения таких авторов, как Ж. Нива и Р. Медведев, но за ними стоят и довольно многочисленные работы их последователей.)

Проблема соотношения христианского миропонимания и применения насилия, неизбежного в грехопадшем мире, получила религиозно-философское осмысление в известной книге И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой». В этой и последующих работах Ильина («Кошмар Н. А. Бердяева: Необходимая оборона», «О сопротивлении злу: Открытое письмо В. Х. Даватцу») содержится полемика с толстовским учением о непротивлении, причем свою позицию философ подкрепляет примерами из Нового Завета, из житий святых. Ильин говорит о «необходимости отрешиться от той постановки вопроса, которую с такой слепой настойчивостью двигали и постепенно вдвинули в философски неискушенные души граф Л. Н. Толстой, его сподвижники и ученики. Отправляясь от чисто личного, предметно не углубленного и не проверенного опыта “любви” и “зла”, предрешая этим и глубину, и ширину самого вопроса, урезывая свободу своего нравственного видения чисто личными отращениями и предпочтениями, не подвергая внимательному анализу ни одного из обсуждаемых духовных содержаний (например: “насилие”, “зло”, “религиозность”), умалчивая о первоосновах и торопясь с категорическим ответом, эта группа морализирующих публицистов неверно поставила вопрос и неверно разрешила его; и затем со страстностью, нередко доходившей до озлобления, отстаивала свое неверное решение неверного вопроса как Богооткровенную истину. <...> Проповедовался наивно-идиллический взгляд на человеческое существо, а черные бездны истории и души обходились и замалчивались. <...> Так случилось, что учение графа Л. Н. Толстого и

его последователей привлекало к себе слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную видимость согласия с духом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру»<sup>12</sup>. Ильин отмечал, что физическое пресечение зла может даже стать прямой религиозной и патриотической обязанностью человека, от которой он не вправе уклониться: «Исполнение этой обязанности введет его в качестве участника в великий исторический бой между силами Божиими и силами ада»<sup>13</sup>. Настроение же «сентиментально-непротивленческой интеллигенции» И. А. Ильин характеризовал как «мечтание, не считающееся с наличною трагедиею мира»<sup>14</sup>.

Солженицын в своем понимании проблемы «сопротивления злу силой», на наш взгляд, близок к Ильину, что подтверждается сформулированным в 68-й главе романа «В круге первом» «критерием Спиридона»: «Волкодав прав, а людоед — нет». Эта нравственная максима придумана не Солженицыным, она является русской народной пословицей<sup>15</sup> (приведена в словаре В. И. Даля на слово «Волк»), однако она внутренне близка писателю, о чем свидетельствует реакция на нее автобиографического героя Глеба Нержина:

«— Как-как-как? — задохнулся Нержин от простоты и силы решения.

— Вот так,— с жестокой уверенностью повторил Спиридон, весь обернувшись к Нержину: — *Волкодав прав, а людоед — нет*» (II, 146–147).

Для одного из исследователей творчества Солженицына, А. В. Урманова, проблемными в осмыслении христианского дискурса писателя являются страницы, посвященные малолеткам в ГУЛАГе. Приведем большую цитату из его монографии о Солженицыне, чтобы наши дальнейшие полемические суждения не выглядели голословными. В своей дважды изданной в качестве учебного пособия для студентов книге Урманов пишет: «В 17-й главе третьей части, высказав не-

