ТАИНСТВО СЛОВА И ОБРАЗА

Сборник материалов
научно-богословской конференции
кафедры филологии
Московской духовной академии,
посвященной памяти
профессора МДА М. М. Дунаева

«Таинство слова и образа»

30 сентября 2016 года

Московская духовная академия
Электронное издательство «Орфограф»
МОСКВА 2017

УДК 21
ББК 86.2
С23

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви
№ ИС Р17-723-3492

По благословению
Высокопреосвященнейшего Евгения,
архиепископа Верейского,
ректора Московской духовной академии

Ответственные редакторы:
проф. В. М. Кириллин
свящ. Д. Барицкий
диак. С. Пантелеев

Сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии, посвященной памяти профессора МДА М. М. Дунаева «Таинство слова и образа». — М. : Московская духовная академия, Орфограф, 2017. — 304 с. : ил.

С23

ISBN 978-5-9909753-1-6

Конференция «Таинство слова и образа» кафедры филологии МДА, посвященная памяти профессора МДА М. М. Дунаева († 2008 г.) состоялась 30 сентября 2016 года. М. М. Дунаев долгие годы читал в Академии курсы как по религиозному осмыслению русской классической литературы, так и по истории христианского искусства, чем и обусловлена тематика конференции, в работе которой приняли участие многочисленные докладчики из России и из-за рубежа.

УДК 21
ББК 86.2

© Кафедра филологии
Московской духовной академии, 2017
© Электронное издательство «Орфограф»,
вёрстка, 2017

ISBN 978-5-9909753-1-6

Содержание

Приветственное слово участникам конференции ректора Московской духовной академии *архиепископа Верейского Евгения* 9
Приветственное слово участникам конференции проректора по научной работе Московской духовной академии *протоиерея Александра Задорнова* . . . 11
Воропаев Владимир Алексеевич. М. М. Дунаев как историк русской литературы 13

Русская церковная литература
Кириллин Владимир Михайлович. Число 15 как топос древнерусской агиографии 24
Колесников Сергей Александрович. Роль древнерусской литературы в противостоянии христианства и язычества 50
Вакуленко Наталия Сергеевна. Особенность построения мысли в последних беседах митрополита Сурожского Антония (Блюма) 62
Первушин Михаил Викторович. «Добродетель сердца» в древнерусских иноческих уставах 72
Иеромонах Феоктист (Игумнов). Работа свт. Феофана Затворника над переводом «Невидимой брани» по его письмам к святогорским отцам 88

Религиозная проблематика русской классической литературы

Мельник Владимир Иванович. Святой Дух и благодать в антропологии И. А. Гончарова. 98

Иерей Илья Ничипоров. Антропология литературы в статьях Н. Бердяева о Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом, А. Белом. 108

Киселева Ирина Александровна. Духовная почва этического идеала М. Ю. Лермонтова 118

Бурмистрова Светлана Владимировна. Гоголевский дискурс как способ самоописания в «Воспоминаниях» А. О. Смирновой-Россет 124

Коровин Владимир Леонидович. Потоп в русской поэзии первой половины XIX вв.: библейская экзегетика и поэтический вымысел 134

Тихоненко Наталья Федоровна. Тема памяти в рассказе И. А. Бунина «Святые горы» 144

Церковнославянский язык

Камчатнов Александр Михайлович. О лингвистическом статусе церковнославянского языка 154

Воробьева Наталья Владимировна. «Никоновская Псалтирь» и псалтирные цитации в «Возражении или Разорении» Святейшего Патриарха Никона . 167

Новикова Анна Степановна. Из истории славянского перевода Господней молитвы 206

Богатырёв Арсений Владимирович. Два «Михаила архангела» против «Иоанна предтечи»: неординарный русский перевод XVII в. 213

Иеромонах Далмат (Юдин). Молитвы утренние и вечерние в составе печатных сборников частного молитвенного обихода: возникновение и путь в московскую книжность 222

Афанасьева Наталья Ефимовна. «ѡ҃брощéнїе червлéницы» как традиционный образ славяно-византийской гимнографии 246

Церковное искусство

Протоиерей Николай Скурат. Зодчие московской церкви св. пророка Божия Илии, слывущей Обыденной 274

Шатько Елена Геннадьевна. Церковные колокола Белой Руси: военная летопись 1941–1945 годов 290

Приветственное слово участникам конференции ректора Московской духовной академии архиепископа Верейского Евгения

Сердечно приветствую всех Вас, дорогие отцы, братия и сестры, на конференции «Таинство Слова и Образа», посвященной памяти профессора кафедры филологии Московской духовной академии, Михаила Михайловича Дунаева! Замечательно, что подобные мероприятия имеют место в нашей жизни. Для меня как ректора особо отрадно, что инициатива по организации сегодняшней конференции исходит не от администрации Академии, но от сотрудников кафедры филологии, людей, с которыми Михаил Михайлович трудился бок о бок на ниве духовного образования. Я думаю, это самое главное. Ведь это явное свидетельство той любви и уважения, которое он снискал среди студентов и преподавателей Московской духовной академии.

Действительно, Михаил Михайлович Дунаев оставил яркий след в истории современной Академии, и в первую очередь как специалист в области русской классической литературы. Он методично разрабатывал ту сферу, на которую до него обращали внимание немногие исследователи. Его интересовала религиозная проблематика русской классики. Для наших студентов — предмет важный и весьма актуальный. Замечательно, что целое поколение воспитанников духовных школ было взращено на том знании и опыте, которые накопил Михаил Михайлович в этой области. Зримым плодом его деятельности стал шеститомник «Православие и Русская литература», а также многочисленные монографии, посвященные схожей тематике.

Михаил Михайлович был не просто кабинетным ученым. Он много путешествовал, и в первую очередь с миссионерскими целями. В отличие от проповедников восемнадцатого и девятнадцатого веков, которые шли в далекие края, чтобы просветить светом Христовой истины малые народности нашей родины, Михаил Михайлович проповедовал Евангелие в мегаполисах, в академических аудиториях. Через проникновение и углубление в русскую классическую литературу он говорил о Православии.

Дай Бог, чтобы светлая память Михаила Михайловича оставалась в наших сердцах и умах. Пока стоит Академия, в ее стенах всегда будут звучать молитвы о нашем дорогом профессоре. Светлая ему память. Дай Бог, чтобы дело его жизни продолжалось.

Приветственное слово участникам конференции проректора по научной работе Московской духовной академии протоиерея Александра Задорнова

Ваше Высокопреосвященство, дорогие отцы, братья и сестры, коллеги!

Не могу не порадоваться той инициативе, которая исходит от кафедры филологии Московской духовной академии, организовавшей настоящую конференцию. Особенно важна обсуждаемая тема в то время, когда в современном мире отношение к книге, отношение к тексту, отношение к слову и образу располагается между двумя реакциями: обывательским равнодушием и постмодернистским осмеянием.

Наш современник, где бы он ни жил и к какой бы культуре ни принадлежал, уже не может повторить и даже просто понять те изначальные слова русской литературной традиции, которые мы все помним: *Велика ведь бывает польза от учения книжного; книгами наставляемы и поучаемы на путь покаяния, ибо от слов книжных обретаем мудрость и воздержание. Это ведь — реки, напояющие вселенную, это источники мудрости*. Далее составитель русской летописи произносит слова, ещё более далёкие для современного мироощущения: слово — произнесённое или в прочитанное — есть не просто информационная жвачка, но *утешение в печали, узда воздержания* и даже путь Богопознания — *ибо кто часто читает книги, тот беседует с Богом или со святыми мужами.*

Мы с горечью понимаем, что столь высокое значение книги, книжного знания и слова современный мир воспринять уже, наверное, не может. В то же время характерно, что очень часто и в начале, и в конце учебного года коллеги не только в нашей Академии, но и в других учебных заведениях сетуют, жалуются

на то, что у студентов отсутствует не просто культура чтения, а обычная привычка и навык к нему. Объем серьезной книги не выдерживает конкуренции с двумя «прокрутками» планшета. Если герой Гюго мог сетовать на то, что «это» (печатная, растиражированная книга) убьет «то» (уникальную архитектуру готического собора), то сегодня уже саму книгу ждет целый полк потенциальных «убийц».

Но, с другой стороны, мы должны помнить о том, что христианство, что бы нам ни говорили учебники религиоведения, — это не религия книги. *По настоящему*, — говорит Златоуст, — *нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа, и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уж хотя бы вторым путем*.

Такое святоотеческое отношение к книге было идентично видению древнерусского летописца. Книга как способ Богопознания, помощь в пути, который должен быть пройден, но не самоцель. И поэтому в современных условиях очень важно, что именно Церковь стоит на страже и не даёт до конца в мире разлиться той пошлости, которую мы часто встречаем и в современном слове, и в современном образе, вернее — в тех подменах, которые пытаются встать на их место.

Не случайно чуть ли не каждую неделю мы встречаем сообщения о том, как воспринимает общество попытки Церкви встать на пути этой пошлости, в чем бы она ни выражалась — в виде каких-либо скандальных выставок, текстов и так далее. Человек, воспитанный европейским просвещением, воспринимает эти попытки как ущемление своей свободы, как попытку внести в его жизнь обязательства и границы, к которым он не готов. Очень важно, что те доклады, которые сегодня прозвучат на конференции, должны нам напомнить и о том, что в течение всей истории после первого века именно Церковь часто была тем порогом, о который, наверное, разбивались все волны варварства — как древнего, так и нового.

Хочется пожелать, чтобы участники настоящей конференции также внесли свою лепту в это дело.

М. М. Дунаев как историк русской литературы
Несколько предварительных замечаний

Воропаев Владимир Алексеевич, доктор филологических наук, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

В статье охарактеризована шеститомная монография М. М. Дунаева «Православие и русская литература», название которой точно выражает идею, которая подвигла автора на труд. Это не только его личный взгляд и не только одна из возможных концепций, а единственно верный подход к истории отечественной словесности, ключ к ее правильному пониманию. Дунаев осмыслил, развил и обобщил намеченное другими и создал фундаментальный труд, охватывающий историю русской литературы почти на всем ее протяжении: с XVII по XX столетие. Это первое исследование такого масштаба. В статье поставлен также вопрос о содержании таких понятий, как православный писатель, духовная поэзия, духовная литература, религиозное литературоведение и т. п.

Ключевые слова: Православие, русская литература, святоотеческое наследие, духовная поэзия, духовная литература, религиозное литературоведение.

В наше время литературоведы все чаще обращаются к изучению духовных традиций тысячелетней русской словесности. Русская классическая литература по духу всегда была христианской. К сожалению, эту очевидную истину сегодня приходится доказывать. Как пишет современный ученый, «со всей определенностью необходимо заявить: нужна новая концепция русской литературы, которая учитывала бы ее подлинные

национальные и духовные истоки и традиции»[1]. Шеститомная монография Михаила Михайловича Дунаева, доктора филологических наук, доктора богословия, профессора Московской духовной академии, и являет собой первый опыт воплощения такой концепции[2].

Труд Дунаева вырос из курса лекций, который был прочитан им в московских Духовных школах. В изданном виде он является значительно более фундаментальным, и это естественно, так как ученый каждое свое положение разработал в наибольшей полноте. Известен не один случай, когда лекции становились основой для научного труда и в этом своем качестве получали признание среди ученых и общественности (например, курс лекций В. О. Ключевского по русской истории).

Важнейшей задачей исторического познания отечественной словесности Дунаев считает переход от бытовавшего до последнего времени социального или чисто эстетического ее анализа к религиозному. Наша классическая литература, — пишет он, — «... преимущественно отразила то испытание верой, которое совершалось в жизни народа и отдельного человека, которое, собственно, и есть главное испытание, коему подвержены мы в земной жизни»[3]. Подобный взгляд на русскую литературу, естественный для православного ученого, позволяет увидеть в настоящем виде как историко-литературный процесс в целом, так и отдельные произведения. После многотомного монографического труда Дунаева можно говорить о начале создания новой концепции истории русской литературы.

1. *Захаров В. Н.* Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. научных трудов. Петрозаводск, 1994. С. 5.

2. *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: В 6 ч. Изд. 2-е, исправл., дополн. М.: Христианская литература, 2001–2004. См. также: *Дунаев М. М.* Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII–XX веках. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 1056 с.; *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: Учебное пособие для духовных семинарий / Под общ. ред. В. Л. Шленова; Учебный комитет Русской Православной Церкви. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2009. 512 с.

3. *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: В 6 ч. Ч. 1–2. С. 8.

Не имея возможности в кратком выступлении охватить содержание всех шести томов монографического исследования, скажем несколько слов о главе, посвященной А. С. Пушкину (едва ли не лучшей в книге). Великий русский поэт с его гениальной одаренностью, — безусловно, центральное явление нашей культуры. Он, образно говоря, является вершиной, откуда хорошо просматривается все историческое поле литературы. В этой связи, обращаясь к известной формуле Аполлона Григорьева «Пушкин — это наше все», Дунаев толкует ее в том смысле, что «наше все» — не только всенародная слава, стремление к постижению истины, гармоническое восприятие мира, но и нравственные падения, ощущение безысходности бытия, утрата смысла жизни. И такое представление о Пушкине — единственно правильное. Национальный гений не нуждается в наших оправданиях, но мы сами нуждаемся в глубоком постижении его творчества, которое отразило не только духовную высоту, но и греховность.

Глава о Пушкине, занимающая примерно половину первого тома монографии и отличающаяся строгостью мысли, без сомнения, представляет собой новое слово в пушкинистике. При этом автором учтены и немногочисленные работы (как дореволюционные, так и последнего времени), в которых творчество Пушкина освещается с духовной, церковной точки зрения. С большим тактом говорит он о «Гавриилиаде», отмечая, что прямых доказательств авторства Пушкина не имеется, хотя по своему душевному настрою в ранние поэтические годы поэт на подобное сочинительство был способен[4]. Однако больший вред для читателя в духовном отношении автор усматривает в таких стихотворениях, как «Дар напрасный, дар случайный...», — в них кроется соблазн, губительный для душ незащищенных и нестойких.

4. Правильная *духовная* оценка этой истории, на наш взгляд, такова. Пушкин умер в мире с Церковью, покаявшись и причастившись Святых Таин. Поэт, если он был автором поэмы, безусловно, раскаялся в содеянном. Судит его Господь, а не мы. Недаром пословица назидает: «С грехом бранись, а с грешником мирись». Известен случай, когда одной благочестивой женщине, очень почитавшей Пушкина, во сне явился поэт и поблагодарил ее за то, что она вырвала «Гавриилиаду» из его собрания сочинений.

В хрестоматийных произведениях, известных всем со школьной скамьи, Дунаев открывает новый пласт — духовное содержание. Казалось бы, в «Евгении Онегине» нет ни слова о Боге, о религии. Как можно говорить о христианском взгляде Пушкина? Оказывается, можно. Онегин, на первый взгляд, имеет все, что нужно человеку для счастья: богатство, здоровье, молодость. Однако он хандрит и, как часто случалось с русским человеком, не приемлет идеалов общества, к которому принадлежит (отсюда и его разочарованность). Отвергнув ценности современной ему жизни, Онегин других обрести не смог. В этом трагедия героя.

«Русскую хандру» Онегина, если перевести это понятие на язык православной аскетики, можно назвать *духом уныния,* который, как известно, проистекает из духа праздности. Так пушкинский герой, не имея никакого понятия о святоотеческой мудрости, всей своей жизнью стал ее зримым подтверждением (ведь, как мы знаем, «труд упорный ему был тошен»).

Когда иностранцы говорят о загадочной русской душе, то понимают эту загадочность всегда неверно, не там ищут ее корни. Им следовало бы знать Православие — основу русского государства, веру, для которой характерно отрицание стремления к стяжанию земных благ и, напротив, присуще стремление к приобретению благ духовных. Поэтому русский (православный) человек никогда не находил удовлетворения в собирании сокровищ на земле. Материальное благополучие — как цель земного бытия — изначально было отвергнуто нашим народом. Некогда Иван Киреевский писал: «Русский человек больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого. Роскошь проникала в Россию, но как зараза от соседей. В ней извинялись, ей поддавались как пороку, всегда чувствуя ее незаконность, не только религиозную, но и нравственную и общественную. Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избегать тяжести внешних нужд» («О характе-

ре просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»)[5].

По-новому освещает Дунаев и такую традиционную проблему в русской литературе, как проблема «лишнего человека». Пушкинский Евгений Онегин начинает собой череду героев, которых принято называть лишними людьми. Таково их собственное мироощущение: они чувствуют бесцельность своего существования, ненужность своих, часто недюжинных сил. Но проблема «лишнего человека», как справедливо утверждает автор монографии, самым непосредственным образом связана с пониманием (или отсутствием понимания) смысла жизни. Между тем проблема смысла земного бытия есть проблема исключительно религиозная. Всякий атеист, если отважится довести свои убеждения до логического конца, не может не прийти к трагическому выводу, что жизнь его бессмысленна. «Лопух из меня расти будет», как говорит тургеневский Базаров. Проблема Онегина — это проблема человека, которому кажется, что он все уже постиг, все познал. Но, как оказывается, главного в жизни так и не смог понять. Смысл жизни может быть только у человека, оживотворенного Духом Святым. В образе «лишнего человека» (который всегда незауряден, всегда имеет неординарные внутренние запросы — иначе его удовлетворили бы ценности мира сего) Дунаев видит, в частности, своеобразие русской литературы в сравнении с западноевропейской.

Глубоко и оригинально анализируется в книге трагедия «Борис Годунов». Именно в ней впервые проявилось пророческое служение Пушкина в литературе. Противодействие человека воле Создателя — вот главная тема трагедии. Всякое толкование этого произведения как исключительно исторического, политического или социального, считает автор, неверно — только осмысление созданного Пушкиным в религиозном плане может быть правильным.

5. *Киреевский И. В.* Разум на пути к Истине. Философские статьи, публицистика, письма. Переписка с преподобными Макарием (Ивановым), старцем Оптиной Пустыни. Дневник / Сост. и вступ. статья Н. Лазаревой. М.: Правило веры, 2002. С. 204.

Ярким примером произведения, написанного с уже утвердившихся православных позиций, служит повесть «Капитанская дочка», в которой всеми действиями главного героя руководит Промысл Божий. И самую гибель поэта автор, вслед за В. А. Жуковским, рассматривает как отход в вечность православного человека.

Важно отметить, что монографическое исследование Дунаева — литературоведение, а не богословие. К содержанию, смыслу автор идет через анализ формы, образной системы произведения. Подробно рассмотрены, в частности, «Страшная месть» и «Шинель» Н. В. Гоголя, «Война и мир» и «Анна Каренина» Л. Н. Толстого, «В овраге» А. П. Чехова. Другое дело, что русская классическая литература в силу стечения разных обстоятельств как бы обобщила в себе философию, богословие, социологию — все то, что в западной культуре существовало в раздельности. Так уж сложилась у нас литературная традиция, что писатель делался и философом, и социологом, а часто и богословом (вспомним Ф. М. Достоевского), и почти ни один не избежал политики. Вся эта разносторонность держалась на православном фундаменте. И потому название выдержавшей два издания шеститомной монографии — «Православие и русская литература» — точно выражает идею, которая подвигла автора на труд. Это не только его личный взгляд и не только одна из возможных концепций, а единственно верный подход к истории отечественной словесности, ключ к ее правильному пониманию.

Нельзя сказать, что Дунаев начал работу на пустом месте. В последние десятилетия вышли специальные исследования, в которых мы находим разработку отдельных вопросов по данной проблематике. Достоинство книг автора заключается в том, что он осмыслил, развил и обобщил намеченное другими и создал труд, охватывающий историю русской литературы почти на всем ее протяжении: с XVII по XX столетие. Это первое исследование такого масштаба; разумеется, не лишенное недостатков (об этом особый разговор). И судить сегодня о Дунаеве как об историке русской литературы мы должны не по тому, чего в его труде нет, а по тому, что в нем есть существенного. Нет

никаких сомнений, что это труд этапный, основополагающий, прокладывающий пути дальнейшим исследованиям.

Вот еще о чем хотелось бы сказать в этой аудитории. Сегодня широкое распространение имеют такие термины, как православный писатель, религиозное литературоведение, духовная литература. Но что стоит за этими понятиями? Можно сказать «православный человек», но сказать «православный писатель» язык не поворачивается. Тогда должен быть и протестантский писатель или мусульманский... Другое дело, что православное мировоззрение писателя не может не отразиться в его творчестве. «Человек — это его вера», — говорил Иван Киреевский[6]. Все русские писатели в той или иной степени православные. Даже Лев Толстой, который, к сожалению, так и не сумел наладить свои отношения с Церковью, по своему воспитанию и миросозерцанию был христианским писателем, причем православным христианским писателем. Но вот сознательной церковности почти ни у кого из русских писателей-классиков (может быть, за исключением Н. В. Гоголя и отчасти Ф. М. Достоевского) мы не находим. Об этом, в частности, свидетельствует со всей очевидностью труд Дунаева.

Или возьмем, к примеру, такой широко распространенный сегодня термин, как «религиозное литературоведение». Еще совсем недавно в науке о литературе бытовало понятие «марксистское литературоведение». Но подобное литературоведение хотя бы претендовало на теоретическое обоснование своих методологических (марксистских) принципов изучения литературы. Насколько мне известно, ни один из литературоведов, которых сегодня причисляют к «религиозному литературоведению», не пытался выработать или сформулировать религиозные принципы изучения русской литературы. Наука (а литературоведение — это наука, чтобы ни говорили скептики) по определению не может быть религиозной, как не может быть атеистической. Критерии научности применимы к любому литературоведу, верующему или неверующему. Можно изучать древнерусскую литературу, по преимуществу церковную, и быть человеком неверующим. Физик или математик

6. Там же. С. 284.

могут быть людьми религиозными, но не может быть физики или математики религиозной. Может быть православный литературовед, но нет православного литературоведения.

По-настоящему «религиозным литературоведением» можно назвать разбор литературных достоинств писаний святых отцов, духовных, церковных произведений (отчасти богослужебных текстов; есть даже такое понятие, как церковная поэзия). Анализ таких сочинений может быть назван «религиозным литературоведением». Все остальное, на наш взгляд, не является таковым. Литературоведение как часть филологии, науки синтетической, изучающей духовную культуру (в широком смысле слова) во всех ее языковых и письменных, в том числе литературных, проявлениях, предполагает анализ эстетический, лингвистический, социальный, философский, религиозный и т. д. Нельзя постигнуть глубинный смысл русской литературы, не имея точного знания ее духовного контекста, не зная произведений духовной литературы, оказавших на нее прямое или косвенное влияние. При этом само понятие «русская литература» нуждается в уточнении. Огромный пласт ее был насильственно отторгнут, причем это «заслуга» не только советского литературоведения, но и многих историков литературы старого времени.

Между тем очевидно, что в России до революции существовал единый литературный процесс, который образовывали светская и духовная литература, находившиеся в тесном, хотя и сложном взаимодействии (вспомним, например, стихотворную переписку Пушкина и святителя Филарета, митрополита Московского). Подлинно народными писателями были не Пушкин и Гоголь, а святители Тихон Задонский и Димитрий Ростовский (жития святых которого читала вся грамотная Россия); высокие образцы художественного слова оставили нам святители Игнатий (Брянчанинов), Иннокентий (Борисов), Амвросий (Ключарев) и многие другие.

Вообще в этой терминологии нет никакого порядка. Теоретики литературы должны тут разобраться. Духовный писатель, церковный писатель, духовная проза, духовная поэзия — что это такое? И здесь тоже есть чему поучиться у Дунаева. Так, говоря о поэтическом наследии приснопамятного монаха Ла-

заря (Афанасьева), доктор богословия и одновременно доктор филологии проницательно указывает на характерные черты подлинно духовной поэзии: «Истинно православное религиозное чувство, нужно помнить, отличается всегда сдержанностью, строгостью выражения и отсутствием какой бы то ни было экзальтации и слащавости (что весьма ощутимо бывает у католиков), — и это составляет важную особенность Афанасьева как поэта (данный раздел монографии написан до его пострижения. — В. В.). Также и в том особенность его стихов, что при всей искренней индивидуальности выраженных в них переживаний — они всегда могут быть соотнесены с мудростью надличностной. Это укорененное в православном сознании свойство миропонимания: ничего не вносить в него слишком от себя, от своего мудрствования, от стремления выпятить неповторимость собственного взгляда на мир. Православная вера поверяется всегда истинами Писания и духовным опытом святых отцов. Оттого она и истинна. Потому-то автор «Лествицы» и не боится сопоставления его стихов со святоотеческой мудростью: они, напротив, рассчитаны на такое сопоставление»[7].

Итак, подводя итоги сказанному, можно заключить, что монография Дунаева, оценивающая русскую литературу с христианской — православной — точки зрения, без сомнения, внесла весомый вклад в отечественную науку о литературе. Этот фундаментальный труд насущно необходим студентам и преподавателям не только Духовных школ, но и светских учебных заведений.

7. *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: В 6 ч. Ч. 6. Кн. 2. С. 486.

Русская церковная литература

Число 15 как топос древнерусской агиографии

Кириллин Владимир Михайлович, доктор филологических наук, профессор и зав. Кафедрой филологии Московской духовной академии, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН

В статье рассматривается традиция употребления числа 15 в качестве повествовательной детали древнерусского агиографического рассказа и ее историко-литературные корни, связанные с кругом христианских космологических и мариологических представлений.

Ключевые слова: житие, апокриф, Богородица, преподобный, топос, повторяемость, иносказательность.

Многие древнерусские литературные памятники, особенно относящиеся к разделу агиографии, по причине традиционности, типологичности и этикетности средневековой литературы в целом[1] характеризуются наличием в их повествовательной структуре не только различных повторяющихся топосов[2], но и одних и тех же числовых указаний, причем фигурирующих нередко

1. История русской литературы XI–XVII веков / под ред. Д. С. Лихачева. М.: Просвещение, 1980. С. 5; История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. Минск: Экономпресс, 2001. С. 10–11. С. 36, 61–63, 76; Древнерусская литературы. XI–XVII века: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. Заведений / под ред. В. И. Коровина. М.: Гуманит. издат. центр ВЛАДОС, 2003. С. 5–6.

2. *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика / Редколл.: Т. Р. Руди, С. А. Семячко. Т. 1. СПб., 2005. С. 59-101; *Она же.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ / РАН. Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. О. В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 431–500.

в сходных образно-смысловых контекстах. Употребление таких устойчиво повторяющихся чисел в качестве исторической и сюжетно-нарративной детали, несомненно, способствовало, во-первых, становлению предпочтительной литературной нормы, во-вторых, закреплению за подобными элементами определенных символических ассоциаций, в-третьих, развитию в текстах с их помощью свойств иносказания или аллюзивности.

В связи с этим большой интерес представляет постоянно встречающееся в древнерусских житиях число 15, обычно указывающее то на промежуток времени между событиями, то на возраст персонажей описываемых событий, то на расстояние между местами действия случившейся истории, то на количество.

Действительно, уже в одном из самых ранних агиографических памятников Древней Руси — «Житии Феодосия Печерского» (XI в.) — фигурирует число 15 как повествовательная деталь. Речь идет, во-первых, о сообщении «Жития», что его главный герой «поставлен бысть презвутером»[3], когда в Печерах «уже съвъкупилося братия яко до *пятинадесяте*», не считая Антония, который «обыкл един жити»[4]. Любопытно также описываемое в «Житии» чудо о монастырской соборной церкви Успения: некто из бояр князя Изяслава однажды, находясь ночью «на поли» за «*15* поприщ» от Печерского монастыря, увидел «церковь у облака сущу»; желая узнать, что это за церковь, он поехал в сторону видения и, когда «доиде монастыря», тогда увидел, как «съступи церкы и ста на своем месте»[5]; иначе говоря, зримый им небесный храм оказался монастырской соборной церковью Успения пресвятой Богоматери (в которой, соответственно, престольный праздник отмечался 15 августа).

Обнаруживается число 15 и в некоторых рассказах «Киево-Печерского Патерика» — например, в словах 5, 16, 33 по Кассиановской 2-ой редакции (содержащей, кстати, и «Житие» преподобного Феодосия), где это число было использовано

3. Здесь и далее древнерусский текст воспроизводится упрощенно.
4. «Житие» Феодосия Печерского — Успенский сборник XII–XIII вв. М.: Наука, 1971. С. 86.
5. Там же. С. 105.

в качестве хронологической подробности: «*15 лет*», «*15 дней*», «*15 лет*»[6].

Вот еще несколько примеров.

Преподобный Павел Обнорский († 1429 г.) прославился тем, что по благословению святого Сергия Радонежского поселился в отшельнической келлии «и пребысть в ней *лет 15*», «в безмолвии», после чего в течение многих лет странствовал, пока не остановился в Обнорской пустыни, где и основал обитель[7].

Знаменитый новгородский архиепископ Евфимий († 1458 г.) отрекся от «мирскаго пребывания» и ушел в монастырь, когда ему исполнилось *15 лет*. В контексте настоящего исследования особенно интересно то, что он родился «чудесным образом» после долгих лет «неплодьства» родителей, по их молитве, и при рождении был посвящен ими Богоматери[8].

Так же, как и Евфимий, в *15-летнем* возрасте постриглись святые Григорий Пельшемский († 1449 г.)[9] и Кирилл Новоезерский († 1532 г.). Причем последний принял постриг в Вологодском Введенском монастыре, то есть, по древнерусским представлениям, под покровом Богородицы; а в дальнейшем его судьба переплелась с историей чудотворной иконы Божией Матери «Тихвинской»: на паперти новоотстроенного каменно-

6. Киево-Печерский Патерик — Памятники литературы Древней Руси (*далее ПЛДР*): XII век. М.: Художественная литература, 1980. С. 428, 488, 584 (Подг. текста Л. А. Дмитриева).

7. «Житие» Павла Комельского, или Обнорского, составлено около 1538 г. (*Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 271). Здесь использована рукопись конца XVI века — РГБ. Ф. 304, № 692. Л. 293–338. См. также: РНБ, Погод. 659, XVI в. Л. 487–519 (Санкт-петербургский корпус агиографических текстов [Электронный ресурс]. URL: http://project.phil.spbu.ru/scat/download/Pavel_obnorskij_zhitie.pdf [дата обращения 02.07.2016]).

8. «Житие» Евфимия составлено Пахомием Логофетом в 1460 году (*Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 121). Здесь использована рукопись: РГБ. Ф. 304, № 675. 1630 г. Л. 11–31.

9. «Житие» Григория составлено в конце XV или начале XVI века. Здесь использована рукопись РНБ, Погод. 863, кон. XVI в. Л. 301–326 об. (Санкт-петербургский корпус агиографических текстов [Электронный ресурс]. URL: http://project.phil.spbu.ru/scat/download/Grigorij_pelshemskij.pdf).

го храма в Тихвине ему в сновидении явилась сама Приснодева и указала место на Белом озере для будущей обители[10].

В «Житиях» преподобных Кирилла Белозерского († 1427 г.) и Ферапонта Можайского († 1420 г.)[11] отмечен один и тот же факт: обосновавшись первоначально вместе на Белом озере, они через некоторое время решили жить порознь, и тогда Ферапонт поселился в *15 поприщах* от келлии Кирилла. Знаменательно, что оба подвижника постриглись в московском Симоновом Успенском монастыре и, таким образом, пребывали под особенным покровительством Богородицы. На Белое озеро они пришли по «чудесному указанию», которое услышал Кирилл во время чтения акафиста Божией Матери перед иконой Одигитрии. На указанном месте Кирилл построил церковь Успения, а Ферапонт — Рождества пресвятой Девы Марии. И, видимо, не случайно впоследствии соборный храм Ферапонтова монастыря был украшен росписями на тему акафиста — «Похвалы Богоматери», молитвенное чтение и пение которого, между прочим, соборно совершается за *15 дней* до Пасхи.

С числом 15 встречаемся и в «Житии» преподобного Дионисия Глушицкого († 1437 г.)[12]. Первоначально вместе с братом Дионисий уединяется неподалеку от Кубенского озера, но когда слава о нем распространяется в округе, он, задумав

10. «Житие» Кирилла составлено в начале XVII века. См. изд.: Библиотека литературы Древней Руси (*далее БЛДР*). Т. 13: XVI век. СПб., 2005. С. 354–415 (Подг. текста Т. Б. Карбасовой). Здесь использованы также сведения, помещенные в «Книге о Тихвинской Богоматери» (ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. № 904. 1688 г. Гл. 17. Л. 39–41 об.).

11. «Житие» Кирилла Белозерского составлено в 1462 году Пахомием Логофетом (*Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 123). Здесь использована рукопись: РГБ. Ф. 304, № 764. XV–XVI вв. Л. 2–63. См. также текст «Жития» в кн.: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / изд. подгот. Г. М. Прохоровым, Е. Г. Водолазкиным и Е. Э. Шевченко. Спб.: Глаголъ, 1993. С. 50–166. «Житие» Ферапонта составлено около 1547 года. Текст см. в кн.: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 198–232.

12. «Житие» Дионисия составлено в 1495 году (*Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 193). Здесь использована рукопись: РГБ. Ф. 310, № 1214. 1541 г. Л. 337–384, а также рукопись: РНБ, Соф. 438, XVI в. Л. 23–68 об. (Санктпетербургский корпус агиографических текстов [Электронный ресурс]. URL: http://project.phil.spbu.ru/scat/download/Dionisij_glushitskij.pdf).

«съставити общий монастырь», отделяется и уходит в «пустыню» «на восточней стране озера», за «*15 поприщ*», и здесь устраивает церковь Покрова Богородицы, вокруг которой впоследствии и образуется обитель.

Имеются и еще примеры.

Так, «Повесть о Святогорских иконах»[13] свидетельствует, что в 1563 г. некоему *пятнадцатилетнему* юродивому юноше Тимофею родом из Псковского пригорода Воронича, как избраннику божьему, троекратно является в разных местах икона Богородицы «Умиление». Выполняя полученные при этом повеления, Тимофей чудесным образом обретает на Синичьей горе еще одну икону — «Одигитрию» («пядницу»). Под влиянием его проповеди о происшедших чудесах народ совершает на эту гору крестный ход, во время которого троекратно происходят массовые исцеления. Затем здесь по приказу царя Ивана Грозного ставят деревянную часовню. Вскоре, в праздник Покрова, она сгорает, но помещенные в ней явленная и обретенная иконы чудесно остаются невредимыми. На месте сгоревшей часовни вновь по повелению царя воздвигают каменную Успенскую церковь, и затем здесь устраивается монастырь.

Герой другого произведения — «Повести о Тверском Отроче монастыре»[14], отрок Григорий, претерпев несчастье в любви, уходит тайно от своего князя и «Божиим промыслом... прииде на реку, зовомую Тферцу, от града Тфери *пятьнадесять* поприщ... и ту... хижу себе постави, и часовню на том месте, и назнаменова, где быти церкви во имя пресвятыя Богородицы, честнаго и славнаго Ея Рожества».

Наконец, согласно «Житию преподобного Филиппа Ирапского»[15], последний († 1538 г.) принял монашеский постриг в

13. Создана в 20-е гг. XVII в. См. изд.: «Повесть о Святогорских иконах» // *Кириллин В. М.* Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до XVII века. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М.: Языки славянской культуры, 2007. С. 269–291.

14. Написана в середине или 2-й половине XVII века. См. изд.: ПЛДР: XVII век. Книга первая. М., 1988. С. 117 (Подг. текста С. А. Семячко).