сколько общих мыслей о преступности и аморальности власти, беспощадно расправлявшейся с детьми, писатель подробно рассказывает о *малолетках* — весьма специфической категории лагерного сообщества, продукте “совместных действий сталинского законодательства, ГУЛАГовского воспитания и воровской закваски”, конечной целью которых, по словам автора, является “оскотинение ребенка” (VI, 286): “Малолетки с *ходу* переняли и язык Архипелага, — а это язык блатных, и философию Архипелага <...> Они взяли для себя из этой жизни всю самую бесчеловечную суть, весь ядовитый гниющий сок <...> И в несколько дней дети становятся тут зверьми! — да зверьми худшими <...>” (VI, 279–280); “В их сознании нет <...> никакого представления о добре и зле. <...> Пронять малолеток словами — просто нельзя <...> Так и кажется, что по христианской мифологии вот такими должны быть чертенята <...>! Тем более, что их главная забава и их символ — их постоянный символ, приветственный и угрозный знак — это рогатка: расставленные указательный и средний пальцы руки, как бы подвижные бодающие рожки. Но они не бодающие, они — выкалывающие, потому что тянутся всегда к глазам. Это заимствовано у взрослых воров и означает серьезную угрозу: “Глаза выдавлю, падло!”» (VI, 283–285)<sup>16</sup>. Урманов находит отношение автора к малолеткам жестоким: «Очень часто лагерные *малолетки* вызывают у повествователя чувство омерзения и желание ударить. Знала ли что-нибудь подобное русская гуманистическая литература XIX века? Вот, например, автор повествует о том, как он и его товарищ по несчастью впервые попадают в пересыльную тюрьму и становятся “жертвами” малолетних заключенных: “В низкой полутьме <под нарами>, с молчным шорохом, на четвереньках, как крупные крысы, на нас со всех сторон крадутся *малолетки* — это совсем еще мальчишки, даже есть по двенадцати годков <...>. Они молча лезут на нас со всех сторон и в дюжину рук тянут и рвут у нас и из-под нас все наше

добро” (V, 382–383). Как бы повели себя в данной ситуации, о чем бы подумали автор “Записок из Мертвого Дома” или автор книги “Остров Сахалин” (в данном случае имеется в виду не конкретное поведение биографического автора, писателя, а некая сложившаяся в классическом русском реализме XIX в. наиболее вероятная художественная модель поведения повествователя)? Возможно, они стали бы размышлять о социальных причинах, приведших “на дно” этих несчастных детей, может быть, попытались бы вырвать малолеток из среды уголовников, бросились бы на тех, кто послал их отбирать у новичков съестное. А вероятнее всего, не дожидаясь “грабежа”, сами бы поделились своими продуктами, ибо в рамках гуманистического художественного сознания XIX столетия малолетние узники не могли не восприниматься прежде всего детьми, несчастными жертвами большого или преступного общества. Повествователь же “Архипелага” относится к двенадцатилетним (!) заключенным ГУЛАГа точно так же, как к взрослым уголовникам, он не видит в них детей. Вначале он пытается удержать свой мешочек с салом, сахаром и хлебом от цепких детских рук, а затем, лишившись его, раздражается по адресу малолеток инвективой, рассчитанной вызвать, по всей видимости, понимание и сочувствие читателя: “Почему же сейчас я не схвачу одну из этих человеко-крыс и не терзану ее розовой мордой о черный асфальт? Он мал? — ну, не лезь на старших” (V, 383) (курсив мой. — О. Г.). Повествователь объясняет читателю, что удержало его от намерения “размазать” “крыс-малолеток” по асфальтовому полу камеры вовсе не христианское чувство, не осознание того, что перед ним все-таки дети, а элементарная растерянность перед натиском агрессивной наглости и трусость перед всеильными “блатарями”, посылающими малолеток на промысел. И это не случайная обмолвка, а вполне осознанная и естественная реакция, последовательная поведенческая линия автора-повествователя»<sup>17</sup>.

Нет. Это — объективный анализ своего состояния, отнюдь не выдаваемого за норму. В том и сила солженицынского исследования адских кругов ГУЛАГа, что повествователь находится внутри: он не морализирует, а передает ужас расчеловечивания *всех* участников той жизни, кроме христианских мучеников. В приведенном отрывке из Урманова многое вызывает удивление, прежде всего — сам способ цитирования. Так, Урманов пишет: «Очень часто лагерные *малолетки* вызывают у повествователя чувство омерзения и желание ударить». Однако текст «Архипелага» не дает оснований для таких заключений, а подтверждающих цитат, кроме одной-единственной, и то искаженной, Урманов не привел; все же *одной* цитаты для слов «очень часто», пожалуй, мало. Выделенные нами курсивом слова Урманов приводит с точностью до наоборот: у Солженицына «ну, лезь на старших». Проверено по тому же изданию, каким в данном случае пользуется Урманов. У Солженицына эти слова обращены к самому себе, но критик почему-то переадресовывает их малолетке. Ошибка Урманова выглядит особенно удивительной еще и потому, что весь *контекст* этой фразы не дает возможности такого прочтения: контекст этот — исполненные глубокого психологизма размышления автора «Архипелага» о том, почему он, много раз смело смотревший в глаза смерти на войне, здесь не решается вступить в заведомо безнадежный бой с воровскими «паханами». Непонятно, почему герой «Архипелага» и его товарищ именуется «жертвами» в кавычках и почему закавычен произведенный малолетками грабеж. Грабеж не перестает быть грабежом от того, что осуществлен не взрослыми бандитами непосредственно, а действующими от их имени и под их прикрытием малолетними преступниками — «воровскими пионерами», как называет их Солженицын (VI, 300). «Мешочек с салом, сахаром и хлебом» был единственным достоянием ограбленных, и, лишившись его, они обречены были голодать на тюремной баланде, в то время как