15. «Житие» составлено в последней трети XVII в. Здесь использовано изд.: *Крушельницкая Е. В.* Житие Филиппа Ирапского: Вторая редакция

Корнилиевском Введенском монастыре *15 лет* отроду. Затем, когда он прожил здесь следующие *15 лет* своей жизни, чудесный глас во время его моления к Пресвятой Богородице повелел ему оставить данный монастырь и уйти в другое место спасения. Подвижник уходит и под Белозерском обретает указанное ему место; здесь он, построив храм Святой Троицы, оканчивает свои дни.

Таким образом, практически на протяжении всего периода существования живой литературной древнерусской традиции число 15 использовалось в качестве типичной повествовательной детали. Это обстоятельство не позволяет трактовать все отмеченные и подобные им сюжетные подробности как случайные, отражающие лишь случайно совпавшие действительные факты истории. Думается, повторяемость, регулярность возникновения означенного числа в рассмотренных текстах указывает, по крайней мере, на некоторую условность его применения, определяемую неписаными правилами литературного этикета. Не исключена и его символическая соотнесенность с областью христианского предания и представлений о материальном и духовном мире.

Действительно, ряд историко-культурологических фактов позволяет думать, что число 15 должно было обладать сложной семантической структурой или комплексом символических ассоциаций. Прежде всего, оно имело непосредственное отношение к хронологии. Из 15 лет состоял так называемый индикт — период исчисления времени, введенный в 312 году римским императором Константином Великим вместо ранее применявшихся «языческих» олимпиад[16]. Счет по индиктам употребляли византийские историки. Известен он был и русским летописцам, например составителям Повести временных лет. В XII веке Кирик Новгородец в своем «Учении им же ведати человеку числа всех лет» посвятил понятию об индикте даже целый раздел[17]. Индикт играл определенную роль в пасхальных

(Публикация текста) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 648–652, 653–666.

16. *Селешников С. И.* История календаря и хронология. Изд. 3-е. М., 1977. С. 200.

17. *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 74, 99.

вычислениях. Так, древние пасхалисты полагали, что по прошествии 15 «великих индиктионов» (по 532 года каждый), то есть — 7980 лет, все исходные календарно-астрономические данные пасхального цикла должны обрести первоначальное значение. Об этом огромном периоде времени, который в современной науке условно называют *Великим миротворным кругом* или *Юлианским периодом*, или *Эрой Скалигера*, имел четкое представление святитель Геннадий, архиепископ Новгородский[18], составивший в в конце 1492 г. Пасхалию на 70 лет[19], а в 1538 году его продолжатель, священник новгородского Софийского собора Агафон, при составлении новой пасхалии — «Круга миротворного» — уже прямо произвел свои расчеты в рамках 15 «великих индиктионов», доведя, таким образом, счисление до 7980 года от *сотворения мира*, или до 2472 года от *рождества Христова*[20].

Выступало число 15 и на уровне древнерусских астрономических представлений. Так, во второй половине 20-х годов XVI века старец псковского Елеазарова монастыря Филофей, известный своими хронологическими трудами и публицистическими сочинениями, в послании Мисюрю Мунехину «О злых днех и часех» писал о том, что Бог «луну же полну сътвори, яко *15 дней*...»[21]. Такой взгляд близок к истине, поскольку еще в глубокой древности было установлено, что лунный, или синодический, месяц длится около 30 суток[22]; полнолуние же приходится как раз на середину этого периода. Здесь уместно отметить теологический характер названного послания. Поэтому в его контексте число 15, естественно, получает соответствующий смысл, прямо связанный с проявлением, по словам Филофея,

18. *Зелинский А. Н.* Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст-1978. Литературно-теоретические исследования. М., 1978. С. 103–107.

19. Геннадий (Гонзов) // Православная энциклопедия. Т. X: Второзаконие — Георгий. М., 2005. С. 592.

20. *Райнов Т.* Наука в России XI–XVII веков: Очерки по истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. Части I–III. М.; Л., 1940. С. 237.

21. ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 444 (Подг. текста В. В. Колесова).

22. *Селешников С. И.* История календаря и хронология. С. 34.

«аггельских невидимых сил», приводящих в движение Луну, Солнце и другие небесные тела[23].

Между прочим, с Луной соотносили — правда, весьма редко — либо саму Пресвятую Богородицу, либо ее иконы. Например, в латинском апокрифе лже-Мелитона «Transitus Mariae» («Преставление Марии», V в.) упоминается чудесное облако, внезапно окружившее во время похоронной процессии гроб с Ее телом, «как иногда окружает Луну большой светлый круг»[24]. А преподобный Феодор Студит (758–826 гг.) в своей проповеди на праздник Успения говорит о том, что вместо Богоматери на земле остался образ, «которого существо подобно Луне, ночью освещаемой Солнцем (небесной Марией)»[25].

Отсюда, может быть, совсем не случайно сакральная семантика числа 15 проявилась наиболее рельефно и наглядно именно в культе Приснодевы — в церковно-историческом предании и апокрифических сказаниях о Ее жизни и смерти, в эортологии и богослужении, в молитвенной практике средневековья и даже — рефлекторно — в агиографической литературе.

Вот некоторые примеры. Но прежде необходимо отметить, что источники с соответствующими сведениями столько же разноречивы, сколько и разнообразны. Единой точки зрения на жизнь Матери Божией у средневековых писателей не было. Множество апокрифических версий, распространенных как в западно-, так и в восточно-христианском мире, если и сходились в общем, по характеру идейной направленности и по трактовке вопросов догматического учения о Ней, то в изложении конкретных подробностей Ее *биографии* — в фактографическом и хронологическом планах — существенно различались. Тем не менее, во всей разноголосице преданий можно уловить

23. ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI века. С. 446.

24. *Смирнов И. А.* Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. Апрель. С. 604.

25. *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери // ИОРЯС. Пг., 1915. Т. 2. С. 69. Мне известен другой вариант, не меняющий, однако, сути дела: «...ныне духовная и освещенная богом Луна, шествуя навстречу Солнцу правды, лишается настоящей, временной жизни, и вместе с тем восходя, просвещается славою бессмертия» (Слово... на Успение Богоматери // Творения преподобного Феодора Студита. СПб., 1908, Т. 2. С. 109–110).

отзвуки, вероятно, когда-то прочной ассоциативно-символической связи числа 15 с областью мариологии. На мой взгляд, такая связь действительно существовала. Хотя, быть может, и не была декларированной, явной для каждого. Во всяком случае, относительная регулярность, с которой число 15 возникает рядом с образом Девы Марии в посвященных Ей текстах и в отдельных ритуальных действиях, вполне позволяет предполагать наличие определенной связи. По крайней мере, последняя должна была ощущаться хотя бы безотчетно, по какой-то давней традиции, как, например, в русской волшебной сказке представление о лесе часто сопрягается с образом гребешка, выполняющего функцию оберега.

В самом деле, в составе средневековых рукописей нередко встречаются разделы, посвященные числу лет Пресвятой Богородицы. При этом, как правило, подобные *счисления* сходятся в одном: в указании на *15-летний* возраст, в котором Она родила Иисуса Христа. Но об общей продолжительности Ее жизни, в зависимости от использованных источников, сообщают по-разному, колеблясь в пределах между 50 и 72 годами. Еще святитель Димитрий Ростовский, обратив внимание на существовавшее по этому вопросу «многое въ церковныхъ историографахъ и хронографахъ несогласие», которое касалось главным образом числа лет, прожитых Пречистой Девой после распятия и воскресения Ее Божественного Сына, отметил, что как раз русские месяцесловы, а именно старопечатные Московский, Киевский и Львовский, «счисляютъ лета Ея сице: (Мария. — *В. К.*) роди... Иисуса Христа в *15-е лето* возраста своего, по распятии же и вознесении Господни... въ дому Иоанна Богослова пребысть *летъ 15*... и тако всехъ летъ житие бе *63*»[26].

26. *Дмитрий Ростовский.* Жития святых. Изд. 7-е. М., 1796. Кн. 4, VI–VIII. С. 484. Я просмотрел несколько старопечатных «Святцев» (М., 1639 и 1646; Киев, 1680) и «Месяцесловов» (М., 1659 и 1662), но только в «Святцах» 1646 г. обнаружил помещенное под 15 августа «Сказание вкратце, собранное от богодухновенных учителей, зело полезно, о тайне лет святаго жития ея (Богоматери. — *В. К.*)», в котором данное счисление действительно приведено и приписано Евсевию Кесарийскому. Но здесь же изложены и мнения Епифания Кипрского и Андрея Критского. И все же свидетельство святителя заслуживает внимания. Тем более что позднее и другие церковные историки

Стало быть, среди русских книжников, по крайней мере, в XVII веке, была широко известна версия, наделенная красотой симметричной фигуры: *15 + 33 + 15*. Но версия эта прошла весьма длительный путь формирования. Ее начало обнаруживается в очень ранних памятниках христианской литературы, а развитие не лишено заметного влияния римско-католической культурной традиции, в рамках которой, как известно, Богоматерь была объектом особой поэтически-теологической идеализации.

Представление о том, что Дева Мария родила Иисуса Христа в 15 лет, восходит к латинскому апокрифическому рассказу о первой половине Ее жизни — Евангелию псевдо-Матфея (IV в.), распространенному на Западе и не известному по древнерусским рукописям. В этом тексте нет прямого указания на 15-летие, сообщается лишь, что обряд обручения юной Марии Иосифу был совершен, когда Ей исполнилось 14 лет[27]. Отсюда легко устанавливался возраст, в котором Она родила Иисуса Христа, — если учесть, что зачатие, согласно каноническому преданию, случилось через 6 месяцев после обручения (Лк.1:26–35). Однако свидетельству псевдо-Матфеева Евангелия противоречило более раннее греческое апокрифическое повествование — Протоевангелие Иакова (II в.), популярное как на Западе, так и на Востоке, в частности, среди древнерусских книжников. В последнем содержатся другие сведения о годах Богородицы и четко отмечен возраст, в котором Она чудесно зачала Иисуса Христа: «бе же (Ей. — *В. К.*) 16 лет, егда

писали о том же. Например: *Смирнов И. А.* Апокрифические сказания о Божией Матери. С. 576 (примечания). — *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока (в трех т.). Т. III: Святой Восток. Части вторая и третья. М., 1997 (Репр. воспроизв. изд.: г. Владимир, 1901). С. 323.

27. *Вега.* Апокрифические сказания о Христе. СПб., 1913. Т. 2. Книга Марии Девы. С. 77 (гл. 8. «Книги о рождестве блаженнейшей Марии и о детстве Спасителя»); Иисус Христос в документах истории / сост. Б. Г. Деревенского. Издание третье. Спб., 2000. С. 237–239.

быша тайны сиа»[28]. Следовательно, разрешение от бремени произошло, когда Мария достигла 17 или около того лет.

И все же, несмотря на широкую известность Протоевангелия, изложенная в нем версия о возрасте Марии не прижилась в сознании средневековых церковных историков. Так, иерусалимский монах Епифаний, составивший в X–XI веках компилятивное житие Богоматери, в данном вопросе предпочел свидетельство псевдо-Матфея. В древнерусском переводе его компиляции читаем: «Въ четыренадесятое лето восходящи, благовестися Ей (Марии. — *В. К.*) всемирная радость, и въ *пятонадесятое лето* роди Господа нашего Иисуса Христа»[29]. Версии латинского апокрифа придерживались и древнерусские хронографисты, например, составитель «Летописца Еллинского и Римского»[30] или «Русского Хронографа» 1512 г.[31].

Евангелие псевдо-Матфея давало и более твердые основания для сакрализации числа 15. В главах, посвященных родителям Богородицы и Ее введению в Иерусалимский храм, об отце Марии Иоакиме сообщается, что он вступил на путь благочестия еще в *15-летнем* возрасте, когда все свои доходы разделил на три части: одну он предназначал для жертвоприношений, другую раздавал бедным и только третью часть оставлял себе[32];

28. «Месяца сентября в 8-й день. Рождество святыя Богородицы Мария...» // *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сб. ОРЯС. СПб., 1890. Т. 52, № 4. С. 142. Здесь опубликован древнерусский перевод Протоевангелия. Аналогичное чтение — в тексте Великих Миной четьих (ВМЧ, сентябрь, дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 357); то же — в русском переводе с греческого (*Вега.* Апокрифические сказания о Христе. С. 34; Иисус Христос в документах истории / сост. Б. Г. Деревенского. С. 213).

29. «Епифаниа иеромонаха обители Калистратовы о житии и о воспитании и летнаго показаниа пречистыя и преблагословенныя владычица нашел Богородица и приснодева Мариа» // *Порфирьев И. Я.* Апокрфические сказания о новозаветных лицах. С. 310–311. Здесь опубликован древнерусский перевод. Аналогичное чтение — в тексте ВМЧ (сентябрь, дни 1–13. Стб. 378–379).

30. Летописец Еллинский и Римский. Т. I: Текст. СПб., 1999. С. 198–197.

31. Русский Хронограф (Полное собрание русских летописей. Т. XXII). М., 2005. С. 232.

32. *Вега.* Апокрифические сказания о Христе. С. 62; Иисус Христос в документах истории / сост. Б. Г. Деревенского. С. 232.

а в рассказе о Введении есть такая подробность: поставленная «перед храмом Господа», Дева Мария «поднялась бегом на *пятнадцать ступеней*, не оборачиваясь назад и не зовя родителей своих»[33].

Между прочим, в средние века с количеством ступеней древнего Иерусалимского храма соотносили 15 степенных песен, или песен восхождения, которые, по преданию, исполнялись на ступенях древнееврейского святилища перед началом богослужения — на каждой ступени по одной[34]; из них после разделения Псалтири на кафизмы — уже в христианской культурной традиции (VII–VIII вв.) — составилась 18-я кафизма (псалмы 119–133). В богослужебной практике, за редкими исключениями, ее стихословили на вседневной Вечерне с понедельника по пятницу в течение всего года[35]; иногда 18-я кафизма читалась на литургии Преждеосвященных Даров во время *приготовления* агнца[36]; отдельные стихи из нее использовались при пении на Утрени так называемых антифонов степенных[37].

33. *Вега.* Апокрифические сказания о Христе. С. 70–71; Иисус Христос в документах истории / сост. Б. Г. Деревенского. С. 235. Эти же факты приведены в «Истории, излагающей житие св. Иоакима отца и св. Анны матери Девы Марии, ее рождение, благовещение и разрешение от бремени и главные происшествия страстей Иисуса Христа, оканчивающейся вознесением Богородицы на небо» — итальянской компиляции XV века (из библиотеки св. Марка в Венеции), разобранной А. И. Кирпичниковым в статье «Сказания о житии Девы Марии и их выражение в средневековом искусстве» (ЖМНП. СПб., 1883. Ч. 228. Июль. С. 16–66).

34. Сказания о земной жизни пресвятой Богородицы. 2-е изд. СПб., 1870. С. 78.

35. *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви, 6-е изд. СПб., 1900. С. 194–197.

36. *Дмитриевский А. А.* Богослужение в русской Церкви в XVI веке. Ч. 1. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств: историко-археологическое исследование. Казань, 1884. С. 136.

37. *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения. С. 295. Здесь уместно отметить любопытное совпадение: если этапы жизни Богоматери — 15 + 33 + 15 — подвергнуть теософскому сокращению, то получим 6 + 6 + 6, а в сумме 18. Небезынтересно также указать, что составившие 18-ю кафизму 15 псалмов своим содержанием «отображают древний чин святых страстей до его переделки в X в.» (*Карабинов И.* Постная Триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 88).

15 ступеням Иерусалимского храма имеется и другое соответствие в христианской культуре. Так, в VI веке при византийском императоре Юстиниане Великом (527–565 гг.) над Вифлеемской пещерой — местом рождения Иисуса Христа — была сооружена взамен старой новая церковь, посвященная Богородице. В находящуюся под ней пещеру, подземный храм, или вертеп рождества Христова, верующие попадали, спускаясь по лестнице, имеющей *15* мраморных ступеней[38].

Таким образом, сакральная семантика числа 15 оказывается символически связанной и с образом Божественного Сына Девы Марии. И, видимо, уже в первые века христианства эта связь ощущалась церковными историками. Действительно, в хронографическом «Каноне» Евсевия Кесарийского (ок. 300 г.) рождение Иисуса Христа отнесено к 2015 году от Авраама, или к 25 году правления римского императора Августа, что по современному летосчислению приходится на второй год до н. э.[39]. А в римском календаре 354 года в разделе «списки консулов» уточняется: «Caesare et Paulo sat (Saturnalibus — В. К.) XIII Hoc. cons. (consulibus — В. К.) Dns (Dominus — В. К.) Ihs Xpc natus e (est — В. К.) VIII kl. (calendae — В. К.) ian. (Januarii — В. К.) *d.* (dies — В. К.) *ven.* (venit — В. К.) *luna XV*»[40], то есть: «В 13-е консульство Цезаря (имеется в виду Август — *В. К.*) и Павла (имеется в виду Емилий — *В. К.*), во время сатурналий, родился Господь наш Спаситель Иисус Христос за 8 дней до январских календ, когда возраст Луны был равен *15 дням*»[41].

Ряд уточнений предлагали и авторы древнерусских хронографических компиляций.

Во-первых, о Богоматери: «Въ лето 5486... родися святаа Богородица от Иакима и Анны в *15 лето* царства Августа...» (Полная

38. Сказания о земной жизни пресвятой Богородицы. С. 168–170. — *Поселянин Е.* Богоматерь: Полное иллюстрированное описание ее земной жизни... Приложение к журналу «Русский паломник» за 1909 г. СПб., 1909. С. 37.

39. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. М.: Наука, 1975. С. 82.

40. *Mommsen T.* Uber den Chronographen vom Jahre 354. (Mit einem Anhange uber die Quellen der Chronik des Hieronymus). Leipzig; Weidmann, 1850. S. 618.

41. Этот перевод сделан мной.

хронографическая палея)[42]. Кстати, сохранилось церковно-историческое предание, согласно которому новорожденная была названа именем Мария в *15-й день* после появления на свет. Такое представление основано на ветхозаветном законоположении о роженицах, считавшихся нечистыми после рождения сына 7 дней, а после рождения дочери — 14, и, соответственно этому, обряд наречения имени совершался для мальчиков в 8-й день, а для девочек — в 15-й (Лев.12:1–5)[43].

Во-вторых, в хронографах имеются уточнения и о Христе. Он родился «въ лето 5500 *индикта 15*» (Полная хронографическая палея)[44]. Здесь, между прочим, явная натяжка, поскольку 5500-й год на самом деле соответствует 10-му году индикта. «И царствова Август по рождестве Христове *15 летъ*» (Летописец Еллинский)[45]. Действительно, Август умер в 14 году н. э.[46]. Кроме того, вслед за каноническим преданием (Лк.3:1) и апокрифическим Евангелием Никодима, «Церковной историей» Евсевия Кесарийского и Хрониками Иоанна Малалы и Георгия Амартола составители полной и краткой редакций Хронографической палеи, Троицкого хронографа, Еллинского летописца 1-й редакции и других исторических сочинений отмечали, что Иисус принял крещение от Иоанна Предтечи в *15-й год* правления римского императора Тиберия[47], который правил после

42. *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. М.: Наука, 1975. С. 290. См. также: Летописец Еллинский и Римский. Т. I. С. 195.

43. Сказания о земной жизни пресвятой Богородицы. С. 67, 33 (примечания).

44. *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. С. 246.

45. Летописец Еллинский и Римский. Т. I. С. 199. Аналогичная информация — в Хронографе 1512 года (*Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 406; Русский Хронограф [Полное собрание русских летописей. Т. XXII]. С. 234).

46. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. С. 285 (табл. XI).

47. Евангелие Никодима (древнерусский текст) // *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 165. — *Евсевий Памфил.* Сочинения / пер. с греч. В 2-х т. СПб., 1858. Т, 1. С. 40. — *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Одесса, 1912. Кн. 10. С. 8. — *Он же.* Книгы временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исслед., словарь // ИОРЯС. Пг.. 1920. Т. 1: Текст. С. 217. — *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. С. 246,

Августа с 14-го по 37-й год н. э.[48]. Небезынтересно также свидетельство Иосифа Флавия о том, что Спасителя во время его проповедей сопровождало *150 приверженцев*[49] (в данном случае важна кратность этого указания числу 15). А по «Сказаниям» о евангелисте Луке и об иконе Богоматери Одигитрии, восходящим к византийским легендам VI–XIV веков, в Древней Руси знали, будто Лука создал Евангелие, Деяния апостолов, а также самый первый образ Богородицы в «*15 лето*» «по восшествии» Христа[50].

В сознании средневековых книжников число 15 как символически значимое должно было возникать и при воспоминании о Крестной смерти и воскресении Христа. Так, в древнерусском переводе Хроники Георгия Амартола читаем: «въ 18 же лето царства ево (Тиберия. — *В. К.*) распятъ быс Господь и въста въ 29 фамеофа месяца, рекше марта, первостворенаго месяца, от евреи глаголемый нисанъ въ 5 межю дьсятъма, свитающи недели въ субот въ 1-началникъ и честьный въ днехъ день...»[51].

Содержание приведенного текста одновременно близко и евангельскому рассказу, и древнерусской календарно-пасхальной традиции раннего периода. В самом деле, согласно каноническому преданию, распятие Иисуса произошло в пятницу, накануне древнееврейского праздника Пасхи и опресноков (Мк.14:1; Мф.26:1–5; Лк.22:1–2), который совершался обычно в 15-й день месяца нисана (Лев.23:5–6; Чис.28:16–17). Соответственно, Пасха, празднуемая христианами, в древнейших славянских Прологах и Служебных Минеях отмечалась под

266. 278. — Летописец Еллинский и Римский. Т. I. С. 204. — Русский Хронограф (Полное собрание русских летописей. Т. XXII). С. 234.

48. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. С. 285, 286 (таблица XI).

49. *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 257–258.

50. «Сказание о иконе пречистые Богородицы Одегитрия» — Ркп. ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1868/40. 1622 г. Л. 52–53. — *Белоброва О. А.* «О иконописце святом евангелисте Луке» // Словарь книжников и книжности Древней Руси (*далее СККДР*). Л., 1989. Вып. 2: (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 2: Л–Я. С. 148.

51. *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола. Т. 1. С. 217.

25-м (*«въ 5 межю дьсятъма»*) марта[52], что не соответствовало времени евангельских событий, переведенному на язык юлианского календаря[53]. На 25 марта также приходился и праздник Благовещения Богоматери[54] (таким образом, в одной точке как бы сходились начало и конец земной жизни Спасителя, в чем была своя особая символика), а ровно за *15 дней* до 25-го, то есть 10 марта, или в субботу 5-й седмицы Великого поста, Церковь, согласно тем же источникам, отмечала память Великого Акафиста Богородицы. В этот день на Утрене совершалось последование хвалебного песнопения в честь Пресвятой Девы Марии («похвалы Богородице за избавление Царяграда от врагов»)[55]. Кроме того, буквально в канун Светлого воскресения, на Вечерне Великой субботы читались перед плащаницей Спасителя — единственный раз в году! — *15 паремий*, в содержании которых усматривались ветхозаветные прообразы и пророчества о пришествии, искупительных страстях и воскресении Иисуса Христа[56].

Отсюда несомненно, что в представлении средневековых пасхалистов, уставщиков и вообще книжных людей число 15, применительно к данному моменту, действительно обладало определенной ассоциативно-символической значимостью, свя-

52. *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. II: Святой Восток. Часть первая. С. 70 (ссылка на источники относительно празднования памяти Акафиста 10 марта), 77.

53. А. Н. Зелинский, например, указывает на другую традицию, согласно которой днем страстей Христовых считалось 30 марта, а днем Воскресения — 1 апреля (*Зелинский А. Н.* Конструктивные принципы древнерусского календаря. С. 73 /примечание/).

54. *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 85. — Т. III. С. 115–116.

55. *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 70. Окончательно «прикрепление праздника Акафиста к субботе 5-й седмицы поста последовало лишь после XI в.» (*Карабинов И.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 50). Акафист обязательно помещался в Триодях, причем как «память, связанная с Благовещением» (*Момина М. А.* Постная и Цветная Триоди // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1076. Вып. 2. Ч. 2. С. 413–414).

56. *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения. С. 223.

занной как с личностью совершенного Человека и Сына Божия Иисуса, так и с личностью его Пресвятой Матери.

Число 15 несло функциональную нагрузку также в некоторых апокрифических сказаниях о смерти Девы Марии. Как уже говорилось, в средневековой литературе бытовали различные мнения относительно продолжительности жизни Богородицы. Но в древнерусской письменности известны были разные версии. Так, согласно хронографическим компиляциям и вслед за «Житием Богоматери» Епифания Иерусалимского, Она прожила после Распятия и Вознесения своего Сына 24 года и умерла в возрасте 72 лет[57] (впрочем, имеются указания и на 79 лет[58]). По другому же преданию, восходящему к Евсевию Кесарийскому (вероятно, к его «Хронографическому Канону») и зафиксированному печатными месяцесловами, Она скончалась в 63 года, то есть через *15 лет* после Вознесения Иисуса Христа. Однако, несмотря на существование различных мнений о годах жизни Пресвятой Богородицы, в эортологической практике средневековой христианской Церкви (католической и православной) все же был один общий момент — это утвержденное в VI столетии повсеместное ежегодное празднование Ее Успения *15 августа*.

Любопытно, что еще в дохристианских религиях 15-е число месяца нередко использовалось как праздничное. Например, у древних евреев *15 нисана* или *авива* совершался праздник Опресноков (Лев.23:6; Чис.28:17), *15 тишри* или *афанима* — праздник Кущей (Иез.45:25; Чис.29:12; Лев.23:33–34), *14–15 адара* — праздник Пурим (Есф.3:7; 9:21–24); а древние римляне ежегодно *15 февраля* совершали обряд очищения[59]. Все это, думается, создавало твердое основание для сакрализации числа 15 не только в эпохи древнейших культурных традиций, но и в эпоху их наследницы — христианской культуры. Возможно, именно это повлияло на то, что праздник Успения Богоматери,

57. См., например, Полную хронографическую палею и Еллинский летописец 2-й редакции (*Творогов О. В.* Древнерусские хронографы С. 247, 293).

58. Летописец Еллинский и Римский. Т. I. С. 195.

59. *Селешников С. И.* История календаря и хронология. С. 57.

отмечаемый христианами первоначально 16 или 18 января[60], был в конце концов перенесен именно на 15 августа.

Знаменательная черта: в некоторых апокрифических сказаниях о смерти Пречистой Марии, независимо от того, какая версия о годах Ее жизни в них излагалась, так или иначе в качестве значимой детали фигурировало число 15. Например, в уже упоминавшемся латинском апокрифе лже-Мелитона при описании погребения Матери Христа сообщается, что гроб с Ее телом сопровождало «*до 15 тысяч*» человек[61], а в «Житии Богородицы» Епифания Иерусалимского содержится подробность о том, что Мария «прежде *15 дний* прорече о исходе своемь»[62]. Эта деталь была хорошо известна древнерусским книжникам. Так, в одном из счислений лет Богоматери читаем: «...Владычица прежде *15 дние* преставления своего пророчествова о отшествии своем»[63].

Итак, литературные материалы свидетельствуют со всей очевидностью о действительном существовании в мире средневековых представлений ассоциативной связи числа 15 с образами Иисуса Христа и прежде всего Приснодевы Марии, воплотившими в себе весь смысл христианского вероучения. Причем нетрудно заметить, что семантическая емкость данного числа — вне его прикладного счетного применения — наполняется под давлением таких понятий, как «спасительная миссия», «искупительная жертва», «вечная жизнь». Правильность сделанного вывода подтверждается с еще большей очевидностью примерами из обихода и молитвенной практики средневековых католических монастырей.

Среди членов доминиканского ордена, основанного Домиником Гуцманом в 1215 году во Франции, было весьма популярным употребление четок. Введенное, по преданию, еще

60. *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. III. С. 324. — *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 1. С. 143.

61. *Смирнов Н. А.* Апокрифические сказания о Божией Матери. С. 604.

62. *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 310.

63. Рукописный сборник // РНБ. Собр. Кирилло-Белозерского монастыря. № 83/1160. XVI–XVII вв. Л. 170.

преподобным Пахомием Великим (IV в.)[64], основателем монашеского общежития в Египте, применение четок постепенно прочно вошло в быт монастырей, и настолько, что к концу XIV века в Европе существовали уже так называемые «братства четок», иначе «братства Псалтири Марии». Эти возросшие в лоне ордена доминиканцев братские союзы ставили своей целью прославление Богородицы, чему особо способствовали четки — именуемые «розарием», а также «Псалтирью Марии», если они состояли из 15 больших и 150 меньших зерен; или — «венчиком», если в них было только 5 больших зерен и 50 меньших[65]. С помощью четок малограмотные монахи могли с точностью совершать предписанное уставом ежедневное количество молитв и поклонов. И тут невольно напрашивается сравнение со 150 псалмами Давида, которые тоже должны были прочитываться полностью, но только в течение недели.

Четками сопровождалось молитвенное размышление о 15 тайнах из жизни Иисуса Христа и Богоматери, так же называемое «розарием Девы Марии». При этом на каждую тайну приходились читаемые 1 раз «Pater noster» (большое зерно) и 10 раз «Ave Maria» (10 меньших зерен), так что в целом прочитывалось 15 раз «Отче» и 150 раз «Радуйся». Весь чин размышления делился для удобства на 3 части (по 5 тайн в каждой) — *радостную*: благовещение Деве Марии, посещение ею Елисаветы, рождение Иисуса Христа, сретение, обретение 12-летнего отрока Иисуса во храме; *скорбную*: молитва Христа в Гефсиманском саду, бичевание, венчание тернием, крестный путь, распятие; и *славную*: Воскресение Спасителя, его Вознесение, Сошествие Св. Духа на апостолов, взятие Богородицы на небо после ее Успения, увенчание Девы Марии небесной

64. *Соколов Д.* [О четках и их происхождении] // Миссионерское обозрение. СПб., 1900. Ч. VII–VIII. С. 122. — *Жуковская Н.* Четки // Наука и религия. 1985. № 3. С. 39.

65. *Лебедев А.* Разности церквей Восточной и Западной в учении о пресвятой Деве Марии Богородице. По поводу латинского догмата о непорочном зачатии. Варшава, 1881. С. 9 (прибавления). См. также вышеназванные статьи Д. Соколова и Н. Жуковской.

славой[66]. В XV веке доминиканец и мистик-визионер Ален де ла Рош (Аланус де Рупе) еще более развил символику четок. По его представлению, «15 молитв „Отче наш“ суть 15 отдельных событий Страстей Христовых, 150 „Аве“ суть 150 псалмов», кроме того, «каждое слово „Аве“ обозначает одно из *пятнадцати совершенств* Девы Марии»[67].

Таким образом, посредством сакрального ритуала с четками, благочестивой магии слова и действия осуществлялся контакт, мистическое единение молящегося с Богом, его сопричастность евангельским событиям, спасительной миссии Христа. Отсюда значение числа 15, играющего в четках конструктивную роль, возрастало до уровня теологического символа, в семантике которого была, возможно, сокрыта идея гармонической нераздельности превечного и временного, божественного и человеческого (кстати, 15 = 8 + 7, где 8 — число вечности, а 7 — число человека и духовного совершенства[68]). Это при том, что сами четки, будучи рукотворной вещью, духовно являли образ непрестанной молитвы, поскольку их кругообразная нить символически означала вечность.

Пример с католическими четками знаменателен. Их устройство и предназначение опирались на длительную историю развития ассоциативно-символической семантики числа 15, наделенного тем теологическим смыслом, который усматривали

66. Розарий Пресвятой Богородицы // *Фома Кемпийский.* О подражании Христу. / пер. с лат. К. П. Победоносцева. Брюссель, 1983. Приложение. С. 364–366.

67. *Хёйзинга Й.* Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Наука, 1988. С. 228. Надо думать, у средневекового мистика речь шла только о первой части молитвы, почти тождественной евангельскому тексту: «Áve, María, grátia pléna; Dóminus técum: benedícta tu in muliéribus, et benedíctus frúctus véntris túi, Iésus» — *«Радуйся, Мария, благодати полная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего Иисус»* (ср. Лк.1:42). И скорее всего, он предложно-падежную форму *in muliéribus* воспринимал как одно слово.

68. *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб.: Алетейя, 2000. С. 28–29; *Он же.* Таинственная поэтика «Сказания о Мамаевом побоище». М.: Языки славянской культуры, 2007. С. 71–73.

в нем средневековые ученые книжники. Есть все основания думать, что почва для его сакрализации находилась в области средневековых богословских представлений о спасительной миссии Христа, осуществленной и осуществляемой через благое посредничество Приснодевы Марии, молитвенницы и заступницы за род человеческий.

На основании приведенных данных вполне можно, по-видимому, думать о действительном существовании в мире средневековых представлений устойчивой ассоциативной связи числа 15 с образами Пресвятой Богородицы и Ее Божественного Сына Иисуса Христа. Эта связь служила благотворной почвой для развития у означенной нумерологемы сакральной семантики и, соответственно, ее этикетного использования как символически значимого повествовательного элемента в новых, создаваемых с течением времени литературных текстах. Во всяком случае такой вывод вполне подтверждается приведенными выше данными русской агиографии.

Между тем, в древнерусской литературе имеются также примеры, обличающие наличие иных семантических оттенков в символике числа 15. По данному поводу следует назвать, прежде всего, «Слово о Вавилоне, о трех отрок»[69]. В этом сочинении число 15 упоминается трижды и несомненно несет явную функционально-смысловую нагрузку. Так, оказавшись «близ Вавилона за *15* дний», царь Василий посылает в мертвый город трех мужей за «знамениями». Но вместо 15 дней посланцы почему-то ехали «*3* недели до Вавилона». Получив знамение, они возвращаются назад и, когда перебираются по лестнице через спящего змея — стража города, обежанин Яков «запенъся с *15* степени и полете долу и убуди змея». Проснувшийся змей издает страшный свист, так что в стане Василия «падше от свиста того, ослепло бяхут, и мнозе от стад их изомроша, яко до *3000*: подошел бо бяше за *15* дний»[70]. Последнее пояснение как будто говорит о том, что губительная сила свиста ощутима была

69. Составлено в конце XIV — начале XV века (*Дробленкова Н. Ф.* Сказание о Вавилоне // СККДР. Вып. 2. Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 356).

70. «Слово о Вавилоне, о трех отрок». — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 182–187 (Подг. текста Н. Ф. Дробленковой).

только в пределах 15 дней пути. За нарушение этой границы Василий и поплатился. В данном тексте, следовательно, число 15 — будучи нарочито акцентированным элементом повествования (не случайно же, право, оно трижды возникает на небольшом пространстве рассказа!) — оказывается *втянутым* в образно-семантическое поле, соотносимое с идеями смерти, наказания, возмездия.

На схожем смысловом фоне появляется число 15 и в "Повести о чуде у гроба Леонтия Ростовского», случившемся в 1548/49 г.[71]: некий ростовчанин Иван сотворил глумление над «благословенным» образом «пречистыя Богородица», трижды ударив его мечом «от тылу». Когда прежний владелец иконы священник Тимофей увидел «язвение мечное» и с трепетом сердечным и плачем пропел стих «Иже образу Твоему не покланяющеся, пречистая Владычице, ныне погибнут...», — на Ивана «в той час нападе слепота» и «лютая болезнь». В этом состоянии он находился «дней *15*, сна никако же могий прияти. И в ту нощь абие успе». Во сне ему являются Богоматерь и «чюдотворец» Леонтий и за то, что он, «неверен, на мече своем образ пречистыя Богородица подъят и нелепая словеса на нь изглагола», предрекают ему немилостивое наказание. Очнувшись, устрашенный Иван повелел вести себя в соборную церковь Успения, «к целбоносному гробу блаженнаго... Леонтия», где и получил, наконец, чудесное исцеление[72].

Рассмотренные примеры, по-видимому, отражают живой процесс закрепления за числом 15 определенных этикетно-смысловых функций в литературе. Во всяком случае, в русской средневековой литературной практике данное число довольно последовательно употреблялось в качестве фактографической сюжетно-повествовательной детали и чаще всего, бесспорно, в контекстах мариологического характера. Ввиду этого его,

71. Написана в 50-е гг. XVI веке (*Семенченко Г. В.* Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры. Л., 1987. С. 169).

72. Чудо у гроба Леонтия Ростовского. — *Семенченко Г. В.* Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // Генезис и развитие феодализма в России. С. 173–176.

несомненно, можно считать одним из топосов древнерусской агиографии[73].

Любопытно, что иногда в ходе переработки того или иного произведения текст последнего исправлялся как бы с целью удовлетворения именно данной традиции.

В связи с этим надлежащий интерес представляет история развития содержащегося в «Повести о Темир-Аксаке» эпизода о стоянии хана-завоевателя на Дону и его внезапном бегстве, которое древнерусские книжники связывали с переносом из Владимира в Москву иконы Богоматери Владимирской.

Ранние редакции Повести — А, Б (XV в.) и редакция «Никоновского летописного свода» (30-е гг. XVI в.) сообщают об этом событии с различной степенью распространенности[74]. Наиболее краткая версия содержится в *редакции Б*. Здесь рассказывается, что Темир-Аксак, простояв «на едином месте две недели», вдруг охваченный страхом «отъиде в землю свою» в тот самый «день и час», когда «прииде на Москву икона Пречистыя»[75]. Составитель же *редакции А* не только более многословен, но и более точен. По его утверждению, Темир-Аксак простоял на Дону не две недели, а точно «*15* дний»; при этом, говоря о выносе иконы из Владимира, он подчеркивает число выноса: последний состоялся не просто в праздник Успения Богородицы (который, между прочим, по православной традиции продолжается несколько дней, включая предпразднство — 14 августа, собственно праздник — 15 августа и попразднство — с 16 до 23 августа), но именно 15 августа[76]. Так что на небольшом повествовательном пространстве число 15 оказывается дважды введенным в текст. И это не могло не привлечь внимания.

73. Примеры других, лексико-фразеологических и структурных, топосов рассмотрены в ст.: *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. С. 59–101.

74. *Гребенюк В. П.* Повесть о Темир-Аксаке и ее литературная судьба в XVI–XVII веках // Русская литература на рубеже двух эпох: (XVII — начало XVIII в.). М., 1971. С. 185–206. См. также: *Гребенюк В. П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное нследие Москвы. М., 1997. С. 39–78.

75. «Повесть о Темир-Аксаке» (редакция Б). — ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. 134.

76. «Повесть о Темир-Аксаке» (редакция А). — ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 124–128.

Во всяком случае позднее составитель *Никоновской редакции* «Повести», очевидно, придал этому значение. Придерживаясь в целом фактографии *текста А*, он усилил общую мотивировку бегства Темир-Аксака. Идея о заступничестве Богоматери выражена у него ярче, чем в *редакциях А* и *Б*. Согласно новой обработке предания, хан-хромец бежал не только в 15 день своего стояния и не только в день «сретения» Владимирской иконы в Москве; он бежал устрашенный некоей «женой» — Богородицей, как поясняет автор данной редакции, — явившейся ему в этот день в сновидении «с множеством воинства»[77]. Таким образом, число 15 прямо связано здесь с Богоматерью и при этом выступает в контексте мистического обоснования неожиданного, спешного бегства Темир-Аксака.

Если верно мнение, что именно *текст Б* лежит в основе *текста А*, впоследствии переработанного, в свою очередь, составителем редакции «Никоновского летописного свода»[78], то тогда история формирования «Повести» может служить прекрасной иллюстрацией к истории использования древнерусскими книжниками ассоциативно-символической связи между числом 15 и образом Богородицы в аллюзивное указание на некую тайну.

Еще одно красноречивое подтверждение сделанным выше наблюдениям предоставляет литературная история «Повести о Луке Колочском». Так, согласно кратким летописным известиям XV века, восходящим к несохранившемуся оригиналу — полному тексту «Повести», составленному в том же столетии[79], — на ранней стадии формирования данного памятника сосуществовали две версии рассказа о явлении Луке в 1413 году иконы Богородицы. По одной (Сокращенные летописные своды 1493 и 1495 гг.), «в граде Можаице явися знамение в Колочи: Лука с иконою Пречистою от града за *20 верст*»; по другой же («Софийская 1 летопись»), «створися знамение в отчине князя Андрея

77. «Повесть о Темир-Аксаке» (Никоновская редакция). — ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. С. 158–161.

78. *Жучкова И. Л.* Повесть о Темир-Аксаке // СККДР. Вып. 2., ч. 2. С. 283–287.

79. *Журова Л. И.* Из литературной истории повести о Луке Колочском. — Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 143, 154.

Дмитриевича, от Можайска за *15 верст*»[80]. С этой последней согласуется и позднейшая летописная традиция XVI–XVII веков. Однако, возможно, именно первая версия является древнейшей и отражает подробности первоначального варианта Повести; вторая же версия фиксирует результат более позднего приспособления памятника к нормам литературного этикета, канона, — этим и объясняется замена элемента «20» на мариологически семантизированный символический элемент «15».

Крайне редки в древнерусских мариологических текстах случаи неявного использования числа 15. К таковым, бесспорно, относится «Повесть о Казанском чудотворном образе Богоматери», написанная в 1594 г. митрополитом Казанским и будущим предстоятелем Русской Церкви, священномучеником Гермогеном[81]. Рассказывая о прославлении богородичной иконы «Одигитрия» в Казани, Гермоген констатирует, что сначала, 23 июня, в Казани случился большой городской пожар, когда выгорела значительная часть посада, а затем, 8 июля, в сущности, на пепелище произошло чудесное обретение иконы. Более автор повести ничего не сообщает. Но простой подсчет, к удивлению, обнаруживает, что факт чуда пришелся именно на 15 день после пожара. Таким образом, дань аллюзивной традиции писателем была все-таки отдана.

Интересно, что со временем число 15 утрачивает свою мариологическую привязанность. Его по-прежнему продолжают употреблять в агиографических сюжетах как обусловленную литературным обычаем фактографическую деталь, но при этом его перестают сопрягать с образом Пресвятой Богородицы и с контекстом Ее таинственного соучастия в жизни людей. Так, в «Житии преподобного Саввы Вишерского» сообщается, что этот подвижник († 1458 г.), будучи еще в юном возрасте, ушел из дому и «прииде в честную обитель святаго Савы, отстоящи

80. Там же. С. 149.

81. «Месяца Июля в 8 день. Повесть и чюдеса Пречистые Богородицы честнаго и славнаго Ея Явления образа иже в Казани. Списано смиренным Ермогеном митрополитом Казаньским» // Творения святейшего Гермогена Патриарха Московского и всея Руси. С приложением чина поставления патриарха. М., 1912. С. 1–16; Повесть о явлении и чудесах Казанской иконы Богородицы // БЛДР. СПб., 2006. Т. 14. С. 24–53.

от осподьствующаго града Твери *15 поприщ* на реце, глаголемей Тме, и вселися ту, возложи бо на ся иноческий образ»[82].

Особенно наглядна история преподобного Никандра († ок. 1581 г.). Еще в отрочестве он поселился в *15 поприщах* от Порхова на островке среди болота, «а мох кругом *пять же на десять* поприщ разстояние имуще». Прожив здесь более 12 лет, он «прият иноческое житие и чин» в Крыпетском Иоанно-Богословском монастыре, но через какое-то время вновь вернулся на остров в болоте, построил здесь церковку и затем подвизался «в безмолствии» еще *15 лет*, пока не был ограблен разбойниками. После этого почитание сочувствующих ему людей принудило его вернуться в Крыпетскую обитель. Однако опять он недолго оставался здесь. Пожив в скиту некоторое время, Никандр удалился на свое прежнее место. Здесь он и окончил жизнь через 39 с небольшим лет. Из них «не ведаша его человецы», и сам он «не виде никого же *15 лет*»[83].

В последних литературных примерах, как видно, этикетная норма еще соблюдается, и число 15 как деталь нарратива еще характеризует тексты; но оно уже лишено дополнительной смысловой нагрузки и выступает в повествовании вне символико-ассоциативной связи с областью мариологических представлений, вне умозрения о таинственной предопределительной или устроительной роли Пресвятой Богородицы в жизни христианского общества, особенно применительно к совершению аскетического подвига во имя Христово. Иными словами, означенное число теряет свою иносказательную или аллюзивную валентность. И несомненно, тому имелись свои причины. Скорее всего, они были обусловлены изменившейся культурной атмосферой в русском обществе XVI–XVII вв., новым характером мироощущения по сравнению с отживающим религиозным трепетом средневекового ума перед тайнами бытия и вместе с тем начавшимся процессом секуляризации идейного и этико-эстетического отношения к жизни вообще и к литературе в частности.

82. «Житие» составлено Пахомием Логофетом во 2-половине XV в. Изд. см.: БЛДР. Т.. 12: XVI век. СПб.: Наука, 2003. С. 60–79 (Подг. текста М. А. Федотовой).

83. «Житие» составлено на рубеже XVI–XVII вв. Изд. см.: БЛДР. Т. 13: XVI век. СПб.: Наука, 2005. С. 618–633 (Подг. текста В. И. Охотниковой).

Роль древнерусской литературы в противостоянии христианства и язычества

Колесников Сергей Александрович, доктор филологических наук, доцент Белгородской духовной семинарии

В статье рассматривается проблема противостояния язычества и христианства в различных культурных сферах. Одним из центральных моментов этого противостояния является противоборство в филологической области. Особенно ярко в художественно-лингвистической дискуссии проявился разрушительный потенциал язычества, который неотвратимо приводил к мировоззренческому кризису, к смысловому хаосу. Кроме того, теологический «анархизм» многобожия привел к принципиальной невозможности построения практически и общенационально значимого этико-культурного идеала. Закономерным результатом деструктивных тенденций язычества явилось ослабление продуктивно-коммуникационных связей в общественном сознании, сужение панорамного мировидения, оскудение литературно-художественных возможностей отражения мира. Христианство в культурной и литературной сферах разрушило деструктивную тенденцию языческих жертвоприношений, предложило новые духовные ориентиры, ведущие к прояснению, расширению мировоззренческого горизонта. Тем самым христианство позволило древнерусской культуре войти в формат мировой культуры. Все это нашло свое отражение в создании литературой Древней Руси оригинальных произведений, рассказывающих о целостной «истории», а не только о дискретной языческой «природе».

Ключевые слова: Древняя Русь, христианство и литература, язычество, культура и филология, разрушительность многобожия.

В древнерусской истории есть знаковый эпизод — гибель в 972 г. князя Святослава. Летопись повествует, что на Свя-

тослава, возвращавшегося в 972 г. в Киев после войны с христианской Византией, напал «Куря, князь печенежский, и убили Святослава, и взяли голову его, и сделали чашу из черепа, оковав его, и пили из него»[1]. Причем надо добавить, что Куря пил из чаши-черепа вместе со своей женой, чтобы их будущий сын был похож на Святослава. Знаковым этот трагический эпизод представляется потому, что символизирует собой закат язычества на Руси. Языческая тризна поминала само язычество. Распространенная языческая идеограмма — «змея, пожирающая свой хвост», — видимо, максимально точно отражает символическое аутоаннигилирующее, саморазрушительное значение данного события.

Культурологическая оппозиция «язычество-христианство» в период X–XII вв. вступила в решающую фазу. Это противостояние — и онтологическое, и гносеологическое, и художественно-эстетическое, и историко-культурное, и политико-военное — нашло, естественно, свое отражение в литературе Древней Руси. Представляется, что основным противоречием, лежащим в основе борьбы двух религиозно-культурных мировоззрений, являлось противостояние между деструктивными и созидательными тенденциями в общественном и личностном сознании.

Очевидно, что язычество в этот период выступало как деструктивная сила. С одной стороны, социально-персоналистическая деструктивность многобожия проявлялась в хаотичном полидоминатном мировосприятии, приводящем к тотальной недетерминированности, т. е. к разрушению цельного мировоззрения, к хтоническому хаосу. С другой стороны, язычество провоцировало гиперстатуарность, стагнацию во всех поведенческих формах и онтологически-гносеологических моделях. Язычество в XI–XII вв. не было способно предложить операционных вариантов адекватного миропонимания, версий эффективной гносеологической идентификации. Д. С. Лихачев определял язычество как «довольно хаотическую совокупность различных верований, культов, но не учение»[2]. Идейная «разорванность» язычества порождала мировоззренческий кризис,

1. Повесть временных лет. СПб., 1997. С. 71.
2. *Лихачев Д. С.* Раздумья о России. СПб., 1999. С. 72.

гносеологическую «усталость», эпистемологическую бесцельность.

Теолого-культурологическая попытка Владимира Святославича придать язычеству системный, холистический, характер закономерно провалилась. Пантеон «вне двора теремного» — «Перуна деревянного» и с ним «Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь...»[3] — разрушили не столько дружинники Владимира Ясного Солнышка, сколько концептуальная невостребованность искусственной теологической схемы, самоуничтожающейся внутренней гетерогенностью. Пролифирация языческих мировоззренческих «схем», дезинтеграционный теологический «анархизм» многобожия привел к принципиальной невозможности построения практически и общенационально значимого этико-культурного идеала.

Влияние «разорванного» сознания в язычестве проявилось в существовании «высшей», официозной, мифологии и «низшей», «состоявшей главным образом в связи с верованиями земледельческого характера»[4]. Мировоззренческая дезинтеграция, многослойность верований (более подробное рассмотрение вопроса см. в работах В. Л. Комаровича[5], М. М. Громыко[6], Б. А. Рыбакова[7] и др.) не могли позволить язычеству стать культурообразующей религией Древней Руси, сформировать созидательную и продуктивную концепцию национальной идентификации.

Уже сама «иерархия» языческих славянских богов, нашедшая свое отражение в литературных источниках, как правило, апокрифического и фольклорного характера, обуславливала мировоззренческую слабость, а, следовательно, рост деструктивных тенденций в социальном и личностном сознании. В структуре «пантеона» славянских языческих богов можно обнаружить практически все признаки кризиса самосознания

3. Повесть временных лет. С. 82.
4. *Лихачев Д. С.* Раздумья о России. С. 78.
5. *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. Т. 16. М.; Л., 1960.
6. *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
7. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1987.

культуры, своеобразный языческий «постмодернизм». Гносеологическая какофония, рожденная хаосом язычества, редуцировалась в «сумеречные» хтонические образы. Тотальная агрессия как признак расщепленного сознания отразилась в Перуне, боге войне, боге дружинников, требовавшем кровавых жертвоприношений. «Эскапизм», бегство в герметичные границы магически-мозаичного мировосприятия — в фатально-интровертном культе Рода и Чура. Наконец, логически вытекающая гипертелесность, — в эротико-фаллическом образе Ярилы. Список можно продолжить.

Закономерным результатом указанных тенденций явилось ослабление продуктивно-коммуникационных связей в общественном сознании, сужение панорамного мировидения. Показателен образ Вия, ставшего позднее в русской литературе символом деструктивных сил и разрушения, и ему подобных языческих божков — циклопов, вайюгов и пр. — с искаженным или отсутствующим зрением. Гипостазированный или утраченный взгляд на окружающее бытие — художественно оформленный концепт язычества.

Разорванность сознания, лежащая в основе язычества, не могла привести к единому, целостному взгляду на мир, а потому непознаваемое порождало страх. Победа над метафизическим страхом язычества — это, видимо, главная антидеструктивная тенденция христианства в культуре Древней Руси. Страх язычника перед неизвестным бытием заглушался страхом смерти: через жертвоприношения, своеобразную «психотерапевтическую» методику многобожия.

Само символическое значение языческого жертвоприношения сводится к расчленению жертвы как прообраза разорванного мировоззрения. Как бы ни настаивали «апологеты» неоязычества на отказе славянского язычества от человеческих жертв, все же такие жертвоприношения были. Так, в обряде обливания женщины для вызывания дождя, посвященном Перуну, первоначальным явно было обливание жертвы человеческой кровью. Жертвами богини Мокошь являлись люди, которых бросали в реки или колодцы. Сварогу, связанному с огнем, приносились жертвы на кострах. Имя Дива, тотемического бога, этимологически восходит к коннотации

«дикий» со всеми многослойными ассоциациями об иерархии звериных и человеческих жертв (птица-копытное-человек). В обряде почитания Ярилы женщина, наряженная мужчиной, держала в правой руке человеческую голову. Теологическая оппозиция Белобог-Чернобог, подтверждающая в очередной раз расщепленность языческого мировосприятия, требовала, по свидетельству средневекового хрониста Гельмольда, ритуальной чаши для восхваления Чернобога (из чего делалась и во имя чего могла возноситься такая чаша, мы уже знаем на примере князя Святослава).

Показательно, что сам князь Святослав и его дружинники во время своего последнего противостояния с Византией, как зафиксировано у Н. Карамзина, «...выходили жечь тела друзей и братьев, лежащих в поле; закалали пленников над ними и с какими-то священными обрядами погружали младенцев в струи Дуная»[8].

Упоминаемый ритуальный инфантицид — концептуален для язычества. Оно не нуждалось в юности, в молодости, в оптимистическом взгляде на мир: метафизический страх перед миром порождал недоверие к собственным детям. Ритуально-культовые «фильтры» должны были сначала «просканировать» новорожденного человека на его истинную принадлежность к языческой общине — замкнутой, стагнационной, обрезавшей внешние, а потому опасные коммуникационные связи.

Ярким наглядным образом, подтверждающим разорванность политеистического сознания, является поликефалия, многоглавие языческих божков. Так, имя бога Семаргл этимологически восходит к древнему «sedmor(o)-golvъ», «семиглав», а изображали его в виде многоглавого животного, пса или змея. Дубовый идол Руевита, бога войны балтийских славян, имел семь ликов. По свидетельствам западноевропейских средневековых авторов, известен славянский бог Триглав с характерной повязкой на глазах (все та же инфернальная слепота). В древнерусской книжной традиции упоминается бог Троян, имеющий три головы, причем одна из голов требует человеческих жертв[9].

8. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 2001. С. 97.
9. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 551.

Многоглавие приводило к мировоззренческой дезориентации. Поликефалия божков становилась отражением неспособности язычества разрешить нарастающий гносеологический конфликт между личностью и изменяющимся миром.

Христианство разрушило деструктивную тенденцию жертвоприношений, предложило новые духовно-эпистемологические ориентиры, приводящие к прояснению, расширению мировоззренческого горизонта, придало импульс к интенсификации «воли к коммуникации» (К. Ясперс). Тем самым, древнерусская культура вошла в формат «осевого времени», перестала быть локальной, герметичной культурной «конкрецией», вышла из «мира-как-природы» к «миру-как-истории» (О. Шпенглер). Все это нашло свое отражение в создании литературных произведений, рассказывающих о целостной «истории», а не только о дискретной языческой «природе». Доминирование в язычестве цикличного времени, «замкнутого» времени[10], стагнационной темпоральности — явно деструктивная тенденция. Отражалось это в герметичном круговороте года, в «хоро-воде» праздников — явные этимологические параллели с общеславянским корнем «chorna» — «хоронить»[11]. Язычество умело преимущественно погребать, но не воскрешать. И естественно, что некрофилия язычества была сметена созидательной биофилией христианства, прошедшей конструктивную «апробацию» в соответствующих этапах византийской и болгарской культур.

Ущемленное бытие язычества, по сути, трансформировалось в затаенную обиду на мир, в некую психолого-онтологическую травму, рецептов излечения которой язычество предложить не могло. Погружение, а точнее, утопание язычества в стандартизированной цикличности хронотопа не решало актуальных конструктивных задач, вставших перед личностью и обществом. Христианские писатели Древней Руси уже в первых своих произведениях — в летописаниях, «Слове о Законе и Благодати» Илариона, посланиях Феодосия Печерского, «По-

10. *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 73.

11. Краткий этимологический словарь русского языка / Авт. Н. М. Шанский и др. Изд. 2-е. М., 1971. С. 480.

учении» Владимира Мономаха, агиографической литературе — предложили вариант выхода в безлимитное коммуникационное поле из герметично замкнутого магического сознания. Магическое сознание язычества могло только в лучшем случае поддерживать уровень духовной солидарности, но не выводить его на новый позитивный уровень. Язычеству было нечего противопоставить энтропийным процессам в духовной сфере. Магия как «механистический способ заслужить расположение таинственных сил, заставить их работать на себя по принципу «Я дал Тебе — Ты дай мне»[12] исчерпала себя. «Логика магической партиципации» (Л. Леви-Брюль) рушилась, политеистическое, механистическое по своей сути, соединение мира профанного и мира сакрального приводило к разрушению, деструктивности и того и другого. Примитивная прагматика язычества, неспособность к перспективному видению решений экзистенциальных проблем обрекала язычество на поражение во всех социокультурных областях. Человек в христианской литературе перестал быть средством манипуляции, механистическим «порталом» между магическим и бытовым мирами. Человек стал образом и подобием Бога, «вершиной, венцом творения, царем и господином всего» (Григорий Нисский), что и отразилось в древнерусских памятниках письменности.

Одной из ведущих деструктивных тенденций язычества являлась культивация страха, гипертрофированная метафизическая фобия. Порожденная разорванностью мировосприятия, языческая метафобия проявляла себя даже на лингвистическом уровне. Э. Бенвенист, этимологизируя индоевропейское числительное tu «два», установил, что оно обозначало не только число, но и понятие, соответствующее глаголу «бояться». «В древнерусском язычестве гнездился страх»[13], и из этого «гнезда» уже ничего животворного вылететь не могло, в нем можно было только затаиться. Бегство в агрессию, в безрезультативный герметизм или в бездуховную телесность — вот что могло предложить язычество. Девиантность многобожия на личностном уровне становится очевидным.

12. Мень А., прот. Таинство, слово, образ. Л., 1991. С. 9.
13. *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. С. 71.

Не менее ясно языческая деструктивность проявилась и в социально-политической сфере. Вернемся к Святославу: княгиня Ольга, его мать, предлагала Святославу склонить народ к христианству, но «юноша был непоколебим в своем мнении и следовал обрядам язычества; не запрещал никому креститься, но изъявлял презрение к Христианам» (Н. Карамзин)[14]. Как раз на начало 970-х гг. приходятся массовые, инициированные княжеской властью, гонения в Киеве на христиан. И именно язычник Святослав, следуя диктату разорванного сознания, «первый ввел обыкновение давать сыновьям особенные Уделы: пример несчастный, бывший виною всех бедствий России»[15]. Из языческого раздробленного мировидения впоследствии выросла феодальная раздробленность Киевской Руси.

Продолжая тему язычества как деструктивного фактора провоцирования политико-национальной раздробленности, можно привести еще один пример: роль князя Всеслава Полоцкого в усилении внутригосударственного противостояния. По сути, Всеслав Полоцкий, каким его изображают «Слово о полку Игореве» и летописи, видимо, стал последним политическим «вождем» язычества (в византийской истории такой персонаж тоже был — Юлиан Отступник). Сам «рожденный от волхования», Всеслав напрямую ассоциируется с культом бога Хорса, с оборотничеством, с проявлениями магического мировосприятия. Всеслав, «аки волк», рыскающий по древнерусской земле, неприкаянный изгой, лишенный основы и «покоя», которому «суда Божиа не минути», — символический образ язычества, нарисованный древнерусской литературой.

Деструктивность язычества определяла характер политико-государственной сферы Древней Руси. Сопротивление государственному строю, «призыв к насильственному его изменению» — важная политическая черта язычества XI–XII вв. Показательно, что восстания в Суздале 1024 г. и в Киеве 1068 г., мятеж волхвов в Суздальской земле в 1071 г., выступления язычников в 1076 и в 1091 гг. в Ростовской земле имели, прежде всего, религиозный и антигосударственный характер, направ-

14. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. С. 70.
15. Там же. С. 70.

ленный на свержение сформировавшейся государственной власти. Явная деструктивность языческого культа прослеживается и в угрозах самосожжения, имеющих и современные параллели. Волхвы угрожали государственной власти: «...нам неволя зажегти город свой...»[16]. С языческих волхвов берет начало идея «огненного очищения», находящая свою поддержку и в современном тоталитарном сектантстве. Тем самым, язычество в XI–XII вв. демонстрировало неспособность взять на себя ответственность за проведение кардинальных реформ в общественном устройстве, не соответствовало требования социально-культурной ситуации.

Способностью христианского мировидения дать решающие ответы на вопросы сложившихся «пограничных ситуаций» и обусловлено триумфальное шествие христианства по древнерусской земле. Буквально через 20 лет после того, как христианство стало государственной религией, только в Киеве, по свидетельству немецкого хрониста Титмара Мерзебургского, насчитывалось более 400 церквей — и это практически сразу после грандиозного пожара в столице Киевской Руси.

Одной из главных духовно-гносеологических «инноваций» христианства стал, в противовес языческим фобиям, сакральный оптимизм, образующий «новую стилеформирующую доминанту» (Д. С. Лихачев)[17], укрощающий хтонические стереотипы поведения. Способность к удивлению перед «великими чюдесами и добротами, устроенных на сем свете», как писал в «Поучении» Владимир Мономах, приводила к просветлению сумерек языческого сознания. Оптимизм проявлялся во всех социально-культурных областях. Менялось отношение к женщине, к ее роли в обществе, в семье. Уходит восприятие женщины как «портала» для прорыва темных магических сил, «...гиперболизация женской сексуальности, которая часто присутствует в фольклоре и в дидактической литературе, где активное сексуальное поведение рассматривается как признак

16. *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 105.

17. Там же. С. 70.

языческого «габитуса»[18]. В понимании смерти начинает преобладать позитивно-духовное отношение: смерть — выход за пределы герметичного магического существования. Исчезает деструктивный страх смерти, возникает как импульс духовного совершенствования «память смертная», предчувствие «жизни будущего века».

Христианство разрушило магическую раздвоенность, придало цельность и метафизический масштаб мировоззрению, изменило антропологический контекст. Значительным стало формирование практически востребованного нового духовно-этического идеала, обнаружение цели, в достижении которой мог бы раскрыться интеллектуально-нравственный потенциал древнерусского общества. Христианство разрушало закостеневшую ритуальность язычества и предлагало свою «монументальную церемониальность», проявившуюся практически во всех памятниках древнерусской книжности.

Если магическая и политестическая культура разрывала мир надвое, страшась и замыкаясь, то христианская культура, и книжность в частности, стремилась к соединению «небесного» и «земного», к четкости дескрипции способов достижения практической результативности такого единства. В книжной «практике» древнерусской письменности начинает формироваться единый «гипертекст», создаваемый на христианской основе. Христианство стало тем объединяющим фактором, позволившим выполнять литературе экзистенциальные и социальные задачи. Культура Древней Руси получилась таким образом центрированной, стала христоцентричной, конечно же, сохраняя свою национальную специфику. Подобное концептуальное единство позволило возникнуть общим, интеграционным темам, пронизывающих, «сшивающих» гетерогенную языческую культуру в единое христианское культурное поле. Единство мировоззрения — это нашло свое отражение во всех областях искусства — в книжности, в иконописи, в архитектуре, в музыке.

Агиография, летописание, дидактическая и ораторская проза, «хожения», церковно-литургические произведения, воин-

18. *Чумакова Т. В.* «В человеческом жительстве мнози образы зрятся». Образ человека в культуре Древней Руси. СПб., 2001. С. 138.

ские повести — все жанровое внешнее многообразие определялось внутренним духовным единством. Саморазрушительная агрессивность снималась христианским милосердием («Сказание о Борисе и Глебе»); герметизм, замкнутость — удивлением перед «миром Божиим», расширением параметров пространственных, временных и душевных масштабов («Хожение игумена Даниила»); телесность, плотскость — аскетикой и святостью («Киево-Печерский патерик»). Христианство предложило выстраивать идеал в формате духовной конгруэнтности, по «подобию», а не по ассоциации, как это было в язычестве. Хтоническая ассоциация, радикальная политеистическая метафоричность уже не могла соответствовать требованиям «постосевого времени».

Естественно, тысячелетнее наследие язычества не могло исчезнуть, оно продолжало оказывать свое влияние на развитие культуры. Но специфика аккультурации двух направлений на древнерусской почве — в отсутствии затяжных, неразрешимых конфликтов. Первые десятилетия явной конфронтации сменились слиянием, тенденциями к обретению единства — и это тоже заслуга христианства. Ритуал, хронология, креативные тематики, общественные отношения и пр. обретали синкретичные черты, хотя, конечно, полностью изжить антагонизм было невозможно. Язычество в своих радикальных формах продолжало сохранять деструктивную тенденциозность. Оно проявляло себя в субкультурных формах — в апокрифах, фольклоре, обычаях, народных верованиях и суевериях. В большинстве случаев ассимиляция языческих обычаев с христианством проходила в форме смягчения нравов, придания им большего милосердия, отказа от агрессивно-хтонических форм.

Видимо, самым главным деструктивным «наследством» язычества в древнерусском христианстве стала попытка относиться к новому мировоззрению как к обновленной магической культуре. Восприятие христианства в контексте религии-победительницы, вершившей суд над прежними поверженными богами, находило свое отражение в литературе XI–XIII вв. Максимально ярко это проявляется в памятниках письменности, несущих значительный удельный вес художественности, такие как «Слово о полку Игореве», «Моление Даниила Заточ-

ника» и др. Видимо, не до конца была осознана опасность деструктивности язычества. Так, в «Слове о полку Игореве» языческие моменты сосуществуют, а иногда и превалируют над христианскими. Видимо, автор «Слова» не считал таким уж опасным язычество, воспринимая его как преодоленное и даже как импульс к творческой динамике.

Сохранение языческих элементов мировосприятия привело к тому, что понимание губительности политической раздробленности так и не достигло практического воплощения в политико-национальном аспекте. Только литература в большинстве своих произведений декларировала необходимость единения, но времени для эффективного внедрения этой идеологемы, видимо, не хватило. Несомненно, свое деструктивное влияние сыграло языческое разорванное сознание, не позволившее князьям Руси решить назревшие геополитические проблемы. Позднее, крушение древнерусской культуры под нашествием татаро-монголов позволило извлечь жестокие уроки необходимости объединения, и идейной созидательной базой стало христианство. Появляется новое, масштабное видение мировой истории и места русского государства в нем, появляется «вселенская» историография. Результатом таких позитивных процессов уже в XV–XVI вв. стала концепция политического и духовного единства, приведшая к преобладанию конструктивных тенденций в культуре в целом и в литературе в частности.

Особенность построения мысли в последних беседах митрополита Сурожского Антония (Блюма)

Вакуленко Наталия Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Можно сказать, что мышление митрополита Антония Сурожского отличается сложной простотой или простой сложностью. В основе этой простоты-сложности лежит специфическая систематичность — триадичная. Такое построение мысли можно описать методом иерархических триад. Особенно явно это прослеживается в книге последних бесед владыки «Уверенность в вещах невидимых», предлагающей многочисленные примеры развития и оформления мысли по этому методу. Для владыки умение мыслить и выражать мысль в таком ключе является важным дидактическим элементом его проповеди, устремленной к встрече с Богом и направляющей человека к свету, к Богу, с целью вселить в человека уверенность в его способности найти свой путь ко спасению. Это делает пастырское слово владыки учительным и спасительным.

Ключевые слова: Митрополит Сурожский Антоний (Блюм), «Уверенность в вещах невидимых», триадическое построение, иерархическая триада, системообразующее, система, системоразрушающее.

О митрополите Сурожском Антонии (Блюме) можно с полной уверенностью сказать словами преподобного Исидора Пелусиота: «Премудр в слове... кто может мысль свою изложить ясно»[1].

1. Энциклопедия изречений Святых отцов и учителей Церкви по различным вопросам духовной жизни. Часть 57. Пастырство. С. 1180.

Он также говорит, что «достоинства речи — истинность, краткость, ясность, благовременность» и что такая речь «сильна, разительна, действенна, покоряя слушателей истиной, привлекая краткостью, уловляя ясностью и увенчиваясь благовременностью»[2]. Все, кто общался с владыкой, слушал его беседы и проповеди или читал их, безусловно, согласятся, что всё это свойственно его беседам и проповедям. Для высказываний владыки истинность — это ориентированность на Благую Весть, краткость — абсолютная продуманность, ясность — тонкая структурированность, благовременность — актуальность для собеседника и ориентированность на него. И хотя владыка Антоний, по собственному признанию, говорит о вещах, «о которых не так просто говорить»[3], он находит способ выражения мысли, включающий все эти характеристики и выводящий нас за пределы узкосистемного понимания. Описать этот способ можно метаязыком иерархических триад.

Суть метода иерархических триад[4] заключается в следующем. Практически всё, что наш человеческий разум подвергает осмыслению, т. е. анализу, представляет собой системные явления. Чтобы система «жила», а не окостенела и не погибла, должен существовать некий животворящий ее источник. Чем больше система ему открыта, тем продолжительнее и полноценнее ее жизнь. Стоит системе закрыться от этого источника, она оказывается замкнутой на себе, и в зависимости от большей или меньшей полноты и продолжительности, предшествующей открытости источнику, сможет просуществовать более или менее долго. В самом неблагоприятном случае замкнутая на себе система быстро «окостенеет» и погибнет[5]. Кроме того, все-

URL: http://azbyka.ru/otechnik/prochee/entsiklopedija-izrechenij-svjatyh-ottsov-i-uchitelej-tserkvi-po-razlichnym-voprosam-duhovnoj-zhizni/57_24 (дата обращения 30.09.2016).

2. Энциклопедия изречений Святых отцов...

3. *Антоний, Митрополит Сурожский*. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002). / Пер. с англ. М.: Никея, 2013. С. 22.

4. Подробнее см. *Вакуленко Н. С.* Одностороннее синтетическое тождество Я. С. Друскина в лингвистике / Сб. статей «Памяти Павла Флоренского». СПб., 2002. С. 82–106.

5. И даже может стать разрушающим фактором по отношению к другим системам (*прим. автора*).

гда существуют деструктивные факторы, которые постоянно «толкают» систему к гибели, и только открытость системы источнику жизни позволяет ей противостоять этим деструктивным явлениям. Эти три составляющие можно назвать:

So — системообразующее,

S — система,

Sd — системоразрушающее.

Такими триадами владыка Антоний строит свою мысль и учит нас мыслить и действовать так же. Невероятно показательной в этом отношении является книга «Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)». Уже в первой беседе «Уверенность и вопрошание» можно найти триаду. Так, владыка говорит: «На каждом этапе... мы обязаны быть собой», «не верен своему «я» ... не сможешь вырасти...», «пора ставить вопросы... взорвать ограниченное видение»[6]. Это по сути *триада саморазвития*:

So — системообразующее	**открытость источнику жизнеобеспечния**
	движение вперед, поиск = открыться источнику
	↓ «пора ставить вопросы... взорвать ограниченное видение»
S — система	**«на каждом этапе... мы обязаны быть собой» и расти**
	↓ «не верен своему «я» ... не сможешь вырасти...»
Sd — системоразрушающее	**закрытость источнику, потеря себя, смерть**

Необходимо отметить, что принципиальными чертами триадичности являются иерархичность и напряженность отношений «составляющих». Иерархическая триада, как видно из названия, характеризуется иерархией трёх уровней, находящихся не в отношениях признаковости и т. п., а в сложных отношениях образования, выявления, разрушения. Кроме того, в среднем (системном) полагается необходимым наличие антиномий (типа языковых антиномий), так как именно антиномии «открывают» систему. Наличие антиномий — следствие грехопадения, потери совершенства.