ограбившие их «дети» отнюдь не голодали, регулярно пополняя свои запасы тем же промыслом. По мнению Урманова, Достоевский и Чехов в такой ситуации «вероятнее всего, не дожидаясь “грабежа”, сами бы поделились своими продуктами». Откуда он может знать, что и герой «Архипелага» не сделал бы то же самое, если бы малолетки *попросили* у него еды? Критик почему-то не учитывает, что гнев ограбленного может быть вызван вовсе не жадностью, а являться психологически вполне объяснимой реакцией взрослого мужчины, вчерашнего фронтовика, униженного безысходностью ситуации: он становится жертвой агрессивных и наглых «воровских пионеров», но сделать ничего нельзя, потому что камера наполнена взрослыми ворами, терроризирующими политических заключенных. Критик высказывает также романтическое предположение, что Достоевский и Чехов в такой ситуации «попытались бы вырвать малолеток из среды уголовников, бросились бы на тех, кто послал их отбирать у новичков съестное». На наш взгляд, гадания такого рода находятся за пределами научного осмысления истории русской литературы. Попытка наложить на «Архипелаг ГУЛАГ» «некую сложившуюся в классическом русском реализме XIX века наиболее вероятную художественную модель поведения повествователя» также научно некорректна: не существует такой универсально-обобщенной модели, но даже если бы существовала, ее применение к совершенно иной эпохе было бы элементарно неисторично.

Сравнивая Солженицына с классиками прошлого, Урманов пишет: «Возможно, они стали бы размышлять о социальных причинах, приведших “на дно” этих несчастных детей», но игнорирует то обстоятельство, что таким размышлениям посвящены многие страницы главы о малолетках, почему-то не вошедшие в цитируемый им текст. Для непредвзятого читателя в этой главе нет никакой злобы к детям; с первых строк видно, что винит Солженицын отнюдь не их,

а тех, кто отправил их в ГУЛАГ: «Много оскалов у Архипелага, много харь. Ни с какой стороны, подъезжая к нему, не залюбуешься. Но может быть, мерзее всего он с той пасти, с которой заглывает *малолеток*» (VI, 296). Гнев писателя обращен на тех, кто погубил детские жизни, введя за любые, даже совсем незначительные, преступления закона полную уголовную ответственность начиная с 12 лет. «Вот только когда были закрыты все норы для жадных мышей! Вот только когда были обережены колхозные колоски! <...> И не дрогнул никто из партийных прокуроров, имевших таких же детей своих! — они незатрудненно ставили визы на арест. <...> И за стрижку колосьев этим крохам не давали меньше 8 лет! И за карман картошки — один карман картошки в детских брючках! — тоже восемь! Огурцы не так ценились. За десяток огурцов с колхозного огорода Саша Блохин получил 5 лет. <...> И вот когда двенадцатилетние переступали пороги тюремных взрослых камер, уравненные со взрослыми как полноправные граждане, уравненные в дичайших сроках, почти равных их всей несознательной жизни, <...> сам ГУЛАГ родил <...> слово: *малолетка!* <...> На двенадцати- и четырнадцатилетние головки обрушился уклад, которого не выдерживали устоявшиеся мужественные люди. Но молодые по законам молодой жизни не должны были этим укладом расплющиться, а — врать и приспособиться. Как в раннем возрасте без затруднения усваивают новые языки, новые обычаи — так малолетки *с ходу* переняли и язык Архипелага, — а это язык блатных, и философию Архипелага, — а чья ж это философия? <...> Они и на воле росли не в хлопках, не в бархате: не дети властных и обеспеченных родителей стригли колосья, набивали карманы картошкой, опаздывали к заводской проходной и бежали из ФЗО. Малолетки — это дети трудящихся. Они и на воле хорошо понимали, что жизнь строится на несправедливости. Но не все там было обнажено до последней крайности, иное в благопристойных одеждах, иное