6. *Антоний, Митрополит Сурожский*. Уверенность ... С. 16-17.

Такое триадическое построение описывается («сверху вниз — как иерархия») односторонним синтетическим тождеством Я. С. Друскина[7]: источник, животворящий систему, есть источник, тождественный системе, но сама система не тождественна источнику, и также: система есть система, тождественная системоразрушающему, но само системоразрушающее не тождественно системе. Такое тождество Я. С. Друскин называет «синтетическим — в отличие от аналитического тожества понятия, односторонним — в отличие от двусторонности или коммутативности аналитического тожества»[8] и во многих своих работах объясняет его суть и то, как оно действует.

В данном случае важно то, что такая триада описывает как построение мысли (сентенции), так и собственно субъект мышления, его состояние: либо это состояние открытости, либо замкнутости на себя, либо разрушения. Иными словами, мысль и субъект находятся в единстве: человек «идет» за мыслью, а мысль — за человеком; человек «управляет» мыслью, а мысль «ведет» человека. В этом парадокс построения мысли владыки Антония.

В беседе «Молитвы святых» и далее в начале беседы «Божья любовь» владыка Антоний выстраивает по той же схеме мысль о духовных текстах. Для наглядности он приводит пример с окружностью: после сжатия она превращается в эллипс, который, в свою очередь, после сжатия разрывается, и тот центр, который был центром окружности, остается внутри, а второй центр перемещается в бесконечность, т. е. к источнику. Этот второй центр и есть центр нашего поиска, когда «мы начинаем выходить за пределы»[9] системы с целью спасти ее. Триада построения этой мысли — *триада письменной традиции* — включает и пояснение сути молитвы, и описание человека в его отношении к истинному пониманию молитвы.

7. А есть А ≡ Б, но само Б не ≡ А. *Я. С. Друскин.* Видение невидения. URL: http://folioverso.ru/imena/4/vid1.htm (дата обращения 30.09.2016).

8. Я. С. Друскин. Видение невидения...

9. «... самого образа». *Антоний, Митрополит Сурожский.* Уверенность ... С. 70–71.

So — системообразующее	**открытость источнику живого слова**
S — система	«погрузиться», «подхватит меня»[10] ↓ задаваться вопросами[11] «за ними стоит нечто большее»[12] **известные молитвы святых** — «недоступна вся глубина»[13], но достаточно понимаем[14] ↓ можно «переиначивать смысл слов»[15]
Sd — системоразрушающее	**закрытость источнику** — пустые слова

В беседах «Метаистория» и «Тварный мир» владыка Антоний касается очень непростого для понимания и толкования места из Священного Писания — начала Книги Бытия, где говорится о двух деревьях — дереве жизни и дереве познания, и предлагает особый взгляд, который приводит к нижеследующим триадам.

Первая — *онтологическая триада* — демонстрирует мысль о том, что падший мир — не мир стопроцентной погибели, и делает акцент именно на наличии в этом мире возможности открыться источнику жизни.

So — системообразующее	**открытость источнику живого слова (знание в Боге)**
S — система	↓ «возрастание в премудрости и жизни»[16] **мир после грехопадения** — мир человеческих усилий[17], «отождествление с окружающим миром»[18] узнавание в полной изоляции от Бога, ↓ закрытость источнику
Sd — системоразрушающее	**ограниченность, беспрепективность, мир тьмы**

10. Там же. С. 52.
11. Там же. С. 55.
12. Там же. С. 56.
13. Там же. С. 51.
14. Там же. С. 51.
15. Там же. С. 60.
16. Там же. С. 78.
17. Там же. С. 79.
18. Там же. С. 77.

Владыка не рассматривает деструктивную линию развития событий, и вот почему: всем и так известно, что мир пал во грехе и во зле лежит. Владыка Антоний не хочет сгущать краски, а опираясь на взгляд святого Иринея, хочет показать больше красоты[19]. Тем не менее, развёртка вниз очевидна: если мир (система) замкнется на самопознании, самоизолируется и забудет о возможности обращения «вверх», он погибнет, превратившись в царство тьмы. И снова триада включает два аспекта: описание путей существования мира и собственно человека, существующего в этом мире.

Указывая на сложность понимания этой триады, митрополит Антоний неоднократно возвращается к пояснению своей мысли, выстраивая мысль в аналогичных (синонимичных, тождественных) триадах. Так, в беседе «Образ и подобие» присутствует онтологическая триада[20], которая показывает, что у мира, лежащего во грехе, есть «выход» — открыться Божественному свету, не растрачивать запас изначальной полноты, познавать тайну Воплощения. Если им не воспользоваться, то свет будет угасать все больше и смерть возьмёт верх надо всем.

So — системообразующее	**открытость** — «первоначальная гармония» нет полного разделения с Богом ↓ Божественный свет, чистота, тайна Воплощения
S — система	**падший мир** — «в состоянии тумана, полумрака, неопределенности», потеря «способности видеть совершенство», «запас изначальной полноты растрачивается» ↓ «угасание света», власть смерти
Sd — системоразрушающее	**разрушение**

Другая триада, которую можно обнаружить, касается человеческого языка — *языковая триада*. Здесь владыка Антоний ссылается на слова апостола Павла «мы видим вещи как бы сквозь тусклое стекло» (1Кор.13:12)» и на мысль прот. Сергия

19. Там же. С. 85.
20. Там же. С. 140–150.

Булгакова о том, что начало Книги Бытия — это метаистория, так как отсутствует язык описания реальных фактов того времени[21]. Язык (т. е. и человек) утратил способность описать опыт, пережитый до и во время грехопадения, но, сохраняя открытость «верхнему» и потому превосходя свои возможности, держит в активном напряжении свое существо и стремится передать все еще обретаемый особый опыт (посылаемый сверху), позволяющий жить и творить.

So — системообразующее	**открытость источнику живого слова (знание в Боге)**
	«бывают моменты… когда до нас доходит полусвет»,
↑	«благодать Божья превозмогает человеческое начало»,
	«приобщение к Богу через видение Его творения»[22]
S — система	**язык «падшего мира»** — видение через тусклое стекло
	«достаточно, чтобы… начали нечто улавливать»[23]
	шаблонное восприятие творения, полная
↓	«замкнутость в себе»[24]
Sd — системоразрушающее	**вырождение языка**

Эта тенденция находится в фокусе внимания владыки Антония. Он настаивает на том, что выход вверх возможен — тварный мир не препятствует прямому приобщению к Богу[25]. Однако стоит оборвать связь с источником, как язык (и человек) начнёт терять подвижность, превратится в шаблон и выродится. Человек и язык «связаны» по одностороннему синтетическому тождеству Я. С. Друскина так: человек есть человек, тождественный языку, но сам язык не тождествен человеку. Это значит, что хотя их может ожидать одинаковая участь, тем не менее, человек стоит в иерархии выше и в его руках спасение обоих.

21. Там же. С. 81, 83.
22. Там же. С. 82–83.
23. Там же. С. 91.
24. Там же. С. 106.
25. Там же. С. 107.

Рассуждения владыки о тварном мире также можно представить в виде *гносеологической триады*. Познание мира возможно (человек вкусил от дерева познания — дерева «искания»[26]), и, по мнению владыки Антония, «это путь, которым можно постепенно открывать для себя Творца через познание Божьего творения»[27], т. е., сохраняя открытость источнику, можно познавать себя и приобщаться ему. Особую возможность получить и сохранять эту открытость дают человеку Вочеловечение, Распятие, Воскресение, Деяния, Премудрость[28] — окна вверх. И митрополит Антоний настаивает на этом плодотворном пути познания, однако приводит и пример результата отказа от открытости источнику жизни — ангела, называемого Люцифером, утратившего приобщённость к Богу[29].

So — системообразующее	**открытость** — «оставаться полностью открытыми Богу»[30]
	↑ «взлёты», «остановиться в удивлении, в глубоком недоумении и задаться вопросами», «смотреть на мир с интересом, с участием, с надежой», «вести поиск»[31], «пересмотреть привычное состояние вещей»[32]
S — система	**познание «падшего мира»** — «тварное зрение»[33], «путем труда и борений», «несовершенное знание»[34]
	↓ «падения»[35], «пугающее уродство»[36], полная «замкнутость в себе»[37]
Sd — системоразрушающее	**разрушение**

Приведем без дополнительных пояснений примеры еще нескольких триад на основе бесед «Пути к Богу» и «Образ и подобие».

26. Там же. С. 95.
27. Там же. С. 107.
28. Там же. С. 107.
29. Там же. С. 106.
30. Там же. С. 106.
31. Там же. С. 95–97.
32. Там же. С. 101.
33. Там же. С. 103–104.
34. Там же. С. 94–95.
35. Там же. С. 95.
36. Там же. С. 98.
37. Там же. С. 106.

Триада творчества — отношения к любому виду искусства, ко всем формам выражения и к науке[38]. Вывод владыки опять жизнеутверждающий: «наряду со знанием, получаемым из видимого мира, который мы наблюдаем, который изучаем, к которому приобщаемся, для нас не закрыт другой путь познания Бога и самих себя»[39]. В этой триаде также совмещаются мир в его особом аспекте искусства и науки и человек, занимающийся ими.

So — системообразующее	**открытость** — «видимое открывает невидимое» ↓ «поиск откровения истины», «углубление в тайны», «стоять перед тайной мира», «задаваться вопросами»
S — система	**искусство, наука** — развитие вглубь, вширь, углубление в тайну, открывать всё больше и больше, «знание из видимого мира» ↓ замкнутость без остатка на свои изыскания
Sd — системоразрушающее	**разрушение**

Также в беседе «Образ и подобие» присутствует *антропологическая триада*[40].

So — системообразующее	**открытость** — образ и подобие Божие ↓ «вырваться за пределы падшего мира в ином направлении» через Искупление Христа, отказ от всего, что привело к разобщению
S — система	**человек после грехопадения** — разобщенность (я и другой, чужой), искаженная любовь (колебания между самоотдачей и жадностью), нестабильность (колебания от греховности до совершенства) ↓ нарастание нестабильности в сторону греховности
Sd — системоразрушающее	**разрушение**

38. Там же. С. 117–121.
39. Там же. С. 121.
40. Там же. С. 140–150.

Таким образом, триадическое построение мысли владыки Антония позволяет посмотреть на мир и на себя в этом мире в ракурсе спасения и возможной гибели. При этом владыка Антоний осторожно и без нажима касается тенденций, ведущих вниз, в погибель — чем принято пугать нас. Его позиция оптимистическая и жизнеутверждающая: нет и «никогда не было полной отделенности от Бога ни для какой системы» (среднего в триаде); главное — сохранять открытость любыми возможными способами (и он показывает, как это сделать) для поддержания связи с животворящим источником, и тогда «грех будет бессилен отделить нас от Бога», благодаря чуду Воплощения и тому, «что происходит благодаря Воплощению, благодаря действию Святого Духа»[41].

Такая забота владыки Антония о человеке делает его слово пастыря учительным и спасительным.

41. Там же. С. 150.

К вопросу о сострадании в монашеской книжности середины XV — начала XVI веков

Первушин Михаил Викторович, кандидат филологических наук, кандидат богословия; Московская духовная академия, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

Статья рассматривает иноческие уставы и другие памятники монашеской письменности на предмет наличия в них статей о таких добродетелях, как милосердие, сострадание и любовь к ближнему. Разбираются уставы и труды преподобных Евфросина, Нила, Иосифа, Корнилия, Никона, Павла, святителя Киприана и др.

Ключевые слова: Милосердие, монашество, инок, устав, добродетель, Древняя Русь, преподобный, Евфросин, Нил, Иосиф, Корнилий.

> Милосердие — это добродетель сердца.
> Милостыня и подаяние — лишь проявления,
> а не сущность этой добродетели.
> Джозеф Аддисон[1]

В наше время на вопрос: «Может ли христианин руководствоваться изречением: „Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо“[2]?» — вполне естественно услышать отрицательный ответ, так как в современной жизни и культуре этот афоризм стал удобной и емкой формулой оправдания человеческих слабостей и греховности. Такое понимание этой фразы возникло

1. Джозеф Аддисон (Joseph Addison; 1672–1719) — публицист, драматург, политик и поэт, который стоял у истоков английского Просвещения. Автор популярной в XVIII веке трагедии «Катон» (1713).
2. «Homo sum, humani nihil a me alienum puto» (лат.).

в эпоху Ренессанса. Именно тогда она использовалась философами-гуманистами для апологии человека и оправдания его слабостей и пороков[3], но первоначальный смысл высказывания был прямо противоположен современному ее пониманию.

В древнеримской литературе это изречение встречается и у Цицерона[4], и у Сенеки[5]. Однако впервые оно появилось в

3. Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494) писал: «Человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения» («Речь о достоинстве человека»). Эразм Роттердамский (1466–1536), отвечая на резкие и грубые высказывания М. Лютера, замечает: «Если бы ты ограничился двумя или тремя выпадами, могло бы показаться, что они вырвались у тебя случайно, но эта книга повсюду кипит поношениями! Ими ты начинаешь, ими ты и заканчиваешь. Если бы ты удовлетворился одной из насмешек такого рода, как называя меня „бревном", „ослом" или „грибом", я бы не ответил ничего, кроме слов: „Я — человек, и, думаю, ничто человеческое мне не чуждо"» (*Эразм Роттердамский.* Гипераспистес // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 582).

4. Марк Туллий Цицерон (106–43 до Р. Х.) использовал афоризм Теренция: «Природа создала нас для того, чтобы мы разделяли между собой всю совокупность прав и пользовались ими все сообща. И я, говоря „природа", хочу, чтобы во всем этом рассуждении меня так и понимали. Но испорченность, связанная с дурными наклонностями, так велика, что от нее как бы гаснут огоньки, данные нам природой, и возникают и укрепляются враждебные им пороки. И если бы люди — как по велению природы, так и в силу своего суждения — признавали, что „ничто человеческое им не чуждо", как говорит поэт, то все они одинаково почитали бы право» (*Цицерон Марк Туллий.* Диалоги. М., 1994. С. 99).

5. Луций Анней Сенека (ок. 4 до Р. Х. — 65 по Р. Х.). Он так писал: «Природа производит нас всех братьями, сделанными из одних и тех же элементов, назначенными к одним и тем же целям. Она вкладывает в нас чувство любви, делая нас общительными, дает жизни закон равенства и справедливости, и, согласно ее идеальным законам, нет ничего более низменного, чем обидеть, лучше уж быть обиженным. Она заставляет нас быть готовыми оказывать помощь и делать добро. Сохраним же в сердцах и на устах слова: „Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо". Будем же всегда помнить, что мы рождены для общества, а наше общество — это что каменный свод, который только потому не падает, что камни, опираясь один на другой, поддерживают друг друга, а они, в свою очередь, крепко держат свод» (*Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. Письмо XCV).

162 году до Р. Х. в комедии Теренция[6] «Самоистязатель»[7]. В устах одного из героев произведения фраза о причастности человека ко всему человеческому имеет смысл соучастия одного человека в радостях и печалях другого, т. е. сопереживания другому, помощи ему[8].

Какая связь сказанного с заявленной темой? Попытаемся разобраться, не чуждо ли было то самое человеческое монашествующим, оставившим для потомков уставы основанных ими монастырей. Оговоримся, что в докладе не используются жития святых, живших в этот период, а только духовные грамоты (завещания) основателей монастырей, авторские уставы (не богослужебные, а дисциплинарные его части), послания и т. п., т. е. то, что является письменным свидетельством практического, бытового благочестия, заповеданного ученикам и последователям. Безусловно, наиболее изученной стороной монастырского устава является его литургическая часть, черты же иноческого благочестия изучены мало. Нельзя сказать, что они совсем были обойдены вниманием исследователей. Многие уставные памятники были изданы, переведены на современный русский язык, однако мало кто пытался провести анализ и сделать обобщение взглядов преподобных писателей как в целом на иноческое благочестие (если угодно святость), так и отдельно по каждой из его черт. Не возьмем на себя смелость такого обобщения и мы, а лишь поставим «к вопросу о...» в заголовке своего выступления.

6. Публий Теренций Афр — родился ок. 195, умер в 159 до Р. Х.

7. В русских изданиях. Дословно — «Наказывающий сам себя» («Heauton timorumenos»).

8. В пьесе рассказывается, как Клиния, сын старика Менедема, влюбился в соседскую девушку. Отец, чтобы прекратить общение, обошелся с сыном сурово. Клиния уехал из дома и поступил на военную службу. Отца сильно мучила совесть. Он стал изнурять себя непосильным трудом в поле, исполняя работу, которую раньше делали его рабы. Старик сосед Хремет спрашивает Менедема, почему он с утра до вечера себя изнуряет, имея богатое поместье и рабов: «Ни отдыху, ни сроку не даешь себе». И слышит в ответ: «Неужто мало дела у тебя, Хремет? В чужое дело входишь! До тебя оно совсем и не касается». Хремет возражает: «Я человек! Не чуждо человеческое мне ничто. Дозволь вопрос, дозволь и увещание. Коли ты прав, так буду поступать и я, не прав — я отклонить тебя попробую» (Акт 1. Сцена 1).

В качестве источников для исследования воспользуемся 7-м томом «Истории российской иерархии» епископа Амвросия (Орнатского), изданного Т. В. Суздальцевой[9], а также сочинениями преподобных Нила Сорского (1433–1508), Иосифа Волоцкого[10] (ум. 1515) и Иннокентия Комельского (ум. 1521)[11].

Заявленный период интересен тем, что явился подготовительным этапом к возникшей в Русской Церкви полемике первой половины XVI столетия[12] по различным вопросам церковной жизни. Вместе с тем, в сочинениях этого периода встречается много оригинальных размышлений, неизвестных в Византии или у южных славян, что дает немало сведений о внутреннем строе и национальных традициях нашей Церкви.

История монастырских уставов за весь древнерусский период (вплоть по XVII век) очень фрагментарна и крайне темна[13]. Большинство монастырских уставов обозначенного периода обязаны своим возникновением личной инициативе отдельных подвижников. В сущности, все они появились потому, что подвижники стремились с их помощью устроить внутреннюю монастырскую жизнь в основанных ими обителях так, чтобы она наилучшим образом соответствовала их аскетическим идеалам. Эти уставы должны были также способствовать тому, чтобы заведенный порядок сохранялся как можно дольше и после их кончины.

Все уставы больше связаны с историей отдельных обителей и с нравственным богословием Древней Руси, чем с общей историей древнерусского монашества. И в то время для мона-

9. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001.

10. Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955 (Приложения. Источники по истории еретических движений конца XIV — начала XVI в. № 11, 25–27, 33–34); *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901 (Приложения. С. 128–144).

11. *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский.* Сочинения / Изд. подг. Г. М. Прохоров. СПб., 2008.

12. См. об этом: *Плигузов А. И.* Полемика в Русской Церкви первой трети XVI века. М., 2002.

13. См.: *Смолич И. К.* Русское Монашество: Возникновение. Развитие. Сущность (988–1917) // История Русской Церкви. Приложение. М., 1997. С. 157.

шества была характерна нерасположенность к письменному монастырскому уставу. Как отмечал преподобный Иосиф Волоцкий, его современники, иноки северных обителей, с упорством утверждали: святые отцы, издревле подвизавшиеся в Русской земле, не составляли писаных правил или уставов, а поучали иноков живым словом — поэтому, мол, и теперь не следует писать монастырских уставов, а наставлять братию надо устно[14]. В связи с этим ценность имеющихся у нас письменных памятников основателей монастырей только возрастает.

Первый авторский устав был написан *преподобным Евфросином Псковским* (ум. 1481) предположительно в середине XV века. Своеобразие его устава заключается в том, что в нем содержатся лишь дисциплинарные требования и совсем не затрагивается богослужение[15]. В евфросиновом уставе две главы (25 и 26) посвящены состраданию монашествующих к другим людям (странным, бедным, нуждающимся). Вот сжато тот завет, который оставил преподобный отец о сострадании к ближнему: «*О странноприиместве:* Еще ж и о странных прихожении вспомяну, егда приходят к вам... всяко потщитися прияти или покоити страннаго... три дни... на дело не нудите его ни слова тяжка рцете ему... и отпущающе же дадите милостыню елико по силе (25). *О подаянии от обители:* Не станет у него хлеба и пришед начнет просити дадите ему елико требует, а еже кто и хощет купити на денги никакоже тако оучините, но туне давайте... иже кто продает хлеб печеный под запрещением великым таковыи, все бо Божие есть, или хлеб, или риза, или злато, или сребро (26)...»[16].

Младший современник Евфросина *преподобный Нил Сорский* (ум. 1508) был таким же ревнителем и поборником истинного иноческого жития, как и Евфросин. Почти такими же, как и у Евфросина, были его представления о повседневной жизни монаха, о рукоделии, молитве и нестяжательстве. Оба подвижника в сущности стремились к одной цели: устроить

14. ВЧМ. Сентябрь. Ч. 1. СПб., 1883. С. 548, 547.

15. *Серебрянский Н.* Очерки по истории монастырской жизни Псковской земли, в: Чтения. 1908. С. 508, 275–278, 271.

16. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 54–55.

иноческую жизнь так, чтобы уберечь ее от обмирщения. Однако если Евфросин выделят в своем уставе место для такой добродетели, как милосердие и любовь к ближнему, то Нил смотрел на иноческое сострадание несколько по-другому.

У преподобного Нила мы находим подробное изображение духовной брани против искушений, которые встречают инока на его пути к христианскому совершенству, и наставления о том, как вести эту брань. Он бывает крайне немилосерд к нежелающим отсечь свою волю, призывая изгонять таковых без оглядки на человеколюбие и заботясь лишь о душе своевольника[17], тоже отчасти проявляя к нему сострадание, ведь «отгнавый бо множицею отгнаннаго смиреннейша сътвори...» (изгнавший часто заставляет изгнанного быть смиреннейшим и впредь отсекать свою волю)[18].

Призыв преподобного Нила к состраданию в его сочинениях уже не выделяется в отдельный раздел, как у Евфросина, но звучит еще довольно громко. Вместе с тем, в его трудах просматривается то отношение к милосердию (как следствие сострадания), которое потом станет доминирующим не только у ближайших последователей, но даже и у его современников. Так, в «Предании» преподобный Нил пишет: «При покупке же потребного нам и при продаже сделанного руками подобает не вводить в убыток брата, а скорее самим терпеть ущерб. Также и работающих у нас, если случится кто от мирских, не подобает того, что должно дать, лишать, но и больше надо подавать им с благословением и отпускать их с миром...» И добавляет после этого: «Явлен бо есть инок он, иже не подлежит творити милостыня (перевод: ведь явно, что инок — тот, кому не надлежит творить милостыню)», ссылаясь на подвижника древней Церкви Исаака Сирина (VII в.).

В чем, по мнению Нила, заключается монашеское сострадание к ближнему? «Иноческая милостыня — помочь брату словом во время нужды и утешить его скорбь рассуждением духовным, но и это — для тех, кто может. Для новоначальных же —

17. Предание // *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский.* Сочинения / Изд. подг. Г. М. Прохоров. СПб., 2008. С. 86–87.

18. Там же. С. 86–87.

претерпеть скорбь, обиду и укоризну от брата, и это душевная милостыня, и она настолько выше телесной, насколько душа выше тела... Если же кто-то странствующий придет, упокоить его надо, сколько нам по силам, а потом, если попросит, дать ему благословение, хлеба и отпустить его». Причем поучения старцев (т. е. совершенной братии) к новоначальной братии как милостыня регулируется, по мнению Нила, Промыслом Божиим, который по милости Своей «умаляет у святых благодать на время», чтобы могли послужить братии «поучением о благочестии»[19]. Кроме того, и новоначальным, живущим вместе, Нил рекомендует сострадать и творить милостыню в поучениях друг к другу для вразумления и укрепления: «Брат, когда ему помогает брат, — как град крепкий...» и «если кому-то Бог подаст больше разуметь, брат брата назидал и друг другу помогал при нападениях бесов и терзаниях от страстей»[20].

Помощь словом — вот главная черта проявления сострадания монаха, согласно Нилу. Это всё, что может и должен дать монах ближнему. Преподобный посвящает этой черте довольно места в своем «Уставе», «Предании» и посланиях. «Если случится тебе задать вопрос или дать ответ кому-либо, — пишет Нил в послании к Вассиану, — благожелательно и ласково беседу веди с любовью духовной и смирением истинным, без лености и не обижая брата»[21]. И как бы тяжело не было Нилу исполнять эту заповедь самому («что бо аз реку, не сътворив сам ничто же благо»[22]), он старался, считая ее исполнением евангельской заповеди любви к Богу и ближнему[23]: «Это ведь и есть истинная любовь к ближним — воздвигнуть их совесть к любви Божией... насколько возможно»[24]. «Если какой-то брат обращается именно к нам и поистине нуждается в слове Божием, то, если имеем, мы должны подать ему не только слово Божие, но, по свидетельству апостола, и свою душу (см. 1Фес.2:8)»[25].

19. Устав // Там же. С. 120–121.
20. Устав // Там же. С. 198–199.
21. Послание Вассиану Патрикееву // Там же. С. 228–229.
22. Послание Вассиану Патрикееву // Там же. С. 222–223.
23. См. предисловие Нила к его «Сборнику»: там же. С. 254–255.
24. См. предисловие Нила к его «Сборнику»: там же. С. 254–255.
25. Послание Гурию Тушину // Там же. С. 236–237.

Однако выбор, с кем вести беседы, остается за самим адресатом, Нил же дает только направление: «Общайся с таковыми и помогай тем в делах, кто духовно мыслит, каковые суть дети Божиих тайн. С людьми иного рода беседы, пусть и малые, иссушают цветы добродетелей, только-только расцветающие от сохранения безмолвия и наполняющие мягкостью и молодостью сад души, насаженный при источниках вод покаяния, как сказал премудрый святой»[26].

Порой у преподобного Нила милостыня упоминается не ради любви к ближнему, а ради аскезы как таковой: лучше нищим раздать то, что хочешь принести в храм ради украшения, (ссылаясь при этом на Иоанна Златоуста), потому что монашествующим не подобает иметь «сосуды золотые и серебряные, будь то самые священные»[27]. Иногда Нил рекомендует использовать сострадание к ближнему как орудие борьбы с гневом, призывая себе в подтверждение Евангельский текст: «Добро творите ненавидящим вас» (ср. Мф.5:44). Причем любовь и милость к ненавидимому брату выражается в молитве за него, а вот просьба у Бога помиловать просящего за молитвы ненавидимого — это уже смирение[28].

Дважды Нил указывает братии на непосредственное проявление сострадания к ближнему, научает любви к своему брату не просто в теоретических пассажах, а на практике. Именно в этих эмоциональных проявлениях раскрывается милосердие самого преподобного Нила, нисходящего к немощи брата: «Если же кому-то причиняет вред какая-то пища — или по некоей немощи, или по естеству, — да не принуждает себя принимать ее, но принимает то, что ему полезно»[29], «если же кто-то из-за труда путешествия или какого-то тяжелейшего дела снизойдет немного к телу и чуть добавит к обычно потребляемому, это не зазорно — и в пище, и в питии, и во всяком покое, — потому что поступил, сообразуясь со своей силой»[30].

26. Послание Гурию Тушину // Там же. С. 236–237.
27. Предание // Там же. С. 88–89.
28. Ср. Послание Вассиану Патрикееву // Там же. С. 228–229.
29. Устав // Там же. С. 136–137.
30. Устав // Там же. С. 138–139.

И все-таки на первом месте у преподобного Нила, как делателя умной молитвы, созерцателя Божьего, стоит подвиг истинного отсечения и беспопечения, «каковое есть умерщвление для всего», даже для дел сострадания: «Маленький волос тревожит око, а маленькое попечение заставляет исчезнуть безмолвие... да будет твое житие безмолвно и беспечально, для всех умерщвлено»[31].

Следующий автор — *преподобный Иосиф Волоцкий*. Иосиф Волоцкий писал много и охотно. До нас дошло далеко не все написанное им. Сам Иосиф в своих произведениях раскрывается с разных сторон своей многогранной натуры в зависимости от задач, обстоятельств и даже от адресата. Например, в «учительных» посланиях светским людям Иосиф, как заметил И. П. Еремин, — «старец», «грешной и неразумной», «многою грубостью» одержимый, благостный и кроткий[32].

Безусловно, для многих преподобный Иосиф Волоцкий — это, в первую очередь, истовый ревнитель веры, суровый и непримиримый гонитель еретиков. Подавляющее большинство произведений Иосифа посвящено именно этой теме. Опустим отношение преподобного к еретикам, а сосредоточимся на чувстве сострадания и, как его следствие, — милосердии.

«Устав» преподобного Иосифа, как и «Устав» преподобного Евфросина, общежительный. Однако у второго он слишком краток, «Устав» же первого представляет собой нечто вроде собрания поучений об основных правилах иноческого жития, до мелочей регламентирующий повседневную жизнь монастыря и при этом особое внимание уделяющий внешнему поведению инока. Существуют две редакции этого памятника — краткая (кон. XV в.) и пространная или минейная (нач. XVI в.)[33], включенная в Великие Минеи Четии.

Устав преподобного Иосифа, как ни покажется это странным, вообще молчит о милосердии как таковом, и не только

31. Устав // Там же. С. 188–191.

32. Еремин И. П. Иосиф Волоцкий как писатель // Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 3–4.

33. Подробнее см.: *Я. С. Лурье.* Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства. ТОДРЛ, т. XII. М.; Л., 1956.

отсутствием отдельных глав (какие имеются у Евфросина), но и любыми упоминаниями об этом (какие наличествуют у Нила). «Устав» Иосифа регламентировал всю монашескую жизнь обители и каждого инока в ней: неуклонное соблюдение порядка во время молитвы и на трапезе, запрещение отлучек из монастыря, специальные меры против пьянства и разврата, обязательность постоянного труда для монахов, их полное нестяжание.

В контексте личного нестяжания Иосиф говорит и о милостыне, т. е. не ради любви к ближнему, а исключительно ради аскезы (что уже встречалось у Нила Сорского). Иосиф пишет о милостыне, основываясь на евангельской проповеди Христа: «Всяк от вас, иже не оставит всего своего, не может быти мой ученик»[34] (ср.: Лк.14:33). Преподобный игумен приводит притчу о монахе, продавшем имевшееся у него «единое евангелие» и раздавшем нищим полученные деньги со словами: «Продах глаголющее ми присно: Продай же имение свое и даждь нищим... Аще хочешь жити в общем житии, да отречешися всякыя вещи... тако можеши в общем житии спастися»[35]. Принцип монашеского «общежития» совпадает, таким образом, здесь с принципом полного личного нестяжания. Монах, живущий в «киновии» (общежительном монастыре), не должен даже употреблять слов «твое» и «мое» или «сего» или «оного». Если же этот принцип не соблюдается, то «не подобает сиа общая житиа нарицати, но разбойничскаа съборища и святокраденаа и всякого лукавьства и злобы исполнена»[36]. При таком строгом житии действовал принцип, уже цитированный нами при разборе сочинений Нила Сорского: «Инок — тот, кому не надлежит творить милостыню». И это понятно в материальном контексте: у нищего нельзя требовать милостыни.

О «внутренней милостыни», о сострадании сердца преподобный Иосиф молчит. Единственное упоминание об этом внутреннем делании присутствует в 10-м слове минейной ре-

34. Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 308.

35. Там же.

36. Там же. С. 308–309.

дакции «Устава», известным под названием «Отвещание любозазорным и сказание вкратце о Святых отцех». Несколько раз в этом слове Иосиф, описывая того или иного преподобного отца основателя, отмечает: «бяху бо милостиви, егда подобаше», или: «бяше же щедр и милостив, егда подобает, и жесток и напрасен, егда потреба», или: «бяше жесток егда потреба, и милостив егда подобаше» и т. п. А вот когда подобает быть милостивым, Иосиф не указывает. Лишь однажды, повествуя о блаженном Савве[37] «иже бяше настоятельствуя в Савине монастыри в Тверских пределех...», который «и малая согрешения и безчинства презирати, вопреки же глаголющих и безчинствующих овогда жезлом бияше, овогда и в затвор посылаше; бяше жесток егда потреба, и милостив егда подобаше»[38], Иосиф приводит конкретный пример милостивого отношения к провинившемуся. «Сему некогда наказующу брата безчинствующа и браду свою в окно изложивша, брат же, подвигся от некоего беса, и обема рукама браду его ухвати и мало остави, всю же исторг; братия же похитиша его и приведоша ко блаженному *Саве,* вопрашающе его: «Како велит сего мстити?» Он же рече им: «Аз убо и жезлом бию, и в запор отсылаю монастырскаго ради безчинства и братняя ради обиды, *своея же ради обиды не подобает ми мстити*, но вся терпети». Видев же брата кающася о своих согрешениих, прости его вскоре; брат же приим прощение, пребысть в монастыри оном в покаянии и умилении даже до дне смерти своея»[39].

Кроме «Устава» преподобного Иосифа имеются несколько его посланий. В них Иосиф не жалеет языковых средств для обоснования необходимости милосердия адресата «к сущим» под ним. В одних посланиях Иосиф преподавал власть имущим адресатам наставления заботиться об «обьщем народе», напоминал об ответственности, которую они несут перед Богом за жизнь своих подданных (например, предлагал установить твердые цены и тем предотвратить растущее оскудение; «многие

37. Преподобный Савва Вишерский (конец XIV века), основатель Саввина монастыря на реке Тьма.

38. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 102–104.

39. Там же. С. 104.

ныне люди мрут гладом, — писал он, — а кроме тебя, государя, некому той беде пособити»[40]). В других — напоминает слова «Писания» о том, что подобает всякому человеку «десятину Богу подавати от именья и от чад и от рабов» и «пещись еже о спасении» душ раб своих. В третьем случае, преподобный Иосиф прямо обличает в послании жадность (т. е. немилосердие) адресата по отношению к братии обители (который, в свою очередь, обвинил Иосифа, что взимаемая монастырем плата за упокой — «грабеж»): «Писала если к нам: „Коли у меня было, и яз милостиню давала“. Ино, госпоже, коли у тебя не будет, и Бог на тебе не истяжет, а только у тебе будет, а не даеш по своих детех участиа и наследья их... а даром священник ни одное обедни, ни панафиды не служит»[41].

Позиция преподобного Иосифа в вопросе монастырской земли и монастырских крестьян обнаруживает определенную пристрастность Волоцкого игумена в их защите[42]. Только одно послание «Некоему вельможе о его рабах», исходя из текста, является, бесспорно, более беспристрастным, чем остальные. В нем речь идет о «рабах и сиротах» некоего вельможи, не имеющих никакого отношения к монастырю, а поводом к написанию послания был дошедший до Иосифа «слух» о крайне тяжелом положении этих «рабов и сирот»[43].

В своем знаменитом «Просветителе» преподобный Иосиф видит милость христианскую в предании смерти еретиков («если кто-нибудь убьет по воле Божией — убийство это лучше всякого человеколюбия. Если же кто-нибудь и окажет ми-

40. Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 235–236.

41. Там же. С. 179–180.

42. О. Миллер, правда, отмечал «человечность» Иосифа в его послании вельможе о голодающих рабах и видел в этом доказательство противоречивости его характера (О направлении Иосифа Волоколамского, стр. 530 — 533). А. Кадлубовский, возражая О. Миллеру, находил, что Иосиф и здесь обнаруживал «внешнее отношение к закону любви и милосердия» (Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902, стр. 252–255).