смягчено добрым словом матери. На Архипелаге же малолетки увидели мир, каким представляется он глазам четвероногих: только сила есть правота! только хищник имеет право жить! Так видим мы Архипелаг и во взрослом возрасте, но мы способны противопоставить ему наш опыт, наши размышления, наши идеалы и прочтенное нами до того дня. Дети же воспринимают Архипелаг с божественной восприимчивостью детства. И в несколько дней дети становятся тут зверьми! — да зверьми худшими, не имеющими этических представлений. <...> Малолетка усваивает: если есть зубы слабей твоих — вырывай из них кусок, он — твой!» (VI, 298–299).

Это ли не анализ «социальных причин, приведших “на дно” несчастных детей»? Нельзя не отметить явную избирательность цитирования Урмановым текста «Архипелага». Так, повествователь рассказывает о своем разговоре с малолеткой по имени Слава, который показался ему умнее и тоньше других (VI, 302–303). Этот разговор Урманов пропускает, зато старательно отбирает весь «негатив», снабжая его своим тенденциозным комментарием. Приведя фрагмент из главы «Корабли Архипелага» (в нашей статье процитированный выше, где дан собирательный портрет блатных), Урманов с высоты своего нравственного совершенства вновь сокрушается о том, «насколько расходятся аксиологические представления автора “Архипелага” и классиков XIX века. <...> Совершенно немыслимо даже вообразить, что автор-повествователь в произведениях Достоевского, Короленко, Чехова или Толстого хоть на миг мог испытать желание ударить <...> ребенка, даже наглого и развязного, даже покушающегося на содержимое чужих мешочков или карманов»<sup>18</sup>. (Напомним, что в «Архипелаге» повествователь хочет малолетку не ударить, а «оттолкнуть мягенько».) И далее Урманов истолковывает эти обнаруженные им расхождения: «Некоторые критики считают, что “Солженицыну чужд, если не сказать враждебен, гуманизм”. Не будем вслед за ними спешить с об-

винениями писателя в выпадении его творчества из рамок *гуманистической парадигмы* русской художественной культуры, а попытаемся разобраться в глубинных причинах столь необычного феномена»<sup>19</sup>. Оказывается, эти причины коренятся в христианском мировоззрении автора «Архипелага»: «В христианской культурной традиции ребенок обычно несет ответственность перед *небом* напрямую, а не опосредованно — через родителей, взрослых. Перед Богом он абсолютно равен всем другим возрастным группам, поэтому скидок на малый возраст человека средневековое искусство, как правило, не делает. Нечто подобное можно наблюдать и в художественном мире А. Солженицына. Оценки, которые даются изображенным в его произведениях детям, могут быть предельно суровыми, даже беспощадными, но они не расходятся с христианской моралью. Все зависит от того, является ли ребенок, в представлении автора, “чертенком”, “бесенком” с рожками, <...> орудием злых сил, или же он сумел сохранить свое сердце во власти добра»<sup>20</sup>.

К сожалению, критик не пишет, на каких именно христианских текстах он строит свои представления о «христианской культурной традиции» и ее отношении к миру детства. Мы не касаемся вопроса о средневековом искусстве как не имеющего прямого отношения к делу, но христианское верование, разумеется, не подходит к ребенку с теми же мерками, что и к взрослому. Дети до семи лет приступают к таинству евхаристии без предварительной исповеди, поскольку, согласно христианским представлениям, ребенок этой возрастной группы не может грешить сознательно. С семи лет дети причащаются после предварительного покаяния в совершенных ими грехах, но из этого вовсе не следует, что Церковь не видит разницы между взрослым и ребенком: она отнюдь не приравнивает детей к находящимся в возрасте полного разума добра и зла. На это указывает хотя бы издавна установленный институт крестных родителей.

Восприемники отвечают перед Богом за своих духовных чад, принимая на себя обязательства вырастить их христианами. Об ответственности и физических родителей за воспитание детей «в учении и наставлении Господнем» говорит апостол Павел (Ефес. 6, 4). Грозное предупреждение о расплате *взрослых* за совершенное ими растление *детей* звучит в словах Господа Иисуса Христа о мельничном жернове (Мф. 18, 6). Лучше всего христианские представления о ребенке отражены в Евангелии (Мф. 18, 1–6, 10; Мк. 9, 6–37; Мк. 10, 13–16); нетрудно убедиться, сколь далеки они от того, что приписал христианству и Солженицыну Урманов.