43. Впрочем, и в этом некоторые исследователи сомневаются. См.: *Лурье Я. С.* Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 63.

лость, из человеколюбия, но вопреки воле Божией, — милость эта недостойнее всякого убийства»[44]), напоминает читателю о необходимости «утешати» церкви и монастыри «в нищете их» принесением в дар всего того, что читатель имеет «в дому своем потребно», советует отдавать десятую часть «имениа» Богу[45] и заверяет, что перечисленные им добродетели лучше «венца царева — той бо в ад сведет, а сия в жизнь вечную введет»[46], речь идет о призыве к милосердию и состраданию богатых и властью обремененных к монастырю.

В единственном 7-м слове «Просветителя», в заключительной его части, преподобный Иосиф дает читателю «своеобразный кодекс идеального христианина», как метко определил этот текст профессор В. М. Кириллин, но это скорее лишь исключение, подтверждающее правило[47], к разбору которого требуется специальный подход.

Таким образом, сострадание в сочинениях преподобного Иосифа представлено крайне ограниченно. Монастырь для Иосифа — это прежде всего школа дисциплины и субординации, а послания внешним — определенный вид фандрайзинга[48]. Впрочем, такой подход преподобного вполне объясним. Милосердие — добродетель сердца, как и молитва, поэтому Иосиф, несомненно, обладая личным состраданием к ближним, не говорит об этом в своих сочинениях, обходящих молчанием вообще какое-либо внутреннее делание.

Попытку соединить два вида монашеского жития (Нила и Иосифа) находим в монастырском уставе *преподобного Корнилия Комельского* (ум. 1538). Его «Устав, или Правила о жи-

44. См.: Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. С. 317–334 (слово 13).

45. Тексты // Послания... С. 358–359 («Сказание» о поклонении различным предметам, будущее 7-е «слово» «Просветителя»).

46. Там же. С. 360.

47. *Кириллин В. М.* Истинные воины Царя Небесного. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. С. 309.

48. Процесс привлечения денежных средств и иных ресурсов организацией (преимущественно некоммерческой) с целью реализации как определённого социального проекта, так и серии проектов, объединенных одной общей идеей или же «вектором движения». Средства могут поступать от частных лиц, коммерческих организаций, фондов, правительственных организаций.

тельстве» за основу монашеского аскетизма берет и строгое общежитие, и совершенное нестяжание. Что касается интересующего нас вопроса, то Корнилий упоминает о милосердии к болящей братии (подобно Нилу), а также косвенно говорит о питании монастырских крестьян и «странных»[49]. Особо Корнилий останавливается на принципе, что иноку «не надлежит творить милостыню»: «Никто никому ничего не делают, ниже в милостыю дают: но сделав то, всем относити все в казну монастырскую. Милостыня бо в монастырех и нищепитательство обща суть»[50]. И несколько глав Корнилий посвящает запрету от кого-либо принимать братии милостыню (гл. 7, 8, 12)[51], и также упоминает о милостыне ради нестяжания.

Если отойти назад, к началу XV столетия, то там мы обнаружим послание *святителя Киприана Московского* игумену Афанасию Высоцкому, ученику преподобного Сергия. В его наставлении братии монастыря ясно показано, что если монастырь взял ответственность за земли и села на них, то надо «стояти за обидимых... не выдати в обиду своих людий... и о них печаловатися»[52]. Так же и в «Завещании» *преподобного Никона Радонежского*, буквально в несколько строк, незабыто «о человеколюбии слово»: «ни единаго приходяща тщама отпустити рукама, да не како утаится вам Христа презрети, единаго от просящих видом показавшася»[53]. Также и в «Уставе» *преподобного Павла Обнорского*: «со всем тщанием братии служа... всем служа... любовию друг друга превосходите... друг друга честию больша себе творяща»[54].

Если шагнуть вперед (во вторую треть XVI в. и XVII в.): в уставном правиле *митрополита Даниила*, младшего современника Иосифа, ставшего Волоколамским игуменом после смер-

49. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 175: «токмо болящим вельми давати квас по благословению», «ни давати гостем, или монастырским детем, или странным».
50. Там же. С. 177.
51. Там же. С. 178–180, 183–184.
52. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001. С. 230–231.
53. Там же. С. 241.
54. Там же. С. 243.

ти преподобного, молчание о милосердии. Также и в уставах *Пешношского* монастыря, *Флорищевой* пустыни и др.

Что это? Оскудение любви?

Возвращаясь к вопросу о чуждости монашествующим всего человеческого, из полученных наблюдений можно сделать и такой вывод, который, кстати, делали не только многие светские, но и церковные исследователи как до революции, так и в советское время (например, архиепископ Леонид Можайский в 1962 году в журнале «Stimmeder Orthodoxie» увидел в Ниле воплощение любви, а в Иосифе — полную противоположность Нилу; и не он один, и даже сегодня).

Однако можно посмотреть на эти закономерности и с другой стороны. Облик христианской духовной жизни многогранен. Сегодня, как, впрочем, и на всем протяжении истории человечества, существуют разные категории лиц, неодинаково понимающих религиозное призвание человека. Каждая категория имеет и положительные, и отрицательные черты, имеет и свои правила, в том числе письменные. И, конечно же, всякий раз возникает соблазн предать дух форме, любовь — уставу. Но стоит задуматься: возможно ли это сделать и что из этого получится?

Исполнение устава — это так называемое послушание, за нарушение которого (т. е. проявление своеволия) даже изгоняли из монастыря (у Нила Сорского, например). Если включить любовь к ближнему (сострадание, милосердие) в общий ритм монашеской жизни, тот, который был, например, в Волоколамском монастыре, то отношение к ближнему будет определяться соблюдением устава (т. е. взятым на себя послушанием), а не непосредственной любовью к нему, как определяются послушанием монашеские работы в поварне, огороде и т. п. Любое послушание должно исполняться одинаково добросовестно и внимательно, одинаково смиренно и бесстрастно. Это упражнения для отсечения личной воли и, в конечном итоге, для спасения души. И акты христианской любви воспринимаются в таком случае именно как упражнения, как особый вид послушания: предписано любить — должны любить, т. е. как и всякое другое внешнее делание. Таким образом, человек как предмет любви оказывается не целью, а средством для собственной ду-

ши горе-подвижника (утонченнейший эгоизм). И тогда фраза апостола Павла: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих», т. е. чтобы видеть братьев моих спасенными (Рим.9:3) — для такого «подвижника», наверняка, будет звучать парадоксально.

Вот что может быть тогда, когда дух будет заключен в форму, а любовь прописана в уставе. Ведь те, кто обвиняет иноческие уставы в отсутствии прописанной в них любви, хочет видеть в них регламент не только для всего комплекса внешних дел, но и для всех движений души. Видимо, таких крайностей желали избежать преподобные игумены, пишущие в основном для тех, кто только пришел в монастырь, т. е. новоначальных иноков.

Почему тогда писали другие? Каждый из преподобных писал для своего времени и для своего круга. Такое понижение, или, говоря схоластически — девальвация любви, возможно, свидетельствует об общем падении нравов в обществе, даже скорее доказывает тезис о наступлении времени большей обрядности на Руси. Святость всегда чувствует перспективу развития общества, заранее предупреждая его возможно неправильное развитие или предохраняя от возможных падений.

Работа святителя Феофана Затворника над переводом «Невидимой брани» по его письмам к святогорским отцам

Иером. Феоктист (Игумнов), заместитель председателя Издательского совета Русской Православной Церкви

Русский текст «Невидимой брани» прп. Никодима Святогорца — плод творческого труда многих людей, которые поэтапно работали над этой книгой. Особая роль в популярности «Невидимой брани» принадлежит свт. Феофану Затворнику Вышенскому. Именно с его перевода были сделаны все последующие, причем его перевод не подвергался каким-либо изменениям. Деятельность свт. Феофана Затворника по работе над переводом святоотеческих творений, в том числе и над переводом «Невидимой брани», происходила в тесном контакте с монахами Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. В статье приводится новооткрытая переписка свт. Феофана со святогорскими отцами, связанная с работой над русским текстом «Невидимой брани» и делается попытка проследить этапы работы свт. Феофана над этим переводом.

Ключевые слова: Свт. Феофан Затворник, «Невидимая брань», перевод, Издательский совет Русской Православной Церкви, теория скопоса.

Известно, что хорошо знакомая русскому читателю «Невидимая брань» прп. Никодима Святогорца — авторское переложение свт. Феофаном Затворником произведения прп. Никодима Святогорца, который, в свою очередь, авторски переложил труд католического монаха-театинца Лоренцо Скуполи «Брань духовная».

К сожалению, не сохранилось черновиков и беловиков перевода «Невидимой брани». Поэтому судить о том, каким образом

свт. Феофан Затворник работал над этим переводом, о творческой истории произведения, можно лишь косвенно — по его письмам к разным лицам. До недавнего времени в научном обороте была лишь опубликованная переписка[1] (восьмитомник, который был издан вскоре после кончины святителя и впоследствии неоднократно переиздававшийся). Так как большая часть архива свт. Феофана находится в Афонском Русском Пантелеимоновом монастыре, то до недавнего времени она не была известна. Последние шесть лет Издательский совет Русской Православной Церкви работает над изданием Полного собрания творений свт. Феофана Затворника Вышенского. В рамках этого же проекта ведётся работа по изданию Летописи жизни и творений святителя. Первый том Летописи был опубликован летом текущего года, в настоящее время готовится к печати второй том. Работая над Полным собранием творений, сотрудники Издательского совета провели тщательный архивный поиск, в результате которого нам удалось получить, среди прочего, копию афонского архива святителя. Настоящий доклад затронет переписку свт. Феофана Затворника с афонскими отцами[2]. Речь идёт о письмах, касающихся работы над переводом «Невидимой брани». Сама по себе эта переписка довольно обширная, она содержит в себе 1088 листов и охватывает период с 1875 по 1893 гг. Некоторые из писем в этом документе повторяются дважды: они содержатся в оригинале и в рукописной копии. К сожалению, письма святителя вошли в этот документ без сортировки по дате. Поэтому прорабатывать по ним какую-либо тему довольно непросто, особенно если учесть, что эта переписка ещё не расшифрована.

Над самым своим, пожалуй, известным и популярным переводным произведением — над «Невидимой бранью» — свт. Феофан, Затворник Вышенский начал работать в январе 1885 г. Сам он в письме к Н. В. Елагину писал, что «с Афона старцы

1. Собрание писем святителя Феофана. В 8-ми томах. Издание Афонского Русскаго Пантелеимонова монастыря. Москва. Типо-Литография И. Ефимова, 1898–1901.
2. АРПМА оп. 24, д. 41, док. 4327.

прислали „Невидимую брань“ Никодима Агиорита, — предлагая перевесть. Пробежал. Идет. Можно перевесть...»[3]

Месяцем ранее святитель писал на Афон:

«26 декабря 1884 г.[4]

<...>

Пишите о переводах... Добре! О „Невидимой брани“ кое-что просмотрел. Можно перевесть. Теперь у меня на руках одно дело, которое возьмет еще месяц-другой, а, может быть, с хвостиком. А что потом — не умею сказать. У меня уже было намечено одно дело, а тут подоспела Ваша „Невидимая брань“. Кто из них тогда возьмет верх, тогда увидим.

Теперь же вот что потрудитесь справить. Книжка под этим заглавием, т.е. „Невидимая брань“, была у нас в ходу. Я ее видал и читал... Но как этому почти уже 40 лет, то и не могу сказать, сходно ли содержание книг под сходными заглавиями? А хорошо бы это знать и иметь ту прежнюю нашу под руками. Это помогло бы во многом переводу, если бы оказалось, что они — одно и то же.

Та наша русская — не русская, а переводная, с какого языка не помню. Может, премудрый некий, коего исправил и привел в порядок Никодим окажется тем же, который составлял ту книгу, с которой сделал русский прежний перевод. Что сделал — спросите!

Поручите своим, кои в Петербурге, чтобы они пошукали на толкучках оной „Невидимой брани“ и прислали, когда найдут, на Вышу. Если есть в Москве толкучка, то и московским поручили бы. Как я начну перевод не нынче не завтра, то книжка та может подоспеть к началу перевода. Всяк перевод будет сделан».

В марте 1885 г. святитель пишет Н. В. Елагину: «„Невидимая брань“... идет переводом, хоть очень степенно. Вижу что это именно та книга, которую я знал ещё в Киевской академии и потом в Санкт-Петербургской. Это переводная с латинского,

3. Письмо к Н. В. Елагину от 10 января 1885 г. *Творения, вып. VII, с. 182–183.* Здесь и далее цитаты писем по изданию Афонского Русскаго Пантелеимонова монастыря 1898–1901 гг.

4. АРПМА... С. 573–575.

во дни Голицына. Она очень хороша. Многие ее положения вошли в мои первые сороковых годов описания, и даже в академические студенческие статьи как, например, борьба с грехом[5]. Я ее не перевожу, но свободно перелагаю — своею речью, прибавляя и убавляя и изменяя против подлинника. На новогреческом она принадлежит Никодиму Агиориту. Он же откуда взял? С подлинника латинского? Едва ли. Полагаю, что с русского перевода, но как — не умею решить[6]. Кончив перевод, пошлю к старцам — и предложу им под всякую статью сей книги подобрать изречения старцев подвижников, — из Лимонара, из Патериков и герондиков. Если б это они устроили, было бы диво как хорошо»[7].

Через месяц, в конце апреля, свт. Феофан предлагает изменить концепцию работы над переводом, он отказывается от своего первоначального замысла: от того, чтобы по окончании всего перевода отправить его на Афон для дополнения святоотеческими и подвижническими цитатами и печатать отдельной книгой уже после внесенных дополнений. Так, в это время он пишет к святогорцам:

«29 апреля 1885 г[8].

Перевод „Невидимой брани идёт“... главок с 30 — пройдено. Пришло мне на мысль предложить Вам — не согласитесь ли Вы, чтоб перевод свой я отдавал для печатания „Душеполезном чтении“. По мере перевода будет идти печать, кончится перевод, кончится и печать...

И издание готово.

Для этого надобно редактору сообщить, чтобы он готовил столько оттисков сколько пожелаете... три, пять, десять тысяч. Столько и экземпляров получите, в конце печатания. Заплатить вам придётся только за бумагу и оттискивание. Так изданы все мои толкования.

5. К сожалению, найти академические статьи свт. Феофана не представляется возможным.

6. Здесь свт. Феофана ошибается. Прп. Никодим имел перед собой греческий перевод «Брани духовной» Лоренцо Скуполи, этот перевод был выполнен греческим книжником XVIII в. Эммануилом Романитисом.

7. Письмо к Н. В. Елагину от 11 марта 1885 г. *Творения, вып. VII, с. 183–185.*

8. АРПМА... С. 579–582.

Выгода от этого будет, во-первых, та, что издание будет стоить очень дёшево, вместо тысяч — сотни. Во-вторых, ошибок не будет. В-третьих, главная выгода — это печатание не даст мне разлениться. Каюсь, очень ленив. Ну придёт к концу печатаемый перевод, хочешь не хочешь, сядешь за перевод.

Невыгода маленькая, та, что печатанное в журнале меньше разойдется... Но это невелико. Кто захочет иметь особою книжкою эту брань, купит... К тому же подписчиков „Душеполезного чтения“ — не тьма.

Ещё маленькая невыгода — долго протянется печатание. Ну и перевод то ни духом сделается. А если я залягу?! Так он и дольше протянется.

Ещё есть одна выгода — переписка не нужна. Я отсылаю обычно черновые тетради. С них и печатают. А переписка — настоящая мука.

Так что же? Согласны? Потрудитесь известить. Потом вам уже нечего хлопотать. Я все улажу редактором... Когда кончится всё, вам представят счетец — а вы получите книги... т. е. старцы часовенные.

Если решите сказать „да“ — обозначьте вместить — и число экземпляров. В виду дешевости, можно бы побольше назначить.

„Невидимую брань“ прислали. Я угадал. Это та самая. Только старец Никодим кое-где поправил и пополнил примечаниями. Прислано два тома, второй еретический... квиетистский[9]».

Из процитированных писем видно, что перевод давался святителю непросто. И для того, чтобы его закончить, он вынужден был прибегнуть к некоторой хитрости: поставить самого себя в условия, при которых он не сможет его оставить и вынужден будет довести начатое до конца. Кроме того, из дальнейшего развития событий видно, что афониты согласились работать по предложенной свт. Феофаном схеме. Таким образом, можно с высокой степенью вероятности предположить, что все святоотеческие и библейские цитаты, которыми дополнен рус-

9. Очевидно, речь идет о второй части «Невидимой брани», которую свт. Феофан переписал заново.

ский перевод и которых нет в греческом, принадлежат самому святителю, а не святогорским отцам.

Из письма В. А. Колобовой видно, что в ноябре 1885 г. работа над переводом ещё продолжалась: «Афонцы возложили на меня послушание переложить на русский язык „Невидимую брань“. Перелагаю понемногу. Книга аскетического свойства. Печатается в „Душеполезном Чтении“»[10]. В этом своём письме свт. Феофан упоминает последовательную публикацию своего перевода «Невидимой брани» в «Душеполезном чтении», которая началась в сентябре 1885 г.[11] (тогда были напечатаны предисловие и первые шесть глав первой части книги). Затем были сделаны ещё три публикации: в октябре[12] (главы с 7-ой по 13-ю), ноябре[13] (главы с 14-й по 20-ю) и в декабре[14] (главы с 21-й по 24-ю). Публикация последовательных частей перевода была продолжена в 1886 г. в номерах «Душеполезного чтения», выходивших с января по июнь включительно. В том же 1886 г. увидело свет и первое книжное издание «Невидимой брани» в переводе свт. Феофана Затворника, которое было напечатано в Москве Афонским русским Пантелеимоновым монастырём. Таким образом, работа над переводом, редактурой и изданием этого труда заняла около года. В письме к Н. В. Елагину от 30 декабря 1885 г. святитель пишет: «Перевод „Невидимой брани“ — кончил. Будет книжка благопотребная. Сия книга была уже у нас в переводе с иностранного. Старец Никодим во многом поисправил ее, а Вышинский бедотворец, и еще тем паче. Многие главы пришлось заново составить»[15]. Еще: «Читаете „Невидимую брань“ в „Душеполезном чтении“? На днях кончил. К половине года кончится печатанием. Она слишком перетушована, и подлинника не узнал бы сам старец Никодим. Хотелось все пояснее сказать»[16].

10. Письмо к В. А. Колобовой от 4 ноября 1885 г. *Творения, вып. III, с. 83.*
11. Душеполезное чтение, 1885, часть 3, с. 101 — 123.
12. Душеполезное чтение, 1885, часть 3, с. 226 — 248.
13. Душеполезное чтение, 1885, часть 3, с. 312 — 336.
14. Душеполезное чтение, 1885, часть 3, с. 437 — 456.
15. Письмо к Н. В. Елагину от 30 декабря 1885 г. *Творения, вып. VII.*
16. Письмо от 22 декабря 1885 г. неизвестному адресату. *Творения, вып. III.*

Можно сделать вывод, что новооткрытые письма подтверждают мысль о том, что переводческую деятельность свт. Феофана имеет смысл рассматривать с точки зрения современной нам теории перевода — теории скопоса[17], которая видит переводчика центральной фигурой межъязыковой коммуникации. Переводчик при этом подходе не просто посредник, а языковой консультант, специалист, хорошо знающий язык, культуру, имеющий глубокие познания в области темы переводимого сочинения, способный оценить социокультурные факторы и создать такой текст, который бы адекватно перелагал информацию на языке перевода об информации, выраженной на исходном языке. Теорией допускается ситуация, что текст оригинала вообще не существует и переводчик самостоятельно создает свой текст, руководствуясь знанием цели[18]. Теория скопоса исходит из того, что перевод — это прежде всего вид практической деятельности, а успех всякой деятельности определяется тем, в какой степени она достигает поставленной цели.

С одной стороны, понимание того, что переводческая концепция является функцией цели перевода, лежит, казалось бы, на поверхности, с другой — различие в целях приводит к различиям в подходе к переводу и делает невозможным создание единой теории перевода, с помощью которой можно было бы оценивать переводной текст. Несмотря на то, что теория скопоса получила своё развитие в конце XX века, свт. Феофан Затворник действовал в её рамках. Он вышел за пределы доминирующего в его время понимания перевода как «двухфазового акта коммуникации, при котором переводчик воспринимает оригинальный текст и переоформляет его в текст на языке рецептора»[19], т. е. перекодирует с одного языка на другой. Такой подход неполноценен тем, что в нём недооценивается вопрос культуры и абсолютно игнорируется функция перевода, которая, теоретически, может отличаться от функции текста-

17. ὁ σκοπός — *цель*.

18. Скопос–теория [Электронный ресурс]. Электрон. текстовые дан. URL: http://bilingv.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=29&Itemid=38.

19. *Черняховская Л. А.* Перевод и смысловая структура [Электронный ресурс]. Электрон. текстовые дан. URL: http://samlib.ru/w/wagapow_a_s/chernyakhovskaya.shtml.

оригинала. Свт. Феофан решения при переводе принимал в каждом случае свои, в зависимости от намеченной им — просветительской или назидательной — функции текста перевода и основываясь на качествах и ожиданиях получателя.

В итоге, переводы святоотеческих творений, сделанные свт. Феофаном Затворником, в том числе и перевод «Невидимой брани», выполняют главное условие: они достигают поставленной им самим цели. Он сумел создать такие тексты, которые удовлетворили духовные запросы самой широкой массы верующих, более того, они стали самостоятельными произведениями, адекватно выражающими святоотеческий опыт. Эта адекватность достигалась свт. Феофаном благодаря его переводческой концепции, основой которой была опора на социокультурный фактор, глубокое личное проникновение в живую и неизменную восточную монашескую традицию и постоянное взаимодействие с другими её носителями.

Религиозная проблематика русской классической литературы

«Тех есть Царствие Божие...» (о теоцентризме в антропологии И. А. Гончарова)[1]

Мельник Владимир Иванович, доктор филологических наук, проф. Института славянской культуры МГУДТ.

Антропология Гончарова теоцентрична. В «Обрыве» впервые в русской литературе подробно изображается действие Святого Духа в душе человека. В «Обыкновенной истории» и отчасти в «Обломове» изображаются герои с господствующим просветительским требованием самовоспитания, но в «Обрыве» доминирует авторское доверие к героям, наделенным Благодатью. Задача такого героя — целомудренное сохранение «даров», полученных от Бога-Творца и посильное сотворчество.

Ключевые слова: Гончаров, романы, антропология, просветительство, христианство, Святой Дух, Благодать, типология героев.

Проблема человека, его происхождения, его места в мире, смысл его существования — все это является одним из главнейших вопросов религии, философии и культуры. Этот вопрос волновал всех великих художников и мыслителей, в том числе и И. А. Гончарова. Будучи писателем с религиозным мировоззрением, он выстраивал в своих произведениях особый художественный мир, в котором — чем далее, тем больше — господствовало христианское понимание личности человека. Вершиной этого процесса являются роман «Обрыв» и поздние новеллы писателя: «Уха», «Май месяц в Петербурге», «Превратность судьбы» (1891).

1. Работа выполнена при поддержке РФФИ проект № 14-04-00286 «Этика и поэтика И. А. Гончарова»

Просветительское мировоззрение предполагает доминирующую роль воспитания, в том числе и самовоспитания, в становлении личности. В «Обыкновенной истории» (1847) и «Обломове» (1859) Гончаров показал героев, пытавшихся буквально по теории известного просветителя Ф. Р. Вейса овладеть наукой «переделки» человеческой природы, наукой «управлять собой». Ко времени написания «Обрыва» (1869) писатель усматривает огромную роль в судьбе человека, в особенностях его характера — не только, а может быть, и не столько процесса воспитания, сколько — благодати, хотя и не называет этого слова, а говорит о «природно данном».

Если в «Обыкновенной истории» обнаруживается множество схождений с традицией европейского «романа воспитания»[2] (хотя общий замысел романа строится вокруг христианской идеи: евангельская метафора о «широких вратах», ведущих в ад), то у позднего Гончарова связь с просветительским романом воспитания значительно ослабляется, так как писатель, очевидно, исходит из христианского представления о присутствии в каждом человеке в той или иной мере Святого Духа, Который восполняет в душе испорченность человеческой природы грехом. Если в «Обыкновенной истории» и «Обломове» автор значительное место уделяет изображению процесса воспитания героев, то в «Обрыве» этот сегмент произведения сравнительно малозначим и не несет определяющей идейной нагрузки.

Гончаров всегда был верующим и воцерковленным человеком[3]. Но ко времени написания «Обрыва» его мировоззрение претерпевает окончательный перелом. В отличие от первых двух романных опытов, замысел «Обрыва» демонстративно обозначен в свете христианского идеала: «У меня мечты, желания и молитвы Райского кончаются, как торжественным аккордом в музыке, апофеозом женщин, потом родины России, наконец, божества и любви... Я... боюсь, что маленькое перо

2. См.: Краснощекова Е. А. Гончаров. Мир творчества. СПб., 1997.
3. См.: Мельник В. И. Гончаров и православие. М.: ДАРЪ, 2008.

мое не выдержит, не поднимется на высоту моих идеалов и художественно-религиозных настроений...»[4].

Нарастающие «религиозные настроения» диктовали изменение антропологических представлений писателя. У позднего Гончарова главной задачей человека является не волевая «переделка» личности в соответствии с просветительским пониманием цели жизни, но духовное возрастание в свете евангельского идеала. Гончаров вовсе не отвергает идеи самовоспитания, приложения волевых усилий, однако в «Обрыве» акцентирует именно христианский подход к проблеме нравственного совершенствования личности. Если просветители выстраивают диаду: человек — общество, то у Гончарова она встроена в триаду: человек — общество — Бог. В плане христианской антропологии его внимание привлекает богословский вопрос о механизме действия Святого Духа в человеке. Таким образом, в романе «Обрыв» представлен уникальный для русской классической литературы художественный опыт, на что до сих пор не было обращено внимания.

Гончаров показывает постепенное изменение, нравственное развитие Райского, который вернулся на время в русскую провинцию и многое переосмыслил в себе и окружающем мире. Эволюция Райского, который из гуманного, душевного человека, не застрахованного от неожиданных и глубоких падений под влиянием страстей, превращается в более просветленную личность, получившую богатый нравственный опыт, происходит не только под влиянием окружающих людей: бабушки Татьяны Марковны, Веры, Марфеньки, но прежде всего под воздействием Святого Духа, Которого автор называет «чистым духом». Писатель, несомненно, отталкивался от слов Священного Писания: «Дух, идеже хощет, дышет, и глас его слышиши, но не веси, откуду приходит и камо идет...» (Ин.3:8). По Гончарову, Святой Дух действует в душе не только в согласовании с волевыми усилиями самого человека, но и вне этих усилий, как бы помимо воли человека, само-вольно.

4. *Гончаров И. А.* Собр. соч. В 8 т. М.: Гос. изд. худ. лит., 1952–1955. Т. 8. С. 338.

Неизвестно, был ли романист знаком с учениями о Святом Духе Святых Отцов Церкви (свтт. Василия Великого, Григория Нисского и др.), но писатель уделяет этой теме большое внимание, при этом выдерживая библейскую лексику. Отчасти он и развивает тему, пытаясь как художник «додумать» подробности того, как именно Святой Дух взаимодействует с душой человека. Райский «с тайным, захватывающим дыхание ужасом счастья видел..., что работа чистого гения не рушится от пожара страстей, а только останавливается, и когда минует пожар, она идет вперед, медленно и туго, но все идет — и что в душе человека, независимо от художественного, таится другое творчество, присутствует другая живая жажда, кроме животной, другая сила, кроме силы мышц[5]. Пробегая мысленно всю нить своей жизни, он припоминал, какие нечеловеческие боли терзали его, когда он падал, как медленно вставал опять, как тихо чистый дух будил его, звал вновь на нескончаемый труд, помогая встать, ободряя, утешая, возвращая ему веру в красоту правды и добра и силу — подняться, идти дальше, выше... Он благоговейно ужасался, чувствуя, как приходят в равновесие его силы и как лучшие движения мысли и воли уходят туда, в это здание, как ему легче и свободнее, когда он слышит эту тайную работу и когда сам сделает усилие, движение, подаст камень[6], огня[7] и воды[8]» (Ч. 4, гл. V).

5. Свят. Феофан Затворник писал о животном и Божьем Духе в созданном человеке: «Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Глиняная тетерька или живое тело? Оно было живое тело — было животное в образе человека, с душою животною. Потом Бог вдунул в него дух Свой — и из животного стал человек» (Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. I и II. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Паломник, 1994. С. 98. Письмо 106). Противопоставление животного и человека в личности — сквозная тема «Обрыва».

6. Поскольку Гончаров говорит о некоем «здании» (очевидно — обновленной души), то и употребляет слово «камень».

7. В 144 слове своего трактата о Святом Духе свт. Амвросий Медиоланский пишет: «Исаия показывает, что Святой Дух не только свет, но и огонь, говоря: «Свет Израиля будет огнем» (Ис.10:17). Так, пророки называют Его огнем пылающим».

8. В воде человек крещается и возрождается благодатью Святого Духа. Таким образом, камень, огонь и вода — это метафора, указывающая на

В этом замечательном отрывке у Гончарова нет ничего случайного. Внутренняя работа по переделке человека из плотского в духовного, из ветхого в нового невозможна без Святого Духа. Но также превращение из ветхого человека в нового невозможно и без усилий самого человека, и именно это слово употребляет романист. Усилие же это обозначено как соработничество Святому Духу: Он творит человека, а человек выступает как помощник — не творит, но подает «материалы»: камень, огонь, воду. Гончаров постоянно подчеркивает, что человек — тоже творец, художник (отсюда первое черновое название романа — «Художник»), соработник Бога-Творца.

В тексте сказано: «с ужасом счастья» и — «благоговейно ужасался». Тем самым подчеркнуто необычное эмоциональное состояние Райского, осмысливающего присутствие в своей жизни Святого Духа, Его участие в своей судьбе. Суть эмоции — ощущение освобождения от греха, груза ошибок, очищение, просветление и, очевидно, надежда на спасение. Это то, что Святые Отцы и богословы называют «радованием сердца» при сошествии на человека Святого Духа. Это то, о чем говорил св. пророк Давид: «Дал еси веселие в сердцы моем» (Пс.4:8).

В сущности, Гончаров, опираясь, очевидно, и на личный духовный опыт, пытается выстраивать свое богословие действия Святого Духа, Который, по его мнению, постоянно очищает и просветляет человека, приостанавливая Свою «тайную работу» лишь на время, когда разгорается в человеке «пожар страстей». Гончаров выражает огромную надежду на милосердие Божие, на то, что Дух Утешитель никогда не оставляет человека до конца, если только тот сам не отвергает Его.

Здесь мы подходим к принципиально важному вопросу: что же является основой благодатного состояния Райского? Ответ дан тут же: «Он свои художнические требования переносил в жизнь, мешая их с общечеловеческими, и писал последнюю с натуры, и тут же, невольно и бессознательно, приводил в исполнение древнее мудрое правило, „познавал самого себя“, с ужасом вглядывался и вслушивался в дикие порывы животной,

материал для строительства здания души и духа. Так мыслит Райский, так же мыслит и Гончаров.

слепой натуры, сам писал ей казнь и чертил новые законы, разрушал в себе „ветхого человека“ и создавал нового» (Ч. 4, гл. V). То есть Райский — «познавал самого себя», или, иначе говоря, приносил внутреннее покаяние — «писал казнь» «диким порывам животной, слепой натуры». В таких выражениях Гончаров описывает тонкий процесс художественного творчества, которое он рассматривает как акт самопознания и внутренней исповеди-покаяния. О Райском сказано, что «эта внутренняя работа над собой... началась у него самого не с Веры, а давно, прежде когда-то, в минуты такого же раздвоения натуры на реальное и фантастическое», то есть с юности.

Дан в «Обрыве» и представленный в первых двух романах вариант преобразователя буржуазного, предпринимательского типа — это Тушин, который на голову выше своих предшественников в плане нравственности, широты натуры, благородства и пр. Откуда же такая перемена? Как и в случае с Райским, Тушин силен не своими силами, но действием благодати. Его сила — от Бога, чего не было ни у Петра Адуева, ни у Штольца.

Гончаров описывает это явление как поразительный феномен. Штольц утверждал, что человек создан «менять свою природу». Совсем иное дело — Тушин: «А Тушин держится на своей высоте и не сходит с нее. *Данный ему талант* — быть человеком — он не закапывает, а пускает в оборот, не теряя, а только выигрывая от того, что *создан природою, а не сам сделал себя* таким, каким он есть» (Ч. 5, гл. XVIII). Такая природа предполагает не фатализм, а, напротив, постоянное усилие воли для того, чтобы остаться на нравственной высоте: «Заслуги мучительного труда над обработкой данного ему, почти готового материала — у него не было и нет, это правда. Он не был сам творцом своего пути, своей судьбы; ему, как планете, очерчена орбита, по которой она должна вращаться; природа снабдила ее потребным количеством тепла и света, дала нужные свойства для этого течения — и она идет неуклонно по начертанному пути. Так. Но ведь не планета же он в самом деле — и мог бы уклониться далеко в сторону. Стройно действующий механизм природных сил мог бы расстроиться — и от внешних притоков разных противных ветров, толчков, остановок, и от дурной, избалованной воли» (Ч. 5, гл. XVIII).

В рассуждениях писателя начинают мелькать незнакомые нам по первым романам мысли о действительных границах в возможностях самопеределки человека: «Сознательное достижение этой высоты — путем мук, жертв, страшного труда всей жизни над собой — безусловно, без помощи посторонних, выгодных обстоятельств, дается так немногим, что — можно сказать — почти никому не дается, а между тем как многие, утомясь, отчаявшись или наскучив битвами жизни, останавливаются на полдороге, сворачивают в сторону и, наконец, совсем теряют из виду задачу нравственного развития и перестают верить в нее» (Ч. 5, гл. XVIII). В сущности, Гончаров впервые ставит вопрос о действии благодати в человеческой душе, хотя и не называет в романе этого слова.

Надо сказать, что в «Обрыве» вообще заметно гораздо большее доверие автора к «природному» в человеке, чем ранее. Здесь как никогда много героев, отличающихся природной гармонией, а не гармонией, приобретенной в ходе самопеределки. Кроме Тушина следует назвать, например, и Татьяну Марковну, о которой Райский размышляет: «Я бьюсь... чтобы быть гуманным и добрым: бабушка не подумала об этом никогда, а гуманна и добра... у бабушки принцип весь... в ее натуре!» (Ч. 2, гл. X). В провинции, изображаемой Гончаровым, вообще «не было ни в ком претензии казаться чем-нибудь другим, лучше, выше, умнее, нравственнее; а между тем на самом деле оно было выше, нравственнее, нежели казалось, и едва ли не умнее. Там, в куче людей с развитыми понятиями, бьются из того, чтобы быть проще, и не умеют, — здесь, не думая о том, все просты, никто не лез из кожи подделаться под простоту» (Ч. 2, гл. X).

Представитель «голубиной простоты», Марфенька поставлена в романе на высокий нравственный пьедестал. Как и Тушин (только в женском варианте), она обладает природной гармонией. Автор считает, что, несмотря на недостаток личностности, «переделывать» что-либо в Марфеньке не нужно: этим можно лишь нарушить установившееся в ее натуре равновесие. Чуткий Райский правильно понял, что попытки переделки, предпринятые даже из благих побуждений, разрушат эту хрупкую гармонию. Он поступает единственно правильно, когда

отступается от Марфеньки, задав ей вопрос: «А другою тебе не хочется быть?», — и получив в ответ: «Зачем?... я здешняя, я вся вот из этого песочку, из этой травки! не хочу никуда...» (Ч. 2, гл. XIII).

Заметим, что создавая образ Марфеньки как героини со счастливой натурой, художник уже имел опыт подобного рода. Это образ Агафьи Матвеевны Пшеницыной из романа «Обломов». То, что проявляется в характерах этих героинь, у других могло бы выглядеть как уродство (отсутствие серьезных духовных запросов). Но у них счастливая душевная организация, — писатель специально, как и в случае с Тушиным, подчеркивает этот момент: «...Лицо ее (Пшеницыной. — В. М.) постоянно высказывало одно и то же счастье, полное, удовлетворенное и без желаний, следовательно, редкое и при всякой другой натуре невозможное» (Ч. 4, гл. IX). Таким образом, уже в «Обломове» у Гончарова впервые появляется вполне наделенный благодатью герой. Если в «Обломове» счастливая природная гармония мелькнула лишь в образе Агафьи Матвеевны как редкое исключение, то в «Обрыве» (на фоне полемики с позитивизмом) такие натуры уже нередки и в своей совокупности наводят на мысль об определенной авторской концепции. Тушин, Марфенька, как и Агафья Пшеницына, стоят в творчестве Гончарова особняком, их можно отнести к разряду «органичных» (или «благодатных») персонажей. Одним из признаков этих героев является их «счастливая» натура и счастье, дарованное по принципу: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать». Это герои без видимого личностного поиска, но имеющие и проявляющие в борьбе за идеальные начала жизни значительный и часто неожиданный в таких «простецах» душевно-духовный потенциал и жертвенность (в пафосном варианте это повторится в образе пономаря Еремы в «Ухе»).

На протяжении действия, происходящего в Малиновке, Райский значительно меняет свои представления о «природно данном» в человеке. Первая мысль, которая появляется у него по приезде к бабушке: «Нет, это все надо переделать» (Ч. 2, гл. II). Но в конце концов он вынужден признать более значительную силу, чем упорное самовоспитание, которое лишь редких людей приводит к вершинам нравственного развития, — силу

счастливой натуры: «Бабушка! Татьяна Марковна! Вы стоите на вершинах развития, умственного, нравственного и социального! Вы совсем готовый, выработанный человек! И как это вам далось даром, когда мы хлопочем, хлопочем!... вы велики!... я отказываюсь перевоспитывать вас...» (Ч. 3, гл. X).

Насколько позволяли Гончарову рамки его романа, он раскрыл понятие «благодати» косвенным образом. «Природа», о которой в данном случае говорит Гончаров, это совсем не та «природа», которую имеет в виду, например, Волохов. Она не постигается методами естественных наук. Это природа духовная, предполагающая возможность не столько «переделки», сколько развития и сохранения заложенных благодатных свойств. Это природа, основной закон которой — «любовь».

Таким образом, в романе «Обрыв» проявились не просто нарастающие «художественно-религиозные настроения» Гончарова. Фактически он дает завершенный вариант своей теоцентрической антропологии, в которой центральную роль играет благодать и Святой Дух. Углубленность писателя в религиозные вопросы настолько масштабна, что Гончаров впервые в истории новой русской литературы пытается осмыслить механизм «работы» Св. Духа в душе человека. В романе «Обрыв» сошлись, как в завершенном куполе, все основные линии творчества Гончарова, что стало возможным благодаря пересмотру основ авторской антропологии. Гончаров акцентировал в природе человека присутствие Бога. Процесс самовоспитания личности он рассматривает теперь не как волевую самопеределку в просветительском духе, но как покаяние и борьбу со страстями — в евангельском духе (человек «пишет казнь» «диким порывам животной, слепой натуры»). В этом смысле каждый человек есть «художник», «разрушающий в себе ветхого человека и создающий нового» (Обрыв. Ч. 4, гл. 5).

Недоверие писателя к просветительским идеям волевой самопеределки личности и, наоборот, симпатия к наделенным благодатью «простецам» имеет своим источником религиозные настроения писателя, которые позже с особенной ясностью выразились в письме к А. Ф. Кони от 30 июня 1886 года:

«Я с умилением смотрю на тех сокрушенных духом и раздавленных жизнью старичков и старушек, которые, гнездясь по

стенке в церквах, или в своих каморках перед лампадой, тихо и безропотно несут свое иго — и видят жизнь и над жизнью высоко только крест и Евангелие, одному этому верят и на одно надеются!

Отчего мы не такие. „Это глупые, блаженные“, — говорят мудрецы мыслители. Нет — это люди, это те, которым открыто то, что скрыто от умных и разумных. Тех есть Царствие Божие, и они сынами Божиими нарекутся!»[9].

9. *Кони А. Ф.* Воспоминания о писателях. М., 1989. С. 76.

Антропология литературы в статьях Н. Бердяева о Достоевском, Л. Толстом, А. Белом

Свящ. Илья Ничипоров, доктор филологических наук,
проф. Московского государственного университета

Исследование обращено к работам Н. Бердяева о русской литературе — статьям разных лет о Достоевском, Л. Толстом, А. Белом, книге «Миросозерцание Достоевского» (1921). В центре внимания мыслителя оказывается соотнесение художественно-философских представлений о личности в произведениях писателей XIX — начала XX вв. с идеями христианской антропологии. Через антиномии ветхозаветных и евангельских взглядов на человека, христианских и антихристианских интенций в творчестве художника и окружающей его культурно-общественной среде Бердяев приближается к пониманию особенностей индивидуальных художественных миров рассматриваемых авторов, их духовной и творческой эволюции. Концептуальные основы размышлений Бердяева об изображении человека в литературе сформулированы в его книге «Смысл творчества» (1916), где автором обоснована антропологическая доминанта собственных религиозных, эстетических и культурфилософских построений.

Ключевые слова: Художественная антропология, русская литература и философия, христианство, психология творчества.

Взаимообогащение литературно-художественного и философского дискурсов явилось существенной чертой культурного ренессанса начала XX в. В сочинениях Николая Александровича Бердяева (1874–1948) многие религиозно-философские и антропологические идеи раскрываются в сопряжении с разнообразными литературоведческими штудиями, среди которых важное место занимают опыты монографического и сопоставительного анализа художественных миров Достоевского и

Толстого, а также А. Белого, воплотившего в своей романистике пульсацию предреволюционной современности.

Антропологическую доминанту собственных религиозных и культурфилософских построений Бердяев подробно охарактеризовал в книге «Смысл творчества» (1916), имеющей знаменательный подзаголовок «Опыт оправдания человека». По его убеждению, «философия... есть откровение человека, но человека, причастного к Логосу, к абсолютному Человеку, к все-человеку, а не замкнутого индивидуального существа», при этом «истинная антропология может быть обоснована лишь на откровении о Христе», ибо «только откровение о Христе дает ключ к раскрытию тайны человеческого самосознания... Христологическое откровение — антропологическое откровение. Задача религиозного сознания человечества и есть раскрытие христологического сознания человека»[1]. Религиозное осмысление проблемы человека видится Бердяеву как магистральное в русской литературе, которая была устремлена к «выходу за пределы культуры» и «полна воли к религиозному преображению жизни» — и у Достоевского, явившего «крайнее напряжение и обострение человеческого самочувствия, антропологического сознания», и в исканиях Толстого, чья жизнь «была мучительным переходом от творчества совершенных художественных произведений к творчеству совершенной жизни», и в теургических интенциях символизма, продиктованных «неудовлетворенностью культурой, нежеланием остаться в культуре», движением к творческому акту, который «переливается из культуры в бытие».

Постановочный характер для формирования бердяевской антропологии литературного творчества имеет статья «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» (1918), многие идеи которой получили развитие в книге «Миросозерцание Достоевского» (1921).

«Антропологические опыты и эксперименты» Достоевского образуют, по Бердяеву, первооснову его творчества и значи-

1. Текст работы Н. А. Бердяева «Смысл творчества» приводится по изд.: *Бердяев Н.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Третье издание. Paris.: YMCA-PRESS, 1991.

тельно превышают узко понимаемую эстетическую ценность созданных им произведений. В центростремительном мире Достоевского «ничего и нет, кроме человека, все раскрывается лишь в нем, все подчинено лишь ему»[2]. Как художник-христианин, парадоксально сочетающий в своей творческой психологии экстатическую дионисичность с обостренным аналитизмом, Достоевский «всегда ведет процесс с Богом о судьбе человеческой личности»; постижение человека, его «бытийственной бездны», «экстатически-огненной атмосферы человеческих отношений» нацеливает писателя на богопознание, поскольку «Бог у него раскрывается в глубине человека и через человека».

Прочерчивая эволюцию художественной антропологии Достоевского, Бердяев проницательно связывает ее развитие с движением от раннего сентиментального гуманизма к новому откровению о человеке, пропитанному «апокалиптической мыслью»: от «Подростка», «Идиота», с «исключительной погруженностью в разгадывание человеческих судеб», исследованием «антиномической, двоящейся природы человеческой любви», к «Бесам», где в образе Ставрогина прослежена «судьба человека, истощившего свои силы в безмерности своих стремлений». В кирилловской концепции человекобога Бердяев высветляет исходный, христианский по существу идеал «освобождения человека от всякого страха и достижения состояния божественного», устремление «героического духа» к «горней свободе», однако «Кириллов есть одно из начал человеческой природы, само по себе недостаточное, один из полюсов духа. Исключительное торжество этого начала ведет к гибели». Вершину антропологических открытий Достоевского Бердяев усматривает в «Легенде о Великом Инквизиторе», пронизанной «совершенно исключительным чувством Христа» и «от противного» выражающей идею Христовой свободы как главного дара человеческой личности. В итоговом романе Достоевский «вплотную сдвигает свою тайну о человеке с тайной о Христе», *художественная антропология вырастает здесь до*

2. Тексты работ Н. А. Бердяева о Достоевском, Толстом, Белом, за исключением «Миросозерцания Достоевского», приводятся по изд.: *Бердяев Н.* Типы религиозной мысли в России. Paris.: YMCA-PRESS, 1989.

христологии, противоположной принудительному, антихристову устроению земного благополучия.

Разочаровавшийся в свое время в марксистском социологизме, Бердяев отталкивается от прежних пристрастий и поначалу проявляет склонность к категоричному отрицанию социальной почвы антропологических идей Достоевского. По его оценке, погружение в человеческое «я» ради обретения «самой глубины бытия, уходящей в недра Божественной жизни», сопровождалось ослаблением или полным угасанием интереса художника к «объективному строю жизни, природному и общественному» — и в «Идиоте», где автора «не интересовал эпический быт, статика жизненных форм, достижения и ценности жизнеустроения, семейного, общественного, культурного», а занимали исключительно «гениальные эксперименты над человеческой природой»; и в «Бесах», где Кириллов якобы творит «свой антропологический эксперимент в чистом горном воздухе». В немногим более ранней статье «Ставрогин» (1914) Бердяев отметил в «Бесах» постепенное вытеснение «реалистической фабулы» развертыванием «мировой символической трагедии», сфокусированной в личной трагедии Ставрогина, в его «истощении от безмерности», «хаотическом бесновании», «барстве» как «метафизическом свойстве» и «невозможности выйти из себя в творческом акте любви». История Ставрогина возводится в статье «Откровение о человеке...» к пониманию особой религиозной антропологии в России — с «переливом» русской души «за все грани и пределы», с излюбленными ею отщепенством, скитальчеством, странничеством, что отмечалось Бердяевым и при характеристике психологической реальности романов Белого. Для выявления специфики художественной антропологии Достоевского Бердяев прибегает к контрастным сопоставлениям с иными творческими практиками. Если у Достоевского личность затмевает собой социально-природное бытие и даже становится «отражением» Божественного мира, то у Толстого человек «подзаконен», он «тонет... в органической стихии», самого Толстого «не мучит вопрос о человеке, его мучит лишь вопрос о Боге», а у символиста-мистика Белого, с его интуицией о распылении и атомизации личности, человек и вовсе «проваливается... в космическую безмерность».

«Исключительный антропологизм и антропоцентризм» Достоевского явился главным предметом и книги Бердяева «Миросозерцание Достоевского» (1921)[3]. Здесь разворачиваются высказанные прежде идеи о центростремительной структуре романов Достоевского, развитии его художественной антропологии на мучительных перекрестьях человекобожества и Богочеловечества, когда от «подполья» до Ивана Карамазова начинается и продолжается «страдальческое странствование человека на путях своевольной свободы», через переживание богооставленности как «религиозного опыта, в котором после погружения в тьму загорается новый свет».

Особый раздел посвящен в книге *проблеме свободы* в сознании Достоевского и его персонажей. По-своему корректируя расхожие еще со времен Н. Михайловского суждения о «жестоком таланте» писателя, Бердяев связывает эту «жестокость» именно с его отношением к свободе, которая выступает в качестве «и антроподицеи, и теодицеи, в ней нужно искать и оправдания человека, и оправдания Бога... Достоевский исследует человека, отпущенного на свободу... Он был «жесток», потому что не хотел снять с человека бремени свободы». У героев Достоевского в той или иной мере осознанный путь к свободному приятию Христа как Истины чреват многими потрясениями, он пролегает «через тьму, через бездну, через раздвоение, через трагедию», оборачивается подчас гибельным упоением собственным своеволием у Свидригайлова, Мити Карамазова, Ставрогина, в образах которых «показано онтологическое перерождение человеческой личности от безудержного сладострастия, перешедшего в безудержный разврат».

Нисхождение личности от «человекобожеского» сладострастия к окончательной гибели проецируется в книге Бердяева на социоисторический контекст. Антропологический «ключ» позволяет раскрыть глубинные механизмы русской революции. Романы «Бесы», «Братья Карамазовы» прочитываются как «антропологическое исследование о пределах человеческой

3. Текст работы Н. А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского» приводится по: http://modernlib.ru/books/berdyaev_nikolay_aleksandrovich/mirosozercanie_dostoevskogo/read_1/.

природы, о путях человеческой жизни. То, что обнаруживает Достоевский в судьбах индивидуального человека, раскрывает он также и в судьбах народа, в судьбах общества», а потому пересечения отдельных персонажей могут быть интерпретированы в качестве отражения действия социальных сил («во взаимоотношениях Смердякова и Ивана как бы символизируется отношение между «народом» и «интеллигенцией» в революции»). Распознание гибельных последствий индивидуального своеволия приводит Достоевского к диагностированию социальных язв, прозрению «апокалипсиса и нигилизма русского духа», к исследованию того, «как безбрежная социальная мечтательность русских революционеров, русских мальчиков ведет к истреблению бытия... Достоевский противопоставляет революции личное начало, качественность и безусловную ценность личности. Он изобличает антихристову ложь безликого и бесчеловечного коллективизма, лжесоборность религии социализма».

Примечателен в книге и контрастно-сопоставительный фон, на котором рельефно прорисованы антропологические интуиции Достоевского. Если Достоевский «воспринимает жизнь из человеческого духа», «его мысль занята антропологией, а не теологией», его вглядывание в образ человека пронизано «иступленной любовью к лику Христа», поскольку именно «через Бого-Человека может быть восстановлен человеческий образ», то Толстой, как полагает Бердяев, «воспринимает жизнь из души природы, ... прежде всего видит устойчивый, природный строй человеческой жизни, ее растительно-животные процессы». Логика подобного сопоставления неизбежно приводит Бердяева к схематизации, к тому, чтобы Толстого периода «Казаков», ранних «народных» рассказов 50–60-х гг. фактически отождествить с Толстым последующих периодов творчества, когда антропологический «поворот» будет настолько ощутимым, что на определенном этапе приведет даже к попытке ревизии христианского вероучения. Несколько абсолютизируя «целостное» восприятие человека в художественном мире Достоевского, Бердяев столь же радикально противопоставляет ему Гоголя и Белого на том основании, что «Гоголь воспринимает образ человека разложившимся, у него нет людей, вместо

людей — странные хари и морды. В этом близко Гоголю искусство Андрея Белого. Достоевский же целостно воспринимал образ человека, открывал его в самом последнем и падшем». В историко-литературном плане подобные обобщения выглядят дискуссионно, однако их эвристическая ценность заключается в уяснении *магистральных художественно-философских путей антропологического исследования, проложенных как в классической, так и в модернистской культуре*.

Отчасти в продолжение идей Д. Мережковского («Л. Толстой и Достоевский», 1900–1902) Бердяев *соотносит художественную антропологию Достоевского, его обостренное чувствование личности Христа с религиозным сознанием Л. Толстого* («Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого», 1911; «Духовное христианство и сектантство в России», 1916; «Л. Толстой», 1928).

Выявляя противоречие «гениальных религиозных переживаний и недаровитых, часто банальных религиозных мыслей» Толстого, Бердяев сквозь призму позднего религиозно-этического учения писателя обозревает предшествующий творческий путь, прослеживает, как «его бунтующая критика переходит в отрицание всей истории, всей культуры». Художественно-философское сознание Толстого видится исполненным неразрешимыми антиномиями: «апология животной жизни» — и позднейшее отрицание плоти, проповедь аскетизма; «страшный враг христианства и предтеча христианского возрождения»... Религиозную стихию, мощно проявившуюся в художественном мире Толстого, Бердяев возводит к дохристианскому, ветхозаветному мирочувствию, со свойственным ему преобладанием стихии рода, а не личности. В центр христианства выдвигается Толстым «не Христос, а лишь учение Христа, заповеди Христа», желание, вопреки опыту Церкви, исполнить волю Отца не через Сына, так как «Сын мешает ему выполнить собственными силами закон Отца». Крайний рационализм толстовского «человекобожества», его «религии самоспасения», где отвергается противное разуму чудо, а природа зла в просвещенческом духе объясняется «незнанием» добра, где акцентируется прежде всего человеческий опыт исполнения религиозных правил и моральных заповедей («В чем моя вера?»), — парадоксальным

образом сочетается, по мысли Бердяева, с чертами руссоизма, пантеизма, размывающими восприятие Бога как личности и приводящими художника к «могучему богочувствованию, но слабому богосознанию», к религиозной «немоте», мистике, которая — в «Казаках», «Войне и мире» — «никогда не встречается с Логосом».

Заметно упрощая религиозную реальность художественных произведений Толстого, не вполне учитывая его творческую эволюцию, разнонаправленность духовных устремлений его героев и категорично утверждая, что для Толстого «закрыто христианское сознание о личности и свободе», что сам он «жил призрачной жизнью внешней культуры», но при этом «захотел верить, как верует простой народ», — Бердяев вместе с тем справедливо признает огромную роль Толстого в религиозном возрождении на рубеже столетий, очистительную силу его «нравственного и религиозного сомнения... в оправданности культуры», «его страстное искание Божественной простоты жизни»: «Он с гениальной силой обратил людей вновь к религии и религиозному смыслу жизни... Рационалист этот, проповедник рассудочно-утилитарного благополучия... заставил христианский мир задуматься над своей нехристианской, полной лжи и лицемерия жизнью... На гениальной личности и жизни Л. Толстого лежит печать какой-то особой миссии... Толстовский анархический бунт обозначает... перевал в жизни Церкви. Бунт этот предваряет грядущее христианское возрождение».

Антропологический аспект оказывается ключевым и при обращении Бердяева к текущей литературе, одним из ярких явлений которой стали романы А. Белого: в статьях «Русский соблазн (По поводу «Серебряного голубя» А. Белого)» (1910), «Астральный роман (Размышление по поводу романа А. Белого «Петербург»)» (1916).

В дебютном романе Белого проникновение «в объективную стихию России» происходит через изображение сознания «культурного русского интеллигента», охваченного настроениями мистического народничества. Многоликое русское сектантство предреволюционной поры привлекало внимание Бердяева («Духовное христианство и сектантство в России», 1916) и воспринималось им как явление не просто антицерковное, но

и воинствующе антиличностное, ибо «в сектантстве нет Лика Христова и нет личности, есть лишь Дух — Дух внутри человека». В этом смысле выведенные в «Серебряном голубе» представители хлыстовской секты являются не вполне сознательными носителями «стихии до Христа, до Логоса, до личности», поскольку, по убеждению Бердяева, «личность оформляется и приходит к незыблемому самосознанию лишь в Церкви Христовой», в хлыстовской же стихии личность «затеряна». В трактовке автора статьи блуждания интеллигента Дарьяльского и его трагическая судьба, иррациональные устремления Кудеярова и Матрены становятся художественным преломлением коренных противоречий самого Белого как «чистейшего западника и культурника», символиста, не просто пораженного «разладом между стихией и сознанием», «оторванностью от бытия и боязнью бытия», разрывающегося «между культом Матрены и культом методологии», но и односторонне, вследствие обоготворения «лишь собственного творческого акта», воспринявшего религиозную жизнь России: «Только в Церкви дано мужественное начало Логоса, а церковную сторону нашей национальной жизни Белый просмотрел». В качестве положительного антипода по отношению и к интеллигентскому «расслабленному» мистицизму, и к непросветленному сектантскому отщепенству Бердяев выдвигает личность и духовный опыт сравнительно недавно прославленного тогда Серафима Саровского: «Мистическая трезвенность и есть мужественность духа, неустанное противление всякому медиумизму, всякой расслабляющей податливости женственной стихии. Величайший образец мистической мужественности дан нам в образе св. Серафима Саровского. В хлыстовстве... нет никакой мужественности. Нет этой мужественности и в современной культурной мистике. Мужественность св. Серафима должна быть внесена в стихию народную».

Бердяев стал одним из первых глубоких аналитиков и романа «Петербург» — знакового явления в модернистской прозе начала века. Опережая ход литературоведческой мысли, он назвал Белого «кубистом в литературе», показал обозначившиеся в его творчестве перспективы сближения эстетических систем символизма и авангарда, предложил ценные наблюдения о

стилистике символистской прозы[4], при этом в центр своих размышлений выдвинул *антропологический аспект* созданной Белым художественной реальности. Если Достоевский «более психологичен и антропологичен», то Белый «более космичен»: будучи «художником переходной космической эпохи», он в конфликте отца и сына Аблеуховых не только прозрел столкновение гибнущей империи с назревающей стихией революции, но и передал «ощущение космического распластования и распыления, декристаллизации всех вещей мира». В противостоянии и глубинном родстве бюрократии и революции, которые «смешиваются в... неоформленном целом», в романе запечатлены расщепление личности и, как следствие, тотальный распад бытия: «А. Белый изображал конец Петербурга, его окончательное распыление. Медный Всадник раздавил в Петербурге человека». Обращаясь к сфере психологии творчества и вглядываясь в отношения между автором и его художественным миром, Бердяев приходит к выводу о том, что в романе Белого, чье «искусство есть его собственное бытие», «нет катарсиса, есть всегда что-то слишком мучительное, потому что сам он, как художник, не возвышается над той стихией, которую изображает, не преодолевает ее, он сам погружен в космический вихрь и распыление, сам в кошмаре».

Литературоведческая составляющая многогранного философского наследия Н. Бердяева еще ждет подробного исследования. Развернутые размышления о Достоевском, Толстом, Белом открывали для него *путь религиозно-философского осмысления судеб русской культуры XIX–XX вв. в контексте идей христианской антропологии*. Видя во Христе как воплотившемся Боге источник понимания тайны человеческой личности, Бердяев именно через соотношение христианских и антихристианских интенций в сознании художника, в окружающей его общественной действительности приближается к тому «откровению о человеке», оправданию его бытия, которое, по его убеждению, составляет смысл и сердцевину творчества.

4. Ничипоров И. Б. Литература в призме философии: Н. Бердяев о романах А. Белого // Слово : образовательный портал [Электронный ресурс]. URL: http://portal-slovo.ru/philology/41770.php.

Духовная почва этического идеала М. Ю. Лермонтова

Киселева Ирина Александровна, доктор филологических наук, доцент, зав. кафедрой русской классической литературы Московского государственного областного университета

В своем творчестве Лермонтов стремится к целостному осмыслению мира, и эта цельность проявляется не только на уровне философском, художественном, но и на уровне осмысления всей жизни в ее ценностных доминантах, которые для России связаны феноменом панэтизма, продиктованного религиозным опытом Православия. В свете божественного происхождения человека мораль для Лермонтова имеет высокий мироустрояющий смысл, его этическая система является выражением национальных идеалов и опирается на духовную традицию Православия.

Ключевые слова: Божий суд, исповедь, М. Ю. Лермонтов, панэтизм, справедливость.

Этические координаты поэзии Лермонтова укоренены во взрастившей его духовно-культурной традиции православия, декларирующей теснейшее соотношение между земной и высшей правдой, между личным представлением о справедливости, являющейся доминантой этики как таковой, и справедливостью масштаба вселенского. «Как я любил, за что страдал, / Тому судья лишь Бог да совесть»[1], — эти слова еще юного поэта определяют его мировоззренческую перспективу, устремленную к осознанию и воплощению религиозного нравственного идеала. В традиции православной культуры, которая признает

1. *Лермонтов М. Ю.* «Я не хочу, чтоб свет узнал...» // Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: В 5 т. М.; Л.: Academia, 1935–1937. Т. 2. Стихотворения, 1836–1841. 1936. С. 29.

сочетание в человеке доброго и злого, «священного с порочным» (Лермонтов), достижение нравственного идеала возможно лишь через приобщение к церковной жизни, через участие в Таинствах, одним из которых является Таинство Исповеди, чудо прощения человека и очищения его от порочных движений души. Покаяние свойственно и светскому, и религиозному сознанию. Но если в светском понимании оно проявляется в сознании стыда, то в религиозном эти чувства сопровождаются осознанием факта освобождения от греха через участие в Таинстве Исповеди. И вот этим стремлением к очищению от греховных движений души пронизаны многие произведения Лермонтова, именно оно определило исповедальность как ведущее чувство его поэтического творчества. Причастность же Лермонтова к жизни Православной Церкви сомнению быть подвергнута не может, об этом нам говорят и архивные документы. Поэт в Таинствах Православной Церкви участвовал, восточных Отцов Церкви читал и почитал, с иконами святителя Николая Чудотворца и Михаила Архангела не расставался, молился перед образом Божией Матери, принимал участие в паломничествах к православным святыням. Достоверно известен и факт участия поэта в Таинстве Исповеди в год его гибели, в исповедальной книге Пантелеймоновской церкви в Петербурге под № 368 значится имя Лермонтова[2]. Это было на Страстной седмице Великого поста.

Одной из ведущих координат этического сознания Лермонтова выступает понятие справедливости, полнота реализации которой связана с идеей Божьего Суда, мысли о котором выразительно звучат в стихотворении «Ночь I» (1830): «...и жди / Пока придет Спаситель — и молись... / Молись — страдай... и выстрадай прощенье...»)[3]. Т. А. Иванова в статье «Что говорят рукописи и книги (К вопросу об основном тексте «Демона»)» ведущей идеей поэмы считает идею «божественной справед-

2. См.: Бройтман Л. И. Новые сведения о последнем приезде Лермонтова в Петербург в 1841 году // Русская литература. 1987. № 3. С. 140–145.

3. *Лермонтов М. Ю.* Ночь. I // Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: В 5 т. М.; Л.: Academia, 1935–1937. Т. 1. Стихотворения, 1828–1835. 1936. С. 73.

ливости»[4]. Категория справедливости является краеугольным камнем всей этической системы Лермонтова, в картине мира которого важнейшее место занимают эсхатологические чаяния и, соответственно, образ Христа как Судии. В стихотворении под условным названием «Отрывок» («На жизнь надеяться страшась...», 1830), изображающем различные воздаяния за праведную и греховную жизнь, поэт, начиная с формы первого лица единственного числа («я»), затем переходит к форме «мы». Через этот переход произведение приобретает обличительный пафос, роднящий его со знаменитой лермонтовской «Думой» (1839), которая представляет горько-покаянную исповедь представителя своего времени. «Богаты мы, едва из колыбели, / Ошибками отцов и поздним их умом»[5], — пишет поэт, и в этих словах нет, конечно, попытки самооправдания и переложения грехов на «отцов», но осознание и понимание общечеловеческой греховности, о чем читаем и во включенном в ежедневное молитвенное правило христианина пятидесятом псалме, где образно представлено переживание глубокого покаянного чувства. В этом боговдохновенном произведении псалмопевца царя Давида говорится о родовой неизбежности греха: «Вот я в беззакониях зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс.50). Человек выходит из дурной бесконечности греха только через покаяние и ответное помилование Божие. Для Лермонтова таким выходом является погружение в определенные ситуации, которые, как правило, связаны с готовностью к подвигу и жертвенности ради спасения своих близких и Отечества, с выходом из изображенного в «Думе» бездействия повседневности. Жизнь, соответствующая представлению поэта о должном, оказывается осуществима, например, в ситуации Бородинской битвы, вдохновившей поэта на создание его шедевра — стихотворения «Бородино». «Дума» Лермонтова есть и исповедь,

4. *Иванова Т. А.* Что говорят рукописи и книги (К вопросу об основном тексте «Демона») // М. Ю. Лермонтов. Вопросы жизни и творчества / Под ред. А. Н. Соколова и Д. А. Гиреева. Орджоникидзе, 1963. С. 83.

5. *Лермонтов М. Ю.* Дума // *Лермонтов М. Ю.* Полное собрание сочинений: В 5 т. М.; Л.: Academia, 1935–1937. Т. 2. Стихотворения, 1836–1841. 1936. С. 39.

и проповедь — проповедь через обличение постыдного равнодушия к основным этическим координатам — добру и злу, как проповедью Царства Божия является и лермонтовский «Отрывок» («На жизнь надеяться страшась...», 1830), в котором показана цель человеческого существования — радость безгрешной жизни и устои подобного блаженного состояния:

Не будут проклинать они;
Меж них ни злата, ни честей
Не будет. — Станут течь их дни,
Невинные, как дни детей;
Меж них ни дружбу, ни любовь
Приличья цепи не сожмут,
И братьев праведную кровь
Они со смехом не прольют!..[6]

Само появление имени Лермонтова на устах его поколения было связано с темой Суда Божьего. Знаменитые строки «но есть и Божий Суд», «есть грозный Судия» из стихотворения «Смерть поэта» (1837) не только явили России Лермонтова, но и навлекли на поэта гнев тех, кто «таится» «под сению закона»[7]. Не принимая ложь и лицемерие как поведенческий устав, именно перед лицом Божиим поэт обнажает грехи поколения. Проводником идеи праведности и является для Лермонтова поэт в своем высшем назначении. В стихотворении «Пророк» (1841) мы видим эту мысль прямо выраженной. Лермонтовский пророк не боится суда толпы — осуждения, противопоставляя его, в согласии с христианской традицией, Суду высшему.

Обличение порока стало доминантой лермонтовского творчества. Обнажает поэт и свои грехи, и грехи своего поколения, полагая себя ответственным и за них. Но духовное учительство поэта не исчерпывается изображением греха и покаяния.

6. *Лермонтов М. Ю.* (Отрывок) («На жизнь надеяться страшась...») // Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: В 5 т. М.; Л.: Academia, 1935–1937. Т. 1. Стихотворения, 1828–1835. 1936. С. 106.

7. *Лермонтов М. Ю.* Смерть поэта // Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений: В 5 т. М.; Л.: Academia, 1935–1937. Т. 2. Стихотворения, 1836–1841. 1936. С. 15–17.

Своеобразным наставлением звучат строки из стихотворения Лермонтова «Ребенка милого рожденье...» (1839), в котором поэт проповедует идеи твердости духа, противостояния страстям и неосуждения ближних, что является залогом чистоты души: «Звучащий в стихотворении Лермонтова «Ребёнка милого рожденья...» (1839) ангельский мотив является сквозным для его художественной картины мира:

Ребенка милого рожденье
Приветствует мой запоздалый стих.
Да будет с ним благословенье
Всех ангелов небесных и земных!
Да будет он отца достоин,
Как мать его, прекрасен и любим;
Да будет дух его спокоен
И в правде тверд, как Божий херувим!
<...>
И выйдет он из светской тины
Душою бел и сердцем невредим![8]

В уподоблении человека ангельскому образу видится поэту духовно-нравственный идеал.

В творчестве Лермонтова сильны молитвенные настроения, обозначающие душевное предстояние поэта перед Источником Истины и Добра. Это говорит о высоком этическом потенциале лермонтовского творчества. Лермонтов в своём творчестве не морализирует, но утверждает этику добродетели. Поэт воспринимает добро как основное содержание этики именно в его причастности высшему благу; добро есть субстанциональная реальность человеческого бытия, освященного светом религии. Образом нравственного завещания Лермонтова становятся и строки его исторических произведений, и самого известного из них, оформленного в виде диалога поколений стихотворения «Бородино», пронизанного любовью к Отечеству и покорностью воле Божьей. По-видимому, именно это

8. *Лермонтов М. Ю.* «Ребенка милого рожденье...» // *Лермонтов М. Ю.* Полное собрание сочинений: В 5 т. М.; Л.: Academia, 1935–1937. Т. 2. Стихотворения, 1836–1841. 1936. С. 43.

стихотворение Лермонтова помогло В. О. Ключевскому сформулировать свою мысль о сущности русского национального самосознания, связав его со следованием одному из прошений молитвы Господней: «Да будет воля Твоя» («Отче наш»). Историк писал: «Никакой христианский народ своим бытом, всею своею историей не прочувствовал этого стиха так глубоко, как русский, и ни один русский поэт доселе не был так способен глубоко проникнуться этим народным чувством и дать ему художественное выражение, как Лермонтов»[9].

Нравственное начало у Лермонтова неотделимо от чувства истории, ибо человек помнящий, а, соответственно, и служащий своему Отечеству, является человеком добродетельным, осознающим свою ответственность за судьбу мира. Этика Лермонтова имеет высокий мироустрояющий смысл и определяет развитие истории. Условием нравственного бытия, согласно поэту, становится живая историческая память и тоска по идеалу богочеловечества. Свою этическую парадигму Лермонтов выражает не только опосредованно, но и прямо — в констатации идеала и обличении порока. Этический идеал Лермонтова неотделим от Иисуса Христа, Которого поэт определяет и как меру, и как источник нравственного чувства в человеке, а комплекс нравственных представлений поэта может быть определен как *религиозный панэтизм*[10].

9. *Ключевский В. О.* Очерки и речи. Второй сборник статей В. Ключевского. М., Типография П. П. Рябушинского. Литературно-Издательский отдел Комиссариата Народного Просвещения. 1913. С. 139.

10. См.: *Киселева И. А.* Творчество М. Ю. Лермонтова как религиозно-философская система : монография. М., МГОУ, 2011. 314 с.

Гоголевский дискурс как способ самоописания в «Воспоминаниях» А. О. Смирновой-Россет

Бурмистрова Светлана Владимировна, кандидат филологических наук, доцент Томского государственного педагогического университета, преподаватель Московской духовной академии

В статье анализируется проблема текстовой репрезентации автора в мемуарах А. О. Смирновой. Асимметричность гендерной системы XIX века повлияла на способы построения образа автогероини в женской эгодокументальной литературе. Одним из ведущих принципов создания авторского «Я» в женской мемуаристике является опосредованное описание себя «через значимых других». Модель самоописания в мемуарах Смирновой ориентирована на создание многоаспектного образа автогероини, сочетающего демократические концепции и традиционный взгляд на женщину и ее предназначение. В качестве «значимого другого» для мемуаристки выступает личность Н. В. Гоголя, осмысленная в двух ипостасях: не только как писателя, но также как друга и наставника. С помощью гоголевского дискурса Смирнова раскрывает духовно-нравственную составляющую образа автогероини.