По мнению того же критика, у Солженицына есть и отступления от христианства. Урманов усматривает их в отношении Солженицына к видным большевикам, погибшим в ГУЛАГе, солидаризируясь в этом с Ж. Нива и Р. Медведевым. Он полагает, что высказывания писателя о большевистских вождях, ставших жертвами 1937 г., «очень трудно квалифицировать как христианские. Если это и христианство, то не современное — “гуманизированное”, а скорее средневекового образца»<sup>21</sup>. Эта тема кажется критику столь значимой, что в своем пособии он затрагивает ее дважды: сначала в виде приведенного утверждения, а затем в форме вопроса: «Как относится автор к крупным большевикам, попавшим в конце 30-х годов в жернова ГУЛАГа? Можно ли позицию писателя по отношению к этой категории жертв политических репрессий назвать христианской?»<sup>22</sup>. На наш взгляд, вполне можно, что мы попытаемся далее обосновать; пока же отметим, что предложенная Урмановым дифференциация разных христианств — «средневекового образца» и «современного гуманизированного» — вызывает удивление, поскольку, как говорит апостол Павел, *Иисус Христос вчера и сегодня во веки Тот же* (Евр. 13, 8). Разумеется, менталитет современного человека отличается от менталитета человека эпохи Средневековья, но христианства это касается меньше всего, и в этом

смысле можно сказать, что у современного христианина гораздо больше общего с его единоверцем любого периода Средних веков или античности, чем с современным оккультистом или сатанистом. Под «гуманизированным» же христианством внецерковный интеллигент, как правило, понимает эклектическую смесь того же толстовства и собственных довольно причудливых представлений о христианском вероучении.

Что касается изображения Солженицыным большевиков, ставших жертвами ими же созданной системы, то здесь, на наш взгляд, нелишне вспомнить следующее. Христианские святые неоднократно говорили о том, что нужно жить в мире со своими врагами, но не с врагами Божиими. Очевидно, что В. И. Ленин, Н. И. Бухарин и другие видные большевики, упомянутые на страницах «Архипелага», не могут считаться *личными* врагами Солженицына. Очевидно также, что есть все основания считать их врагами Божиими: они доказали это с первых дней своего захвата власти. Помимо разрушения храмов и гонений на верующих, своей жестокостью сопоставимых с гонениями первых веков христианства, они явили тому немало иных подтверждений. Так, Бухарин еще в отрочестве глумился над причастием и мечтал, что именно ему суждено стать антихристом, о чем он сам с гордостью поведал в автобиографии: «Так как я из Апокалипсиса знал <...>, что мать антихриста должна быть блудницей, то я допрашивал свою мать <...> — не блудница ли она, что, конечно, повергало ее в величайшее смущение»<sup>23</sup>. О Ленине же протоиерей Александр Шмеман очень точно заметил, что «сила его — тайная, но подлинная — в личной ненависти к Богу»<sup>24</sup>. Инфернальный подтекст отношения Ленина к религии ярко охарактеризовал С. С. Аверинцев: «Нет, не голос неверующего слышим мы у Ленина; это типичный тон рассерженного ханжи, неподдельная интонация святоши ада»<sup>25</sup>.

Лжемученикам типа Бухарина писатель противопоставляет истинных мучеников. Первые из них — христиане: «...они

шли в лагеря на мучение и смерть — только чтоб не отказаться от веры! <...> Они единственные, может быть, к кому совсем не пристала лагерная философия и даже язык. <...> И женщин среди них — особенно много. <...> За просвещенным зубоскальством над православными батюшками, мяуканием комсомольцев в пасхальную ночь и свистом блатных на пересылках, — мы проглядели, что у грешной православной церкви выросли все-таки дочери, достойные первых веков христианства, — сестры тех, кого бросали на арены ко львам. Христиан было множество, этапы и могильники, этапы и могильники, — кто сочтет эти миллионы? Они погибли безвестно, освещая, как свеча, только в самой близости от себя. Это были лучшие христиане России. Худшие все — дрогнули, отреклись или перетаились» (VI, 204–205).