Ключевые слова: Автодокументальная литература, дискурс, авторефлексия, модель самоописания, жанр, гендер, критическая рецепция, аллюзия, интертекстуальность, метатекст.

Сложившаяся в гуманитарной науке XX века методология изучения мемуарно-автобиографических жанров предполагала обращение к ним преимущественно как к источнику исторического материала. Так, общим моментом в работах 1950–60-х гг.

(М. Н. Черноморского[1], С. О. Машинского[2], Л. А. Деревниной[3] и др.) является обсуждение вопроса о релевантности изложенных в мемуарах фактов, достоверности источника информации и т. п. Изменение вектора методологической парадигмы обозначилось в 1970-е гг., когда был опубликован ряд исследований[4], направленных на изучение специфической литературности мемуарных жанров, а также проблемы автора и его текстовых репрезентаций в автодокументальном тексте.

«Воспоминания» А. О. Смирновой на протяжении XX века представляли интерес для ученых лишь как источник информации о русской культуре пушкинского и гоголевского периодов. Собственно художественный и духовно-психологический потенциал мемуаров Смирновой становится предметом научного обсуждения только на рубеже XX–XXI вв.

«Воспоминания» А. О. Смирновой, как любой мемуарный текст, прежде всего, несут информацию о «субъективной реальности», т. е. о запечатленной в них эпохе и личности автора, с чьей позиции эта эпоха воспринимается и оценивается. Смирнова в силу социального статуса (до замужества она была фрейлиной при императорском дворе) и незаурядности своей личности оказалась в центре культурной жизни середины XIX столетия. В круг ее ближайших знакомых входили Жуковский, Пушкин, Вяземский, Гоголь, семья Аксаковых, представители знатных аристократических династий. Она имела возможность общаться с членами императорской фамилии, министрами, дипломатами, учеными. Большинство современников отзывалось

1. *Черноморский М. Н.* Мемуары как исторический источник. М., 1959.
2. *Машинский С. О.* О мемуарно-автобиографическом жанре // Вопросы литературы, 1960. № 6. С. 129–145.
3. *Деревнина Л. А.* О термине «мемуары» и классификации мемуарных источников // Вопросы архивоведения, 1963. № 4. С. 23–38.
4. *Гинзбург Л. Я.* О психологической прозе. Л., 1971; *Иванова Е. М.* Проблема автора в мемуарно-автобиографической советской прозе 50–60-х годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 1972; *Лазарчук Р. М.* Дружеское письмо второй половины XVIII века как явление литературы: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1972; *Смольникова И. Л.* Советская мемуарно-автобиографическая проза семидесятых годов (Художественное своеобразие. Традиции. Тенденции развития): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1980 и др.

о ней как о «редкой женщине», остроумной, широко образованной и стремящейся к самосовершенствованию. Именно такой Смирнова представлена в автодокументальной литературе (письмах и воспоминаниях), в стихотворных и прозаических текстах. В 1830-е гг. «черноокая Россетти» становится предметом стихотворной дуэли между Пушкиным, Вяземским, Жуковским и др.

Возможно, что именно интенсивное функционирование образа Смирновой в сфере эстетической реальности стало одним из факторов, мотивировавших ее включиться в литературно-публицистический диалог и представить собственную интерпретацию своего Я, построить сюжет своей жизни, а также оставить личное высказывание об эпохе и окружавших ее людях. При этом автору, обладавшему наряду с прочими талантами еще и умением проникать в суть происходящего, а также неплохими литературными способностями, удалось в своих «Воспоминаниях» не просто реконструировать прошлое, но воссоздать дух эпохи, отразить ее разнообразные нюансы и характерные тенденции, а также смоделировать образ собственного Я. Не останавливаясь подробно на вопросе об истории написания мемуаров Смирновой, следует заметить, что «Воспоминания» состоят из нескольких разделов, создававшихся в разное время, определить которое можно лишь приблизительно, за исключением Дневника, датированного автором 1845 годом. Так, записи Смирновой, относящиеся к 1835–37 гг., послужили основой для «Баденского романа»; раздел, озаглавленный как «Воспоминания о детстве и юности», сложился из материалов, сделанных в период с 1846 по 1871 гг.; «Статьи о Гоголе», «Воспоминания о Жуковском и Пушкине» создавались преимущественно на протяжении 1870-х гг.

«Воспоминания» неоднородны по своим жанровым характеристикам и функциям. Кроме собственно автодокументальной (мемуарной и дневниковой) части, в «Воспоминаниях» содержатся разделы, близкие к публицистике (имеются в виду статьи, посвященные Гоголю, Пушкину, Жуковскому), а также материалы, организованные в логике романного жанра — например, глава, получившая название «Баденский роман». Заметим, что заглавия разделов условны, поскольку даны не самим авто-

ром, а комментаторами и издателями текста. Установлено, что сама Смирнова планировала дать весьма оригинальное название своим мемуарам — «Биография Александры Осиповны Чаграновой» (Чагранова — это имя персонажа второго тома «Мертвых душ», в котором Смирнова узнала черты собственной личности).

Неоднородность жанровой природы «Воспоминаний» осложняется наличием нескольких вариантов текста. На данный момент обнаружено 7 версий «Воспоминаний о детстве и юности» и 12 вариантов «Баденского романа», каждые из которых осмысляются автором и его «помощниками» в разных ассоциативных контекстах. Под помощниками имеются в виду не только редакторы и издатели «Воспоминаний», но и лица (П. А. Кулиш, Я. Полоноский, П. А. Висковатый), которые оставили записи, сделанные со слов мемуаристки.

Характерные для мемуаров Смирновой дискретность и многовариантность обусловили неоднозначность их критической рецепции. Впервые опубликованные в журнале «Северный вестник» в 1895 году, «Воспоминания» получили преимущественно положительные отзывы современников. Отрицательная критика была вызвана неприятием авторской субъективности в оценке современников и допущенными мемуаристкой неточностями в хронологии и описании отдельных событий. При этом следует заметить, что мемуары, впервые изданные уже после смерти автора, подверглись редакторской правке, сделанной дочерью Смирновой, весьма свободно обращавшейся с первоисточником.

Вместе с тем в современном литературоведении субъективность Смирновой и встречающиеся в ее «Воспоминаниях» фактические противоречия рассматриваются не столько как недостаток, сколько как факторы, указывающие на особенности авторского самоописания и на сложную жанровую природу мемуарного текста, в котором синтезируются художественное и документальное, частное и публичное начала.

Одним из ведущих способов авторской репрезентации в мемуарах является опосредованное описание себя «через значимых других», поскольку, во-первых, процесс самоидентификации всегда требует другого, т. е. самораскрытие «Я» осу-

ществляется по отношению к «Ты». Во-вторых, автор не всегда может открыто писать о себе и своей жизни. Особенно это актуально в отношении женских текстов, поскольку в силу существовавших в XIX веке гендерных установок литературная деятельность считалась мужской прерогативой. Женское сочинительство если и признавалось, то всегда строго регламентировалось по жанровому и тематическому принципу. По словам Ю. Лотмана, Н. М. Карамзин обозначил две формы проявления женской литературы: педагогические сочинения и литература о любви. «Обе они отличаются интимностью — предназначением для узкого круга. Это литература, связанная с устной стихией и бытом»[5]. Вместе с тем в литературном процессе XIX века функционировали не только женские тексты педагогического или лирико-интимного содержания, но и произведения автодокументальных жанров. При этом писательнице настоятельно рекомендовалось не выносить свои опусы на широкую публику, а также не слишком откровенно говорить о себе в своем сочинении, несмотря на то, что именно дискурс о себе, по мнению критиков, и составляет единственное содержание женского творчества, а субъективность составляет его атрибутивную черту. «Произведение женского пера никогда почти не бывает объективным творчеством», «героиней обыкновенно является сама писательница», она пишет о своем опыте, раскрывая «любопытные» стороны «женского ума и сердца», — отмечает в 1850 году анонимный критик «Отечественных записок»[6]. В. Г. Белинский в одной из своих статей середины 1830-х годов также размышлял о субъективной природе женской литературы и утверждал: «Уму женщины известны только немногие стороны бытия, или, лучше сказать, ее чувству доступен только мир преданной любви и покорного страдания... а для поэта должен быть открыт весь беспредельный мир мысли и чувства, страстей и дел»[7]. Кроме того, Белинский развивает мысль о том, что литературная деятельность противоречит женскому

5. Лотман, Ю. М: Русская литература на французском языке // Лотман Ю. М: избр. статьи в 3-х т. Таллинн: Александра, 1992. Т. 2. С. 360.

6. См. рецензию в «Отечественных записках», 1850. Т. LXXI. Отд. 6. С. 80.

7. *Белинский В. Г.* Жертва. Литературный эскиз. Сочинение г-жи Монборн // *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1953–1959. Т. 1. С. 225.

предназначению — любви, супружеству и материнству: «Нет, никогда женщина-автор не может ни любить, ни быть женою и матерью, ибо самолюбие не в ладу с любовью... и только в одном художнике-мужчине эгоизм самолюбия может иметь даже свою поэзию, тогда как в женщине он отвратителен ... Словом, женщина-писательница с талантом жалка; женщина-писательница бездарная смешна и отвратительна»[8]. Справедливости ради отметим, что взгляды Белинского на женское литературное творчество претерпели эволюцию, отчетливо выраженную уже в статье 1843 г., посвященной сочинениям Зенеиды Р-вой[9].

В силу функционировавших литературных и критических установок образ автора в женском мемуарном тексте («модель самоописания») имел специфические формы выражения. В этой связи необходимо обратить внимание на то, в качестве кого автор описывает себя в тексте, из какой роли и с какой позиции он создает собственный облик и образ окружающего мира. Выраженная в мемуарах Смирновой модель самоописания имеет сложную структуру, обусловленную социокультурным контекстом середины XIX века, в котором функционировало несколько концепций женской личности. Смирнова стремится создать в тексте многоаспектный образ собственного «Я», сочетающего демократические концепции и традиционный взгляд на женщину и ее предназначение. Образ автогероини со всей очевидностью воплощает попытку мемуаристки представить себя в качестве эмансипированной женщины, которая в ее собственном понимании отличается не только внешней свободой и претензией на равноправие с мужчиной, но прежде всего высоким интеллектом, свободомыслием. Так, с помощью сюжетных ситуаций Смирнова акцентирует внимание на публичной сфере своей жизни, связанной со служением при императорском дворе в качестве фрейлины, и одновременно ориентирует читателей на интеллектуальную составляющую своей личности. В общении с царской четой, а также писателями, философами

8. Там же. С. 226.

9. Более подробно см.: *Белинский В. Г.* Сочинения Зенеиды Р-вой // *Белинский В. Г.* Указ. соч. Т. 5. С. 113–139.

и другими знаковыми фигурами своей эпохи она проявляет дипломатические способности.

Важной характеристикой личности автогероини выступает ее тонкий художественный вкус. Не случайно Смирнова вводит в мемуарный текст мотив творческого общения с Пушкиным, Гоголем и другими писателями, художниками. Так, в «Воспоминаниях» представлены ситуации, где она изображается как едва ли ни первый читатель и цензор Пушкина, к советам которого он прислушивался с особым вниманием. Примечательно, что репрезентация себя в роли негласного советчика Пушкина осуществляется на фоне сопоставления автогероини с образом Н. Н. Гончаровой. Жена поэта в «Воспоминаниях» Смирновой описывается в очень субъективных тонах: как женщина капризная, своенравная, но главное — далекая, в отличие от автогероини, от понимания творческого гения Пушкина. В этом сопоставительном контексте мемуаристка использует дихотомию ум/красота. Признавая женское обаяние Натали, одной из первых красавиц императорского двора, Смирнова, будучи и сама признанной красавицей, тем не менее ставит интеллект выше красоты. Не случайно она использовала в «Воспоминаниях» те признания современников, в которых сделан акцент на ее «анализирующем» уме: «Не за черные очи / Не за пышные плечи / А за умные речи обожаю я вас» (С. А. Соболевский).

Интеллектуальный и культурный статус героини как лейтмотив самоописания выражается не только в сюжетных ситуациях, но и с помощью чужого слова. Так, Смирнова вводит в мемуарный текст посвящения Вяземского, Пушкина, записанные в ее альбоме, а также письменные свидетельства других современников, указывающих на незаурядность ее «анализирующего» ума.

Интересно отметить, что в поведении автогероини воплотились и некоторые радикальные черты, которые в 1830–40-е гг. приписывались эмансипированной женщине. Так, Смирнова не только позволяла мужчинам курить сигары в своем присутствии, но и сама переняла эту мужскую по тем временам привычку.

Однако образом свободной, творчески и интеллектуально одаренной женщины личность автогероини не исчерпывает-

ся, так же как не замыкаются границы ее существования публичной сферой. Смирнова стремится выразить в мемуарах и свои духовно-нравственные идеалы, используя при этом гоголевский дискурс. Гоголя она воспринимает как духовно близкого ей человека, который способен понять ее внутренние противоречия и который, несомненно, сыграл решающую роль в формировании ее этической картины мира. Желая подчеркнуть близость и нерушимость духовных отношений, установившихся между автогероиней и Гоголем, мемуаристка неоднократно приводит в тексте его слова о том, что они «всегда были знакомы»: «Когда я... спрашивала Н. В., „где мы с вами познакомились“, он мне отвечал: „Неужели Вы не помните? Вот прекрасно! Так я же вам не скажу: это, впрочем тем лучше, это значит, что мы всегда были с вами знакомы“»[10].

Личность Гоголя, его восприятие мира и человека определяются в мемуарах Смирновой через призму христианской аксиологии. Мемуаристка называет Гоголя «высоким христианином в душе», который, по ее мнению, оказался непонятым большинством современников. Так, упоминая о драматической в жизни Гоголя ситуации, связанной с критической рецепцией «Выбранных мест из переписки с друзьями», Смирнова отмечает, что в этом сочинении выражено страдание души Гоголя, но этого «никто не понял... потому что никому не был открыт он вполне, и что перегорело в его душе (собственные его слова в письме ко мне), было известно только Богу»[11].

Свои взаимоотношения с Гоголем в 1840-е гг. мемуаристка нередко описывает в логике модели «учитель — ученик», а слово Гоголя приобретает в ее тексте функции апостольского слова, т. е. слова спасающего и наставляющего. «После обеда Николай Васильевич вытаскивал тетрадку и читал отрывки из отцов церкви. Он особенно любил Григория Нисского ... Он написал мне 9-ть псалмов, и я должна была ему повторять урок так безошибочно, чтобы не запинаться. Нет, нет, дурно, — говорил он иногда, — вас следует наказать в угол». Эта же модель взаимоотношений представлена в письмах Гоголя к Смирновой.

10. *Смирнова-Россет А. О.* Дневник. Воспоминания. М.: Наука, 1989. С. 27.
11. Там же. С. 30.

Так, в письме от 27 октября 1845 года Гоголь давал ей совет: «Учите буквально наизусть, как школьник, те псалмы, которые я вам дал, и учитесь произносить их с силою, значением и выражением голоса, приличным всякому слову»[12].

Интересно отметить, что не только разделы о Гоголе, но и другие части «Воспоминаний» Смирновой пронизаны гоголевскими аллюзиями. Так, в главе «Воспоминания о детстве и юности» описывая эпизод, когда во время небольшого путешествия опрокинулась карета, в которой вместе с юной автогероиней находились родственники и гувернантка, мемуаристка использует гоголевский дискурс: «на самом маленьком косогоре карета опрокинулась, неизвестно как и зачем. И Селифан, когда опрокинул бричку Чичикова, сказал всего: „Вот и опрокинулась“»[13]. В других разделах «Воспоминаний» также встречаются многочисленные реминисценции из Гоголя: «мы смеемся сквозь слезы и плачем сквозь смех»[14]; «суп, подобный тому, который подали Хлестакову»[15] и т. д. Окружающих людей мемуаристка нередко сравнивает с персонажами гоголевских произведений: «Эти Федоровы были совершенные Маниловы»[16]; «этот господин должен быть вроде Ноздрева»[17]; «портной Шмидт, у которого палец был култышкой, как у портного Акакия Акакиевича»[18] и т. д. Кроме того, как отмечалось выше, свое жизнеописание Смирнова предполагала озаглавить, также используя гоголевский текст — «Биография Александры Осиповны Чагрaновой».

Гоголевский дискурс представлен у Смирновой многовариантно: как слово, извлеченное из его писем к ней, как слово из его художественных произведений, а также из устного общения с ним. Обращает на себя внимание особое трепетное отношение Смирновой к беседам с Гоголем, которые она стремится воспроизвести максимально точно. При

12. *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. : В 14 т. Т. 12. М.; Л., 1950. С. 528–529.
13. *Смирнова-Россет А. О.* Указ. соч. С. 44.
14. Там же. С. 158.
15. Там же. С. 75.
16. Там же. С. 63.
17. Там же. С. 58.
18. Там же. С. 88.

этом в мемуарах содержатся зеркальные эпизоды, которые указывают на внимательное отношение Гоголя к мыслям и переживаниям Смирновой. Гоголь как человек, стремящийся к духовному преображению, самосовершенствованию, увидев такое же направление в Смирновой, изображается в мемуарах как внимательный собеседник, чуткий к высказываниям и психологической реакции автогероини, которые он, по словам мемуаристки, даже фиксировал письменно. Так, осматривая вместе с Гоголем Рим, Смирнова утверждает, что он «возил бумажку с собой», на которой ранее записал места для посещения и «везде отмечал что-нибудь». Так, он однажды «написал: Петром осталась довольна Александра Осиповна»[19].

Таким образом, модель самоописания в «Воспоминаниях» Смирновой отличается многоаспектностью и обнаруживает ориентацию в том числе на гоголевский дискурс, с помощью которого мемуаристка стремится наиболее адекватно репрезентировать духовно-нравственную составляющую образа автогероини.

19. Там же. С. 31.

О библейском потопе в русской поэзии XVIII — начала XIX веков и незавершенной поэме А. Н. Муравьева «Потоп»

Коровин Владимир Леонидович, кандидат филологических наук, доцент филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Речь идет о теме потопа в некоторых стихотворениях XVIII — начала XIX вв. (М. В. Ломоносова, С. С. Боброва, А. А. Волковой) и о незавершенной эпической поэме А. Н. Муравьева «Потоп» (1826–1827; две сохранившиеся песни изданы в 2001 г.). Ее литературные образцы — эпопеи Дж. Мильтона и Ф. Г. Клопштока, а литературные источники — эфиопская Книга Еноха и мистерия Дж. Байрона «Небо и земля».

Ключевые слова: Потоп, Книга Бытия, М. В. Ломоносов, С. С. Бобров, А. А. Волкова, А. Н. Муравьев, эфиопская Книга Еноха, Дж. Байрон, религиозная поэма.

В библейском повествовании о потопе (Быт.6–8) свт. Филарет (Дроздов) выделял семь частей: «... причины истребления первого мира (VI. 1–4), ... Божие предопределение о потопе (5–8), избрание и приготовление Ноя для сохранения рода человеческого и других тварей (9–22), вступление Ноя в ковчег (VII. 1–10), изображение потопа (11–24), окончание потопа (VIII. 1–14), исшествие Ноя из ковчега (15–19)»[1].

1. *Филарет (Дроздов).* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие: [В 3 ч.]. Изд. 2-е, испр. СПб.: Мед. тип., 1819. Ч. 1. С. 175.

В стихотворениях русских поэтов XVIII — начала XIX вв., затрагивавших библейские темы, тема потопа занимает особое место, по той, в частности, причине, что ее время от времени актуализировали петербургские наводнения. В рассказе о потопе в Книге Бытия, как правило, поэтов привлекали только две его части — изображение потопа и его окончание. Заимствования отсюда (или соответствующие аллюзии) нередко контаминировались с заимствованиями из описания потопа в авторитетных литературных образцах, прежде всего в «Метаморфозах» Овидия (I, 98 и сл.) и оде Горация (I, 2), и эта традиция нашла отражение в пушкинском «Медном всаднике» (1833)[2]. Причины истребления первого мира и история праведного Ноя в русской поэзии до определенного времени практически не затрагивались. Характерно, что эпопея И. Я. Бодмера «Ной» (первое полное изд. 1750), обсуждавшаяся в европейской литературе (хоть, в основном, с порицаниями), не вызвала в России никакого интереса.[3]

Завет Бога с Ноем и его знамение в радуге (Быт.9:8–17) упоминается в одной из первых од М. В. Ломоносова — в «Оде на прибытие... Елисаветы Петровны из Москвы в Санкт-Петербург 1742 года по коронации»:

Утешил Я в печали Ноя,
Когда потопом мир казнил,
Дугу поставил в знак покоя,
И тою с ним завет чинил.
Хотел Россию бед водою
И гневною казнить грозою,
Однако для заслуг Твоих
Пробавил милость в людях сих,

2. См.: *Пумпянский Л. В.* «Медный всадник» и поэтическая традиция XVIII века // Пушкин. Временник пушкинской комиссии. [Вып.] 4/5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. С. 101–109.

3. На русском языке о Бодмере см.: *Михайлов А. В.* Иоганн Яков Бодмер и его школа // История швейцарской литературы: [В 3 т.] М.: ИМЛИ РАН, 2002 С. 320–447. После 1750 г. поэма «Ной» несколько раз переделывалась автором (1765, 1772, 1781) и издавалась под заглавием «Ноахида» («Die Noachide»). В русской литературе можно отметить одно ее беглое упоминание в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина.

Тебя поставил в знак завета
Над знатнейшею частью света.[4]

В этой строфе Ломоносов риторически уподобил миновавшие бедствия России библейскому потопу, новую императрицу — знамению завета с Ноем, а, следовательно, и саму Россию — праведному Ною. Тем самым он внушал мысли о Правосудии Божием и особом попечении Божием о России и надежду на лучшее для нее будущее. Другие детали библейского повествования для этого не требовались. Самым важным в истории потопа для Ломоносова здесь оказалось то, что он закончился и больше не повторится, и что праведник был спасен от него и утешен Богом.

С. С. Бобров, автор известной в своей время оды «Судьба древнего мира, или Всемирный потоп» (1789, 1804)[5], называвший тему потопа своим «отличительным неким почерком пера»[6], не упомянул ни о Ное, ни вообще о предыстории потопа, а устрашающе изобразил казнь допотопного человечества, чтобы напомнить о грядущей гибели этого мира в огне:

О мир, в потомстве обновленный!
Внемли отеческую тень,
Сказующу свой рок свершенный
И твой грядущий слезный день!

В других своих произведениях (прежде всего в поэмах «Таврида» [1798, 2-я ред. «Херсонида», 1804] и «Древняя ночь вселенной» [1807–1809]) Бобров писал о находимых на земле свидетельствах бывшего потопа, часто упоминал «исполинов», но не касался вопроса об их происхождении, как и об избрании Ноя. Таким образом, в поэзии Боброва потоп является, во-первых, эсхатологическим символом и предупреждением

4. *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч.: [В 10 т.]. Т. 8. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 85.

5. См.: *Бобров С. С.* Рассвет полночи. Херсонида: В 2 т. / Изд. подг. В. Л. Коровин. М.: Наука, 2008. Т. 1. С. 286–290 (Лит. памятники). 1-я ред. оды под заглавием «Судьба мира» вышла в 1789 г.

6. *Бобров С. С.* Древняя ночь вселенной, или Странствующий слепец. Эпическое творение: [В 2 ч.]. Ч. 1. Кн. 1. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1807. С. 6.

для самонадеянного современного человечества, а во-вторых, событием естественной истории, доказывающим бытие Божие и истинность Священного Писания. Как-то еще толковать и домысливать библейское повествование о потопе он не решался.

В обоих названных стихотворениях — у Ломоносова и Боброва — не столько излагается история потопа, сколько преподаются вероучительные выводы из нее: Всемогущий Бог всегда может переменить гнев на милость и в особенности покровительствует праведным (Ломоносов), людям следует помнить о кончине мире и будущем суде (Бобров).

Эти выводы могли преподаваться и одновременно, как в стихотворении А. А. Волковой «На случай наводнения, бывшего в Санкт-Петербурге 1824 года ноября 7» (первом стихотворном отклике на это событие, входящем в круг литературных источников «Медного всадника» Пушкина[7]):

Кем с суши сдвигнут океан,
Тот может взнесть его на горы,
И славу Коего гремят небесны хоры,
Тот в гневе посетил столицу Росских стран;
Но мы, покорствуя Его священной воле,
И в сей, постигшей нас, несчастий полной доле,
Крестом терпения свой дух вооружа,
И упование на небо возложа,
Карающую нас десницу лобызаем;
Из чаши зол вкусив, спасенья ожидаем.[8]

Косвенная отсылка к всемирному потопу («Кем с суши сдвигнут океан, / Тот может взнесть его на горы...») здесь

7. См.: *Рябинина Н. А.* К проблеме литературных источников поэмы А. С. Пушкина «Медный Всадник» // Болдинские чтения. Горький: Волговятское кн. изд-во, 1977. С. 80–92, здесь с. 84–85.

8. *Волкова А. А.* На случай наводнения, бывшего в Санкт-Петербурге 1824 года ноября 7 // Сын Отечества. 1824. Ч. 98. № 52. С. 273–275, здесь с. 273. В начале приведенного отрывка — отсылка к ломоносовской «Оде, выбранной из Иова» (1751), ср.: «Покрытую пучину мглою / Не Я ли сильною рукою / Открыл и разогнал туман / И с суши сдвигнул Океан?» (*Ломоносов М. В. Указ соч. С. 388*).

подкрепляет утешение, адресованное пострадавшим от наводнения, и склоняет к терпению и надежде. И это отсылка к тем же двум частям рассказа о потопе в Книге Бытия — его изображению и окончанию (но не к его причинам, что здесь, впрочем, было бы и неуместно).

Первая в русской поэзии попытка дать литературную версию всех частей библейского повествования о потопе, прибегая при этом к правам поэтического вымысла, принадлежала А. Н. Муравьеву, известному церковному деятелю и писателю, в юности выступавшему в качестве стихотворца. Во второй половине 1820-х гг. в салоне княгини З. Н. Волконской, среди посетителей которого были И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, С. П. Шевырев и другие начинающие авторы, желавшие придать литературе философское и религиозное направление, Муравьев был принят как один из самых многообещающих поэтов. Литераторы постарше, в том числе Пушкин и Баратынский, также посещавшие этот салон, считали его репутацию завышенной, а расточаемые ему авансом похвалы — вредными[9]. В 1827 г. вышел сборник его стихотворений «Таврида»[10], имевший определенный успех, но Муравьев претендовал на большее. С марта 1826 г. по август 1827 г. он работал над эпической поэмой «Потоп», оставшейся незавершенной. Написаны были (или сохранились) только две первые песни поэмы, впервые опубликованные в 2001 г. Н. А. Хохловой с обстоятельными статьей и комментариями[11].

«Потоп» Муравьева сочинялся как классическая религиозная эпопея вроде «Потерянного рая» Дж. Мильтона и «Мессии» Ф. Г. Клопштока. Их отличительной особенностью считалось «...смешение вымысла с истинною религиею, выраженное в

9. См.: *Вацуро В. Э.* Эпиграмма Пушкина на А. Н. Муравьева // Пушкин. Исследования и материалы. Т. 13. Л.: Наука, 1989. С. 222–241.

10. *Муравьев А. Н.* Таврида. М.: Тип. С. Селивановского, 1827. 149 с. См. также: *Муравьев А. Н.* Таврида / Изд. подг. Н. А. Хохлова. СПб.: Наука, 2007. 518 с. (Лит. памятники).

11. *Хохлова Н. А.* Эпическая поэма А. Н. Муравьева «Потоп» // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 2000. М.: Наука, 2001. С. 19–45 (текст поэмы — с. 32–42). Об этой поэме см. также в кн.: *Хохлова Н. А.* Андрей Николаевич Муравьев — литератор. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 109–121.

формах древней языческой поэзии»[12]. По этому пути и намеревался пойти молодой Муравьев, задумавший произведение, которое должно было встать в один ряд с поэмами Мильтона и Клопштока и как бы довершить начатое ими дело. По его позднейшему признанию, тогда он особенно ими увлекался: «...Мильтон и Клопшток днем и ночью, как призраки, меня обтекали; я хотел окончить их бессмертные поэмы и поэмой Последнего суда смертных довершить песнь о падении и искуплении человеческого рода, но меня удерживал мистицизм подобного творения... <...> но я <...> решился на великий труд — окончить поэмы Мильтона и Клопштока — минувшею картиною грядущего суда — потопом! То же нерадение и беспечность у предков, как и у потомков, то же презрение Божества и та же казнь!»[13] Сюжет поэмы, по замечанию Н. А. Хохловой, мыслился автором как «апокалиптический», о чем заявлено в самом ее тексте:

Да проникну небес высокие, дивные тайны
И грядущего тень разовью в минувших картинах![14]

Главным героем поэмы должен был стать Ной, о чем можно судить по тому, что он упомянут в традиционном зачине поэмы: «Кто отважный пловец в уединенном Ковчеге?»[15] Однако в двух написанных песнях Ной появляется лишь под конец. Их библейская основа — Быт.6:1–4, рассказ о том, как «сыны Божии» сходили к «дочерям человеческим» и умножились на земле «исполины». Свой поэтический вымысел Муравьев развивает, исходя из понимания «сынов Божиих» как ангелов, а «исполинов» — как плода их любви с «дочерями человеческими».

...Когда к дочерям человеков
Неба сходили сыны впивать любви наслажденья,
Плод их тайной любви, на земле Исполины восстали;

12. *Давыдов И. И.* Чтения о словесности. Курс третий. Изд. 2-е, испр. М.: Тип. Н. Степанова, 1839. С. 283.

13. *Муравьев А. Н.* Мои воспоминания // Русское обозрение. 1895. № 5. С. 62–63.

14. *Хохлова Н. А.* Эпическая поэма А. Н. Муравьева «Потоп». С. 32.

15. Там же. С. 32.

Гордые кровью отцов, обращая дивную силу
На погибель людей, на грабежи, на убийство —
Дщерей Каина кровь текла не тщетно в их жилах,
Все горели враждой к сынам бесчисленным Сифа
И замышляли им смерть — душа их мщенья алкала![16]

Как видно, Муравьев контаминировал две версии толкования этого места: у него «сыны Божии» — это ангелы (а не благочестивые потомки Сифа), но соблазнили их именно «дщери Каина» (а не вообще «дочери человеческие»). При этом речь идет о *падших ангелах*, что видно из родословий, которые поэт придумал для своих исполинов: их предводитель Магог — сын неназванного ужасного ангела (явно самого сатаны) и ворожившей на костях мертвецов Ады, «дочери Фовела» (Тувалкаина); Ирад и Гамер — сыновья ангела смерти Оввадона <так!> и Наиды, «дочери юной Ноеты» (Ноемы?); Офир — сын Денницы и прелестной Тирзы, внучки Уавела; Элам — мягкосердечный сын Аббадонны (у Клопштока это раскаивающийся демон) и Гермионы, «дщери Ювала» (Иувала). Частично эти и другие имена в поэме взяты из Библии, но в ряде случаев ни с кем в ней напрямую не идентифицируются. Это неполное соответствие напоминает, что поэт пользуется правом поэтического вымысла.

Итак, в поэме Муравьева исполины, враждующие с потомками Сифа, происходят от союза *падших ангелов* с *каинитянками*. Место их обитания поэт назначает «в Араратских горах» (на Кавказе). Здесь же поселилось одно из племен сифитян, уже утратившее истинное благочестие («недостойная отрасль Сифа»[17]). Две юные девы из этого племени (Мирра и Сельма) предаются любви с двумя ангелами (Азаил и Салим), но это не падшие, а небесные ангелы, которым еще только предстоит пасть в результате преступной связи. Исполин Ирад, чью страсть Мирра отвергла ради ангела Азаила, жаждет мести, призывает обитающего в пещере злого духа, которому поклоняются исполины (за ним скрывается сам сатана), и заручается его поддержкой. Исполины собираются на военный совет, после чего утраивают кровавый набег на племя сифитян. В конце

16. Там же. С. 35.
17. Там же. С. 34.

побоища появляется Ной, скорбящий о безуспешности своей проповеди. Попытавшись поднять на него руку, исполины превращаются в камни, но вскоре оживают и, устрашенные чудом, хоронят своих мертвецов и удаляются восвояси. Из всего племени сифитян-отступников, кроме спасенных ангелами Мирры и Сельмы, выживает одна дева по имени Лилия. Иафет, влюбившись в нее с первого взгляда и не спросив разрешения Ноя, уводит ее с собой. На этом повествование обрывается.

«Потоп» написан гекзаметрами по примеру Клопштока (и В. А. Жуковского, частично переложившего II песнь его «Мессии» в стихотворной повести «Аббадона», 1815), однако в содержательном плане источником Муравьева была не его эпопея, а новейшие романтическое произведения. Имя одного из своих ангелов — Азаил — он позаимствовал из мистерии Дж. Байрона «Небо и земля» («Heaven and Earth», 1822)[18], который в свою очередь взял его из эфиопской Книги Еноха, появившейся на английском языке в 1821 г. (в переводе Р. Лоуренса).[19] К Байрону восходит и ситуация любовного соперничества Азаила и исполина Ирада (в его мистерии так же зовут одного из сыновей Ноя), и само наличие двух пар ангелов и смертных женщин[20]. Однако Муравьев не следует Байрону, а противостоит ему, предлагая альтернативную версию событий, изображаемых в согласии с христианской моралью. У Муравьева главной проблемой является вероотступничество, его причины и последствия. В «Потопе» действуют праведники, жестоковыйные грешники и те, кто только еще ступил на путь греха и способен к покаянию (эту роль поэт, видимо, отводил Иафету). В отличие от Байрона, *переосмыслявшего* библейские

18. На русском языке мистерия «Небо и земля» выходила в переводах Н. В. Гербеля (1881, изд. в 1882 г.) и Е. Ф. Зарина (посмертные изд. 1894 и 1905); другие переводы нам неизвестны.

19. См.: *Сомов А. Б., Ткаченко А. А.* Еноха первая книга // Православная энциклопедия. Т. 18. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 468. Эфиопская Книга Еноха была привезена в Европу в 1773 г. путешественником Дж. Брюсом, но широкую известность получила после выхода перевода Р. Лоуренса.

20. В мистерии Байрона их имена Азазиил и Ана, Самиаз и Аголибама (имя ангела Самиаза тоже взято из Книги Еноха).

образы и сюжеты в целях самовыражения, Муравьев, подобно Мильтону и Клопштоку, стремился *актуализировать* их для своих современников. Полет фантазии у него имеет свои границы: злодеи и праведники в «Потопе» предстают в том же качестве, что и в Библии, а не меняются местами, как в мистериях Байрона (у которого Ной, например, бессердечный ханжа).

С самим библейским текстом Муравьев обращается бережно и цитаты из него использует отнюдь не произвольно. Вот его описание Ноя:

> Свежий на вечере дней, свидетель спящих столетий,
> Он шесть бурных веков с их поколеньями видел.
> <...>
> То был Ной, друг Божий! — и мир его недостоин,
> Мир, погрязший в грехах! Один из племени смертных
> Он шел правой стезей и был избран Иеговой
> Патриархом земли, девятым после Адама![21]

Кроме прямой аллюзии на Быт.6:8–9 и точных указаний на возраст и поколение Ноя (Быт.9:28; Иуд.1:14), здесь есть еще две библейские цитаты. «Друг Божий» — так в Писании именуется Авраам (Ис.41:8; 2Пар.20:7; Иак.2:23). «Мир его недостоин» — это, конечно, цитата из апостольского послания: «Те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли» (Евр.11:38). Обе цитаты вполне уместны в рассказе о Ное.