Г. Анищенко отмечает, что «Архипелаг ГУЛАГ» представляет собой «помимо всего прочего, монументальную икону новомучеников, начиная от всем известных имен Флоренского или Гумилева, далее расширяясь к крупнонарисованным, но незнакомым для читателя Василию Власову или Евгении Дояренко и еще дальше переходя в несчетное количество имярек: доктор С., школьник Миша Б., Ал-др Д.»<sup>26</sup>. Анищенко употребляет слово «мученики» не в терминологически точном, церковном значении этого слова, а расширительно, что в данном случае, на наш взгляд, вполне оправданно. Слово *μαρτυρ* по-гречески означает не только «мученик», но и «свидетель». Поименно названные «свидетели истории», проходящие по страницам «Архипелага ГУЛАГа», и встающие за ними бесчисленные безымянные жертвы, по слову поэта, — «миллионы убитых задешево», — все они мученики тоталитарного режима, безбожного и бесчеловечного. Писатель вскрыл и с огромной художественной силой запечатлел inferнальную подоплеку этого режима. Но повествующий о безднах зла солженицынский «опыт художественного исследования» тем не менее не оставляет тягостного

чувства безысходности; здесь, говоря словами Д. Штурман (сказанными по другому поводу), «ужас истории не отождествлен с ужасом бытия»<sup>27</sup>. Катарсис рождается из глубины христианского мировидения автора.

### Примечания и библиографические ссылки

<sup>1</sup> Гаркавенко О. В. К вопросу о достоверности изображения Николая II в «Красном колесе» А. И. Солженицына // Интерпретация семантических отношений текста: Межвуз. сб. науч. тр. Саратов, 2006. С. 107–132 (расширенный вариант этой же статьи: [www.sgu.ru/hgram](http://www.sgu.ru/hgram)); Гаркавенко О. В. П. Флоренский и А. Солженицын о природе царской власти // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. № 17 (43): Аспирантские тетради. Ч. 1: Научный журнал. СПб., 2007. С. 89–92.

<sup>2</sup> Нива Ж. Солженицын. М., 1992. С. 48.

<sup>3</sup> Там же. С. 95.

<sup>4</sup> Достоевский Ф. М. Записки из Мертвого Дома // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 9 т. Т. 2. М., 2003. С. 88.

<sup>5</sup> Мочульский К. В. Достоевский: Жизнь и творчество // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 2003. С. 314.

<sup>6</sup> Солженицын А. И. [Малое собр. соч.: В 8 т.] М., 1990–1991. Т. 5. С. 354–355. Сноски на это издание в тексте с указанием римскими цифрами тома, арабскими — страницы.

<sup>7</sup> Иоанн, архиеп. Сан-Францисский (Шаховской). Русский реализм // Иоанн, архиепископ Сан-Францисский (Шаховской). К истории русской интеллигенции. (Революция Толстого). М., 2003. С. 508.

<sup>8</sup> Нива Ж. Указ. соч. С. 108.

<sup>9</sup> Иоанн, архиеп. Сан-Францисский (Шаховской). Указ. соч. С. 509.

<sup>10</sup> Там же. С. 492.

<sup>11</sup> См.: примеч. 1; можно также отметить своеобразный экуменизм Солженицына, проявившийся не только в словах о правде всех религий мира, но и, гораздо более заостренно, — в размышлениях Сани Лаженицына из «Красного колеса»: «Как же можно предположить, чтобы Господь оставил на участь неправоверия все дальние раскинутые племена? Чтобы за всю историю Земли

в одном только месте был просвещен один малый народ, потом недоумлены соседи его — и никогда никто больше? Так и оставлены желтый и черный континенты и все острова — погибать? Были и у них свои пророки — и что ж они — не от единого Бога? <...> Христианин — разве может так понимать? <...> Это и любая секта, отколовшись, начинает настаивать на своей исключительной верности. В исключительности и нетерпимости — все движения мировой истории. И чем могло бы христианство их превзойти — только отказом от исключительности, только возрастанием до многоприемлющего смысла. Допустить, что не вся мировая истина захвачена нами одними». (*Солженицын А. И.* Красное колесо [В 10 т.], Т. 3. М., 1993–2000. С. 69–70). Неприемлемость этих рассуждений для христианина любой конфессии самоочевидна. Отметим также, что близость в данном случае позиций автора и персонажа не вызывает сомнений: сам писатель в разговоре с прот. Александром Шмеманом назвал этого героя в числе тех, в кого он «вкладывает себя, пишет о себе» (*Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2007. С. 102).

<sup>12</sup> *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой. М., 2005. С. 8–10.

<sup>13</sup> Там же. С. 284.

<sup>14</sup> Там же. С. 458.

<sup>15</sup> Вопреки мнению Н. Лейдермана, приписавшего ее авторство И. Эренбургу: *Лейдерман Н.* По принципу антисхемы: О романе А. Солженицына «В круге первом» // Звезда. 2001. № 8. С. 201.

<sup>16</sup> *Урманов А. В.* Творчество Александра Солженицына: Учеб. пособие. М., 2003. С. 236–237.

<sup>17</sup> Там же. С. 237–238.

<sup>18</sup> Там же. С. 238–239.

<sup>19</sup> Там же. С. 239.

<sup>20</sup> Там же. С. 240.

<sup>21</sup> Там же. С. 230.

<sup>22</sup> Там же. С. 242.

<sup>23</sup> *Бухарин Н. И.* [Автобиография]. Деятели СССР и Октябрьской революции. Приложение к циклу статей *Союз Советских Социалистических Республик* // Энциклопедический словарь Русского Библиографического института Гранат. 7-е изд. Т. 41. Ч. 1. М., 1926, стб. 53–54.

<sup>24</sup> *Шмеман А., прот.* Указ. соч. С. 456.

<sup>25</sup> Цит. по: *Спиваковский П. Е.* Феномен Солженицына: новый взгляд (К 80-летию со дня рождения) / ИНИОН РАН. М., 1998. С. 15.

<sup>26</sup> *Анищенко Г.* Пророк и отечество // Вестник РХД. 1998. № 154. С. 111.

<sup>27</sup> *Штурман Д.* Дети утопии: Фрагменты идеологической автобиографии // Новый мир. 1994. № 10. С. 192.



## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Свящ. Кирилл КРАШОЩЕКОВ.</i> Вместо предисловия. Из истории Саратовской Православной Духовной семинарии .....	3
<b>Раздел I. Библистика</b>	
<i>КАШКИН А. С.</i> Единство книги пророка Захарии .....	46
<i>Диак. Михаил ПОЛИКАРОВСКИЙ.</i> Священное имя Божие в истории древнего Израиля .....	78
<b>Раздел II. Богословие</b>	
<i>Прот. Владимир ПАРХОМЕНКО.</i> Возрождение природы человека в Таинстве Крещения .....	94
<i>Иером. ВАРФОЛОМЕЙ (ДЕНИСОВ).</i> Таинство Крещения в контексте юридического и святоотеческого осмысления Искушения .....	104
<b>Раздел III. Литургия</b>	
<i>Диак. Максим ПЛЯКИН.</i> Искажения церковного Предания в неканонических богослужебных текстах на примере почитания святых царственных страстотерпцев. ....	116
<b>Раздел IV. История Церкви</b>	
<i>Свящ. Владислав ЧЕРНЕЦ.</i> Православная миссия среди старообрядцев Саратовского Поволжья в XIX в. ....	142
<b>Раздел V. Агиология</b>	
<i>Свящ. Александр СИРИН.</i> Цитаты и заимствования из книг Священного Писания в «Житии святителей Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев» .....	156
<b>Раздел VI. Философия</b>	
<i>ГУРИН С. П.</i> Философия, традиция, современность .....	178
<b>Раздел VII. Педагогика</b>	
<i>Прот. Димитрий ПОЛОХОВ.</i> Взгляд Православной Церкви на патриотизм и патриотическое воспитание. ....	188
<i>Иерод. ГЕРМАН (ЛЫТУС).</i> Православная педагогика и ее место и роль в современном образовании .....	199
<b>Раздел VIII. Христианство и литература</b>	
<i>ГАРКАВЕНКО О. В.</i> Христианское мировоззрение автора «Архипелага ГУЛАГ» .....	212

*Для заметок*

*Для заметок*

Труды  
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки, фото *Елены Шароварниковой*  
Корректор *Юлия Матвеева*  
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 08.10.08.  
Формат 60x90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная.  
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.  
Объем 15,0 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ № .

Издательство Саратовской епархии  
410056, Саратов, ул. Вольская, 55

Отпечатано в «ОАО Типография «Новости»»  
105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, 46