Вольно дополняя библейское повествование собственным вымыслом, Муравьев, тем не менее, оставался в рамках христианского вероучения, поэтому и в зрелые годы не без гордости вспоминал о своем «Потопе», сожалея, кажется, о нереализованности этого замысла. В его юношеской поэме не находится ничего, что принципиально противоречило бы его же краткому рассказу о потопе в пособии, написанном спустя 15 лет, когда Муравьев уже выступал в качестве видного церковного писателя: «Когда же от смешения сынов Божиих с дочерьми человеческими, обольстившими их красотою, возникли исполины, мужи именитые, полагавшие упование на силу свою,

21. *Хохлова Н. А.* Эпическая поэма А. Н. Муравьева «Потоп». С. 41.

Господь определил сперва время для их покаяния. Но видя, что развращение умножилось на земле и что всякий помышляет прилежно одно лишь злое в сердце своем, во все дни жизни, Господь, восскорбев, сказал: „Истреблю от лица земли человеков, сотворенных Мною, и не только их, но и скот, и гадов, и птиц небесных, ибо Я размыслил, что их создал". Ной же обрел благодать пред Богом. Так, на языке человеческом, выразил священный бытописатель неисповедимый совет Божий о обновлении первобытного растленного мира волнами потопа, как некогда и сей второй мир, по словам Апостола Петра, обновится огнем, в день суда (2Петр.3:7)»[22]. Судя по тому, что здесь Муравьев никак не пояснил, кто такие «сыны Божии», он и в зрелые годы был склонен понимать их как ангелов, т. е. придерживался этого мнения не только как поэт, использующий его для своих целей, но и как толкователь Священного Писания (или его не удовлетворяло однозначное их понимание как потомков Сифа).

Литературными источниками «Потопа» Муравьева были эфиопская Книга Еноха и вдохновленная ею мистерия Байрона «Небо и земля», т. е. апокрифическое дополнение библейского повествования и полемически его переосмысляющее богоборческое сочинение романтического поэта. Вместе с тем Муравьев хотел создать благочестивую христианскую эпопею, обличающую безбожие и «нерадение и беспечность» и в «минувшей картине» предупреждающую современников о «грядущем суде». Веро- и нравоучительные выводы, сходные с теми, что делались из библейского повествования поэтами дороманти ческой эпохи, он пытался подкрепить романтическим вымыслом (в чем они не нуждались), а сам библейский рассказ — украсить и распространить по правилам классической эпопеи с ее противным романтическим принципам антиисторизмом. Противоречивость источников и художественных принципов, возможно, и привела к тому, что в конечном счете Муравьев оставил свою поэму незавершенной.

22. *Муравьев А. Н.* Священная история. СПб.: Тип. А. Бородина и К., 1842. С. 17–18.

Тема памяти в рассказе И. А. Бунина «Святые горы»

Тихоненко Наталья Федоровна, учитель русского языка и литературы, МБОУ «Гимназия № 5 г. Белгорода»

Статья посвящена философскому рассмотрению роли духовной памяти в жизни человека. Повествование строится на анализе рассказа И. А. Бунина «Святые горы». Разрешая вопрос, как человеку становится доступной и близкой давнопрошедшая жизнь людей, знакомыми — места и явления, им никогда не виденные, автор приходит к выводу: человек обладает удивительной способностью, «чувственной памятью», наделён «чувствующей душой», «помнящим сердцем». Соединение древности и современности, философских размышлений и картин повседневной жизни — вот основные черты творческого наследия Бунина, который обогатил русскую литературу новыми темами и образами, создал свой, ни с чем не сравнимый стиль, поражающий своей сокровенностью и в то же время величавостью.

Ключевые слова: Проблема памяти, творческая память, наследие И. А. Бунина, рассказ «Святые горы».

Толковый словарь С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой определяет память как «способность сохранять и воспроизводить в сознании прежние впечатления, опыт, а также самый запас хранящихся в сознании впечатлений, опыта»[1].

Проблема памяти — ровесница психологии как науки. Уже Аристотель посвящает ей специальный трактат «О памяти и воспоминании». По его определению, память есть «обладание

1. *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. М.: АЗЪ, 1996. С. 481.

образом, как подобием того, чего он образ». Это определение тесно сближает память с воображением: «Память, даже на мысли, не бывает без образа» (по Аристотелю, «и думать невозможно без образа»). Внешние тела, действуя на органы чувств, вызывают психические изменения, которые могут не исчезнуть, даже когда уже нет налицо вызвавших эти изменения тел. Остается «как бы отпечаток», «как бы картина». Но нарисованное животное может быть рассматриваемо и как животное, и как изображение, подобие, копия. Так и образы в нас могут быть рассматриваемы и безотносительно, сами по себе (тогда они — предмет непосредственного созерцания или воображения), и по отношению к другому как подобие его, и тогда они — объекты памяти. Вот почему память не простое обладание образом, но такое, когда этот образ сознается как подобие, копия того, что воспринималось раньше[2]. Но разностороннее и многогранное исследование проблемы было начато лишь в XIX в., прежде всего в психологии и философии.

В «Письмах о добром» Д. С. Лихачёв говорит о том, что «память — одно из важнейших свойств бытия... Память — преодоление времени, преодоление смерти»[3]. Вот почему так важна семейная память. Как бережно хранятся фотографии в старых альбомах, с которых на нас смотрят родные люди, прошедшие страшную войну, перенёсшие, казалось бы, невыносимое, выстоявшие, подарившие нам возможность жить... Уходят из жизни наши близкие, дорогие, но пока жива память о них, живы и они. Память сильнее смерти!

Дмитрий Сергеевич подчёркивает, что «беспамятный» — это прежде всего человек неблагодарный, безответственный, а следовательно, и неспособный на добрые, бескорыстные поступки. Действительно, человек, который не бережёт память о прошлом, не испытывающий чувства благодарности к предкам, к их труду, их заботам, способен совершать недобрые поступки, рассчитывая на то, что они не сохранятся ни в его памяти,

2. Проблема памяти в античной психологии [Электронный ресурс]. URL: http://www.libma.ru/nauchnaja_literatura_prochee/pamjat_i_myshlenie/p3.php.

3. Лихачёв Д. С. Письма о добром. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 1999. С. 142.

ни в памяти окружающих. «Совесть, — пишет Д. С. Лихачёв, — это в основном память, к которой присоединяется моральная оценка совершённого. Но если совершённое не сохраняется в памяти, то не может быть и оценки. Без памяти нет совести»[4].

Дмитрий Сергеевич также замечает: «Память — это важнейший творческий процесс: именно процесс и именно творческий...»[5].

О творческой силе памяти не раз говорит И. А. Бунин, противопоставляя её «будничному смыслу» понятия: «...живущее в крови, тайно связующее нас с десятками и сотнями поколений наших отцов, живших, а не только существовавших, воспоминание это, религиозно звучащее во всём нашем существе, и есть поэзия, священнейшее наследие наше, и оно-то и делает поэтов, сновидцев, священнослужителей слова, приобщающих нас к великой церкви живших и умерших. Оттого-то так часто и бывают истинные поэты так называемыми «консерваторами», т. е. хранителями, приверженцами прошлого»[6].

Впервые в ранней прозе тема памяти заявлена в рассказе «Святые Горы». Мотив памяти структурирует художественное пространство произведения, в котором центральное место отводится пространству лирического субъекта. Что же увидел рассказчик в своём маленьком путешествии? Какую тайну хранят Святые Горы?

Самое первое письменное упоминание о местности «Святые Горы» относится к 1526 году. Встречается оно в записках германского посла Сигизмунда Герберштейна, который писал о том, что русские воины сообщили ему о наличии возле места Великий Перевоз, у Святых Гор, каких-то мраморных и каменных статуй и изваяний. Несомненно, что святость живших здесь ещё до XVI века иноков и подвижников стяжала и соответствующее название самому этому месту — Святые Горы.

«Книга Большого Чертежа» (1547 год) указывает: «От устья реки Оскола на Донце, с крымской стороны, Святые Горы».

4. Там же. С. 144.
5. Там же. С. 143.
6. Наши беседы: У академика И. А. Бунина / Аз (Зелюк О. Г.) [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/b/bunin_i_a/text_1912_nashi_besedy.shtml.

Одно из первых упоминаний о Святых Горах находится во Львовской летописи 1555 года: «И как воеводы пришли верх Мжи и Коломака, и прибежал к ним сторож из Святых Гор, да станичник Лаврентий Колтовский товарища прислал с тем: царь крымский Донец перелез со многими людьми и идет к Рязанским и Тульским Украинам». В Никоновской летописи, в росписании Донецких сторож князя Воротынского, в 1571 году упомянута «5-ая сторожа Святогорская».

К пещерным сооружениям первого периода жизни обители, которые сохранились до нашего времени, относятся пещерная часовня, две усыпальницы, находящиеся на разных ярусах, пещерный храм, освященный в XIX веке в честь Рождества Иоанна Предтечи, храм святителя Николая на скале, подземная церковь преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских, келлии внутри скалы и келарня (место хранения продуктов).

По преданию, в древние времена, когда в пещерах велись работы, иноки собирались в пещерной часовне и прочитывали монашеское правило.

Еще в XIX веке в усыпальнице находились кости погребённых 17 иноков — одних из первых насельников обители.

Усыпальница возле Алексеевского храма имеет 12 продолговатых ниш, которые снаружи закрывались меловыми блоками. Все они сейчас разорены, но в XIX веке 4 из них еще сохранялись заложенными. Некоторые ниши имеют малые размеры и вмещают лишь по нескольку черепов — такая традиция погребения (отдельно складываются черепа и отдельно кости) существует во многих монастырях Палестины, а также на святой горе Афон.

В XIX в. Святые Горы стали центром богомолья не только для юга России, Дона и Кавказа, но и для севера, откуда также приходило множество паломников и богомольцев, которые заходили в обитель по пути из Воронежа в Киев. Некогда запустевшая Святогорская обитель за короткий период была украшена многими царскими дарами, обогащена вкладами различных жертвователей и благотворителей и сделалась известною и славною по всей России.

Сегодня мы являемся свидетелями чудесного возрождения Святогорского монастыря, предсказанного последними свято-

горскими старцами. Было время, когда в предсказания эти мало кто верил. Еще в глухие советские годы игумен Иоанн (Стрельцов), прославленный ныне в лике святых, предсказывал открытие Святогорского монастыря.

В 2004 году Святогорская пустынь стала Лаврой. Решение об этом было принято Священным Синодом Украинской Православной Церкви под председательством Блаженнейшего Митрополита Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана) и утверждено Святейшим Патриархом Алексием II. В его приветственном послании были такие слова: «Лавра, как и прежде, будет местом, где ищущая, алчущая и жаждущая правды Христовой душа человеческая сможет обрести чистый и неиссякаемый источник спасительной веры православной. Будет способствовать дальнейшему возрождению духа и быта монашеского преемства, сохранению и приумножению традиций монашеского делания, укреплению канонического Православия и духовному единению народа Божия».

В 1895 году в монастыре побывал двадцатипятилетний Иван Бунин. Для него этот год — время охлаждения к толстовству, вхождения в литературные круги, первой серьезной пробы своих писательских сил. В 1895 году Бунин познакомился с Антоном Чеховым, с которым до этого довольно длительное время вел переписку. Этот год стал переломным в жизни И. А. Бунина. В «Святых Горах», рассказе, написанном «по следам» поездки в монастырь, ещё очень мало зрелого Бунина, но «Бунин вообще» заметен.

В исследовании Г. Ю. Карпенко отмечается, что при осмыслении идейно-эстетических воззрений Бунина в их целостности важно учитывать, как говорил сам художник, «тот цикл идей, чувств, настроений, которые господствуют в изучаемую эпоху»[7]. В «Автобиографической заметке» писатель раскрывает «механизм» преломления в его творчестве религиозных, философских, научных идей и умонастроений. Бунин рассказывает о периоде гимназического и творческого ученичества, когда его учителем в области художественного творчества были Пуш-

7. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 9. М., 1965–1967. С. 512.

кин и Лермонтов, а учителем «всего гимназического курса» — его брат Юлий.

В воспоминаниях Бунина чётко обозначен характерный для его творческой натуры переход от философских и научных знаний к восторженному восприятию разнообразных проявлений многогранной жизни. При переходе как будто совершенно исчезает весь наработанный мировоззренческий материал, но на самом деле он уходит в созерцание, в эстетически целостное обозрение обширной панорамы бытия. И не случайно «скрепляющим звеном» такого перехода является литература. Постоянные думы о ней — это признак напряжённой внутренней работы Бунина: и научно-философские сведения, и личные впечатления — всё это формирует основу для последующих творческих воплощений, в которых и то и другое предстанет в сплаве высшего художественного качества[8].

Рассказ «Святые Горы» повествует нам о человеке, который направляется в обитель под Пасху (в Великую Субботу).

Из «библейского зерна» произрастало решение «неразрешимой загадки», с которой Бунин столкнулся, утверждая нетленность человеческого бытия. Это загадка связи человека с сонмом умерших. Разрешая вопрос, как человеку становится доступной и близкой давно прошедшая жизнь людей, знакомыми — места и явления, им никогда не виденные, писатель приходит к выводу: человек обладает удивительной способностью, «чувственной памятью», наделён «чувствующей душой», «помнящим сердцем»[9].

Ю. Мальцев, исследуя феномен бунинской памяти, определяет ее как двойственную связь человека с основами бытия: это одновременно «невещественная, духовная, психологическая» и «вещественная, биологическая» связь.

Небольшой рассказ «Святые Горы» разделён автором на три части. Первая открывается пейзажной зарисовкой: «Передо мной серело пустынное поле. Один сторожевой курган стоял вдалеке и, казалось, зорко глядел на равнины. С утра в степи

8. См.: Карпенко Г. Ю. Творчество И. А. Бунина и религиозное сознание рубежа веков. Самара: УНИВЕРС-ГРУПП, 2005. С. 5.

9. Там же. С. 48.

было по-весеннему холодно и ветрено; ветер просушивал колеи грязной дороги и шуршал прошлогодним бурьяном. Но за мной, на западе, картинно рисовалась на горизонте гряда меловых гор. Темнея пятнами лесов, как старинное, тусклое серебро чернью, она тонула в утреннем тумане»[10]. Карпов И. П. отмечает, что такой «живописности» соответствует «картинность» авторского видения, то есть статичность предмета, что в свою очередь соответствует специфической особенности видения мира в его предметно-природной выраженности и авторской поэтической установке на изображение мира[11].

Отдыхая на кургане, рассказчик задумывается о том, что «Донец видел Игоря, — может быть, видел Игоря и Святогорский монастырь... Сколько претерпел он, стоя на татарских путях, в диких степных равнинах, когда иноки его были ещё воинами, когда они переживали долгие осады от полчищ диких орд и воровских людей»[12]. А взгляд автора в это время направлен преимущественно в поднебесье, то есть пространство между небом и землёй — в прохладную воздушную среду. Примечательной особенностью является постоянное стремление автора подчеркнуть свою очарованность историей этой древней земли. Автор старается показать, что и в пейзажном облике, и в лицах людей, и в их речи ощутимо сквозит история, рефреном проходит мысль о том, что «в южных степях каждый курган кажется молчаливым памятником какой-нибудь поэтической были».

В этой части мы встречаем единственный в произведении *прямой* диалог, в котором слышим живую украинскую речь. Рассказчик, беседуя с «хохлом», пытается уточнить, эта ли дорога на Святые Горы. Из коротких ответов «рослого мужика с маленькой головкой» мы понимаем, что основная часть местного населения не посещает монастырь. Зачем? Если «...у нас своя церква на селі». Однажды только обращались к монаху

10. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: Автобиографические заметки. М.: Мир книги, 2008. С. 99.

11. См.: *Карпов И. П., Старыгина Н. Н.* Открытый урок по литературе: Русская литература XX века. М.: Московский Лицей, 2001. С. 232.

12. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: Автобиографические заметки. М.: Мир книги, 2008. С. 100.

с просьбой избавить скотину от чумы. «Ну, походив він по дворах, покропив водою, а про те нічого не помоглось». На этом посещения и прекратились.

Рассказчик продолжил свой путь, и когда усталость уже начинала брать верх, засверкал «золотой звездой купол церкви». И тут же «...в огромной, глубокой долине открылся Донец». Тут же мы видим идущий на богомолье народ — женщин, подростков, калек. Здесь обозначается *косвенный* диалог, когда рассказчик попросил проезжего хлопца подвезти его. Долгая дорога сопровождалась разговором, о содержании которого мы можем только догадываться.

Вторая часть рассказа начинается с описания Донца и обители. «...Я пошёл к крытым галереям, что ведут в гору. В этот час пусто было в их бесконечных переходах. И чем выше подымался я, тем всё более веяло на меня суровой монастырской жизнью — от этих картинок, изображающих скиты и кельи отшельников с гробами вместо ночных лож, от этих печатных поучений, развешанных на стенах, даже от каждой стёртой и ветхой ступеньки. В полусумраке этих переходов чудились тени отошедших от мира сего иноков, строгих и молчаливых схимников...

Меня тянуло туда, к меловым серым конусам, к месту той пещеры, где в трудах и молитве, простой и возвышенный духом, проводил свои дни первый человек этих гор, та великая душа, которая полюбила горный гребет над Малым Танаисом. Дико и глухо было тогда в первобытных лесах, куда пришёл святой человек»[13].

Карпов подчёркивает, что не случайно Бунин показывает нам героя на возвышенной местности. Он и сам во время путешествий стремился посетить самые высокие места — вероятно, не только для того, чтобы обозреть местность с высоты. Бунина тянуло к тектоническим разломам, то есть таким ме-

13. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: Автобиографические заметки. М.: Мир книги, 2008. С. 103.

стам, в которых концентрируется определённый вид энергии, соответствующий прохладе[14].

Память снова возвращает нас к давно ушедшим событиям. Даже свечу в церковке (автор использует уменьшительно-ласкательный суффикс) рассказчик ставит «за того, кто слабый и преклонный летами, падал ниц в этом маленьком храме в те давние грозные ночи, когда костры осады пылали под стенами обители».

Третья часть рассказа, самая маленькая, врывается в повествование трезвоном колоколов. И снова взор уходит в небо, где белеет церковка на горном перевале. «Я нанял лодку, и молоденькая хохлушка легко и быстро погнала ее против течения по прозрачной воде Донца, в тени береговой зелени. И девичье личико, и солнце, и тени, и быстрая речка — всё было так прелестно в это милое утро...»[15]. Мы видим множество людей в праздничных малороссийских нарядах, ощущаем атмосферу святости и торжества.

А в сумерках Бунин снова оставляет героя одного в степи, где он «опять думал о старине, о людях, почивающих в степных могилах под смутный шелест седого ковыля».

И. А. Бунин писал: «От жизни человечества, от веков, поколений остаётся на земле только высокое, доброе и прекрасное, только это». Таким прекрасным, высоким и добрым останется в наших душах его великое искусство.

14. Карпов И. П., Старыгина Н. Н. Открытый урок по литературе: Русская литература XX века. М.: Московский Лицей, 2001. С. 233.

15. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: Автобиографические заметки. М.: Мир книги, Литература, 2008. С. 104.

Церковнославянский язык

О лингвистическом статусе церковнославянского языка

Камчатнов Александр Михайлович, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой русского языка и стилистики Литературного института им. А. М. Горького

В данной статье рассмотрен перевод фрагмента богослужебного текста с церковнославянского языка на современный русский и сделан вывод о принципиальной невозможности семантически и стилистически адекватного перевода, а также вывод об особом статусе церковнославянского языка как особого сверхвысокого стиля русского литературного языка.

Ключевые слова: Церковнославянский язык, русский литературный язык, семантика, стиль.

Существует лингвистическая универсалия, согласно которой почти все литературные языки возникают путем примыкания к более древней литературно-языковой традиции: так, латинский язык возник путем примыкания к греческому, новоевропейские литературные языки — путем примыкания к латинскому, церковнославянский путем примыкания к греческому, русский — путем примыкания к церковнославянскому. Уникальность же русской языковой ситуации заключается в том, что славянский литературный язык возник в эпоху общеславянского единства, когда еще не было южнославянских, восточнославянских и западнославянских языков, а были лишь южные, восточные и западные диалекты одного общеславянского языка. В этих условиях цель святых братьев Кирилла и Мефодия создать литературный язык для всех славян была вполне достижимой.

Однако в силу известных исторических условий (принятие католицизма западными славянами, турецкое порабощение

южных славян) только на русской почве продолжалось творческое взаимодействие славянского языка и народно-разговорной русской стихии. Отделившись от славянского языка прежде всего грамматически, русский литературный язык испытывал очень сильное влияние славянского в лексике и синтаксисе. Уже М. В. Ломоносовым в его «Предисловии о пользе книг церьковных в Российском языке» было установлено, что славянский язык — это источник высокого стиля русского литературного языка, и с тех пор мало что изменилось: до сих пор о всякой вещи мы можем сказать торжественно, нейтрально или уничижительно, и до сих пор, создавая торжественную речь, мы пользуемся ресурсами славянского языка, подчас даже не подозревая об этом. Нет нужды приводить примеры высокого стиля из произведений Ломоносова, Хераскова, Боброва, Карамзина, Жуковского, Катенина, Кюхельбекера, Пушкина и других, ибо и так всем понятно, что *«Восстань, пророк, и виждь и внемли»* — совсем не то, что *«Встань, пророк, смотри и слушай»*.

Таким образом, наш литературный язык и, соответственно, наше языковое сознание представляют собой упорядоченную иерархическую трихотомичную структуру, в которой славянский язык играет важную роль источника, ресурса высокого стиля. Так устроен русский литературный язык, так устроено наше языковое сознание, и уже нельзя ничего с этим поделать. До тех пор, пока русская классическая литература будет преподаваться в школе, пока ее будут читать, она будет формировать наше языковое сознание.

Теперь поговорим о славянском языке. Оплодотворив собою так удачно русский литературный язык, славянский язык остался языком Церкви, языком богослужения. В отличие от греческого или латинского языков, на которых существовала богатая дохристианская литература, славянский язык был создан как язык литургический, таким он остается и по сей день. Можно сказать, что в Русской Православной Церкви славянский язык — это как бы естественная среда богообщения, что славянский язык есть словесная икона, «иконописцем» которой является Дух Святой, что можно догматически обосновать так же, как и иконопочитание: как там мы поклоняемся не доскам и краске, а в видимом образе почитаем невидимый Пер-

вообраз, так и тут мы поклоняемся не звукам и грамматическим формам, а в слышимом образе поклоняемся неслышимому Первообразу.

Тем не менее, сейчас много говорят о переводе богослужения на русский язык, многие видят в славянском языке чуть ли не главную преграду к новой катехизации русского и других народов, а в переводе — главное условие успешности этой катехизации.

Есть два обстоятельства, которые вынуждают меня сомневаться в этом.

Что значит «перевести» вообще? Это значит, нужно извлечь некий смысл из одной системы выражения (китайской, например) и выразить его при помощи другой системы выражения (русской, например). Эта операция была бы безболезненной и даже доступной компьютеру при одном условии: языковая система выражения смысла нейтральна по отношению к самому смыслу, является его внешней одеждой, которую можно без всякой потери для смысла переменить. Однако со времен Гумбольдта, Шишкова, Потебни эти лингвисты и их многочисленные последователи не устают повторять, что язык — это не внешняя одежда мысли, что язык во всех своих проявлениях от фонетики до синтаксиса является выражением духа народа, способом миропонимания. Это знает всякий, кто пытался переводить не элементарные фразы из учебника, а подлинно художественные тексты. Или вот еще очень знаменательное свидетельство В. Набокова: он писал некоторые произведения, как известно, по-английски, а затем испытывал неимоверные трудности с их переводом на русский; чем глубже человек знает оба языка, тем труднее на самом деле переводить — этому мешает уникальное своеобразие каждого языка. Дополнительные сложности возникают, когда переводишь с близкородственного языка, каким является славянский по отношению к русскому. Это первое обстоятельство.

Второе обстоятельство как раз и состоит в особых отношениях между славянским и русским языками. Став основой высокого стиля русского литературного языка, славянский язык сохранил интимно близкие отношения с русским языком. Собственно говоря, трудно даже сказать, является ли славянский

язык особым языком, или же это какой-то особый стиль русского литературного языка, назовем его условно сверхвысоким или сакральным. Как решить этот вопрос?

Теоретически перевод возможен только с одного языка на другой, из одной системы средств выражения в другую, когда обе языковые системы существенно отличаются друг от друга; перевод же из стиля в стиль невозможен, возможно лишь переложение некоего содержания другим стилем, что часто используется в пародийных целях. Вспомним хотя бы хрестоматийное:

«Не потерплю, чтоб развратитель
Огнем и вздохов и похвал
Младое сердце искушал;
Чтоб червь презренный, ядовитый
Точил лилеи стебелек;
Чтобы двухутренний цветок
Увял еще полураскрытый».
Всё это значило, друзья:
С приятелем стреляюсь я.

Здесь переложение романтического строя мысли и соответствующей лексики в реалистический является способом осмеяния эпигонов романтизма. Пушкин вообще был великий пересмешник, вспомним хотя бы «Историю села Горюхина» как пародию на «Историю государства Российского» Карамзина. Вот и давайте посмотрим, что же происходит с семантикой и стилистикой богослужебного текста при его переводе (или переложении?) на русский литературный язык.

Для дальнейшего изложения я буду пользоваться переводом Служебника на русский язык, выполненным иеромонахом Амвросием (Тимротом). По его собственным словам, о. Амвросий считает славянский особым языком, притом малопонятным для прихожан, поэтому перевод богослужения на русский язык является давно назревшей проблемой, которую надо наконец начать решать.

Вообще решать проблему ясности языка богослужения, по мнению о. Амвросия, можно тремя способами.

Первый — это продолжение правки и поновлений церковнославянских текстов в духе той деятельности, которая шла в Церкви на протяжении веков, однако этот путь уже себя исчерпал, потому что в наше время исправление отдельных слов вряд ли может сделать текст более понятным.

Второй путь — это русификация текстов, по сути представляющая собой создание некоего «среднего» языка: то ли русского со славянскими вкраплениями (наиболее часто встречающимися словами и оборотами), то ли славянского, «осовремененного» множеством русизмов; на подобном языке (в сущности, испорченном славянском) по сей день составляются новые молитвы, службы, акафисты.

Наконец, третий путь — это перевод на русский язык, который бы мог, сосуществуя с традиционными и всем известными богослужебными текстами, восполнять у современных православных недостаток понимания церковной службы и как следствие этого — отсутствие живого интереса к богослужению. При переводе о. Амвросий считает необходимым руководствоваться следующими принципами:

- оставлять без перевода сравнительно немногие слова и обороты, характерные для нашей Богослужебной традиции: *присно, Ипостась, Единица, сверхсущественный, совечный, Приснодева* и т. п.;
- оставлять без перевода привычные и понятные всем церковным людям греческие слова: *алавастр, трапеза, елей, фимиам* и т. п.;
- сохранять в употреблении специфические метафоры: *рог* в значении «сила», *семя* в значении «потомство»;
- сохранять обороты типа «Благословлением благословлю», характерные для древнееврейского языка;
- сохранять синтаксические конструкции, характерные для греческого и вслед за ним церковнославянского;
- сохранять звательный падеж в словах: *Боже, Господи, Иисусе Христе, Отче*, может быть, и в некоторых из имен собственных, например, в службах святым: *отче наш Сергие* и т. п.;
- сохранять слова, характерные для высокого стиля: *очи, уста, воззвать, возглашать* т. п.;

- ради точности перевода уклоняться от славянского, передавая славянское *очисти* как *будь милостив, щедрый* как *милосердный, молиться* как *ходатайствовать, ходатай* как *посредник, умиление* как *сокрушение* и др.;
- отказаться от употребления некоторых привычных славянизмов ввиду того, что неискушенного читателя они ставят в тупик: *купина, Чермное море, глагол* в значении «слово» и др.[1]

По прочтении этих принципов возникает вопрос, чем же такой перевод будет отличаться от русификации? Для ответа обратимся непосредственно к русскому тексту Служебника[2]:

Вот Молитва первая из «Последования вечерни»:

Гд҃и ще́дрый и҆ ми́лостивый, долготерпѣли́ве и҆ многоми́лостиве, внꙋ́ши҆ моли́твꙋ на́шꙋ, и҆ вонми҆ гла́сꙋ моле́нїѧ на́шегѡ: сотвори҆ съ на́ми зна́менїе во бла́го, наста́ви на́съ на пꙋ́ть тво́й, ѥ҆́же ходи́ти во и҆́стинѣ твое́й, возвесели҆ сердца̀ на̑ша, во ѥ҆́же боѧ́тиса҆ и҆́мене твоегѡ сто́гѡ. занѐ ве́лїй є҆сѝ ты҆, и҆ твора́й чꙋдеса̀, ты҆ є҆сѝ бг҃ъ є҆ди́нъ, и҆ нѣ́сть подо́бенъ тебѣ̀ въ бо́зѣхъ гд҃и: си́ленъ въ ми́лости, и҆ бл҃гъ въ крѣ́пости, во ѥ҆́же помога́ти, и҆ ꙋ҆тѣша́ти, и҆ спаса́ти вса̀ ꙋ҆пова́ющыѧ во и҆́мѧ сто́е твоѐ. Ꙗ҆́кѡ подоба́етъ тебѣ̀ вса́каѧ сла́ва, че́сть и҆ поклоне́нїе, о҆́ц҃ꙋ, и҆ сн҃ꙋ, и҆ ст҃о́мꙋ дх҃ꙋ, ны́нѣ и҆ при́снѡ, и҆ во вѣ́ки вѣкѡ́въ, а҆ми́нь.

Господи, щедрый и милостивый, долготерпеливый и многомилостивый! Услышь молитву нашу и внемли гласу моления нашего. Сотвори на нас знамение ко благу, наставь нас на путь Твой, чтобы ходить нам во истине Твоей, возвесели сердца наши, да страшимся имени Твоего святого. Ибо Ты велик и творишь чудеса, Ты, Бог Единый, и нет между богами подобного Тебе, Господи, сильный в милости и благой в силе, дабы помогать и утешать и спасать всех, надеющихся на имя святое Твоё. Ибо подобает Тебе вся слава, честь и поклонение, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и всегда, и во веки веков. Аминь.

1. См.: http://www.wertograd.narod.ru/arh/report.pdf.
2. Опубликован на сайте: http://azbyka.ru/bogosluzhenie/liturgiya/lit01.shtml.

Что мы видим?

Славянские падежные формы заменены русскими: «въ бо́зѣхъ» — *между богами*, «всѣ» — *всех*;

обращения в звательной форме заменены обращениями в именительном падеже: «долготерпѣли́ве ѝ многоми́лостиве» — *долготерпеливый и многомилостивый*;

своеобразный славянский оборот «во ѥ́же» + инфинитив, являющийся синтаксической калькой греческого сочетания «артикль + инфинитив», заменен непоследовательно, в одном случае побудительным предложением («во ѥ́же боя́тисѧ» — *да страшимся*), в другом — придаточным цели («во ѥ́же помога́ти» — *дабы помогать*);

славянский союз «занѐ» заменен русским *ибо*;

глагол «внѹ́ши́ти» со специфической «славянской» семантикой «услышать» заменен смысловым эквивалентом *услышать*; пожалуй, это единственный случай собственно перевода;

трудно объяснить синонимические замены *боятися — страшиться, крепость — сила, уповать — надеяться*.

Слово *уповать* — это слово современного русского литературного языка, встречающееся у многих русских писателей и поэтов. Наблюдение за употреблением слов *уповать, упование* в русском (!) переводе Псалтири показывает, что они используются тогда, когда речь идет о надежде, возлагаемой на высшие силы, тогда как их синонимы *надеяться, надежда* употребляются в контекстах, где речь идет о человеческих возможностях.

Следует также отметить, что выражение «сотворѝ съ на́ми зна́менїе во бла́го», не очень понятное на славянском языке, остается таким же и в русском «переводе»: «*Сотвори на нас знамение ко благу*». Этот случай как раз и показывает, что перед нами не перевод смысла из оной системы выражения в другую, а простая русификация славянского текста.

Дальнейшие наблюдения над «переводом» о. Амвросия убеждают в том, что это не перевод, а переложение, и что перевод в собственном смысле со славянского на русский вообще невозможен, возможна лишь русификация славянского текста. Несомненно, русификация приближает богослужебный текст к уровню понимания среднего носителя русского язы-

ка: замена непривычных, устаревших грамматических форм и оборотов, замена вышедших из употребления слов или слов с необычным значением делают текст более понятным. Но за все надо платить! Платой за русификацию становится, во-первых, искажение смысла, во-вторых, снижение высоты текста, иногда до полупародийного уровня, его прозаизация, утрата его духоподъемной силы. Рассмотрим несколько примеров.

1. Искажение смысла.

«Гд҃и, да не ѩ́ростїю твое́ю ѡ҆бличи́ши на́съ, нижѐ гнѣ́вомъ твои́мъ нака́жеши на́съ» — *Господи, не обличи нас в ярости Твоей и не накажи нас гневом Твоим*. Глагол *наказати* в славянском значит «наставить, научить, вразумить», и в молитве мы просим, чтобы Господь учил нас не гневом своим. Если бы о. Амвросий переводил с греческого, то глагол παιδεύω следовало бы и по-славянски, и по-русски передать словом *вразумить*: «не ѩ́ростїю твое́ю ѡ҆бличи́ши на́съ, нижѐ гнѣ́вомъ твои́мъ вразꙋми́ши ны» — *не обличи нас в ярости Твоей и не гневом Твоим вразуми нас.*

«Да́ждь на́мъ ꙋ҆ча́стїе и҆ наслѣ́дїе со всѣ́ми боя́щимися҃ тебѐ и҆́стиною, и҆ храня́щими за́пѡвѣди твоа҃» — *дай нам долю и жребий со всеми, истинно боящимися Тебя и хранящими заповеди Твои*. Слова *часть* и *доля*, конечно, синонимичны, но *участие* — это не просто часть, а совместная участь, совместная жизнь с теми, кто любит Господа. Сущ. *жребий* вообще принадлежит лексикону языческой культуры, обозначая власть судьбы, рока над человеком; греч. κληρονομία означает «наследие» и вообще «участие в чем-либо» (хотя сущ. κλῆρος некогда означало камень, обломок, применявшийся при метании жребия). Славянский перевод необычайно точен и сам не поддается переводу; текст можно лишь слегка русифицировать.

«И҆зба́ви ны҆ ѿ стра́ха нощна́гѡ и҆ всѧ́кїа҃ ве́щи, во тмѣ́ преходя́щїа҃» - *избавь нас от страха ночного и от всякой опасности во мраке блуждающей*; вещь — это, может быть, и опасность, но она не блуждает во мраке, а тайком подкрадывается.

«Свѣ́те ти́хїй сы҃ꙗ҃ сла́вы, ... і҆и҃се хр҃тѐ» — *Свет отрадный святой славы,... Иисусе Христе!* Перифрастическое обращение к «Свѣ́те ти́хїй» является изумительным по глубине поэтическим образом, включающим в себя сразу несколько смыслов:

тихий — это и кроткий, и благосклонный, и милостивый, и спокойный, и ясный, безмятежный. Перевод словом *отрадный* обедняет этот образ, делает его плоским, да и не совсем верным.

«Досто́инъ є́сѝ во всѧ̑ временà пѣ́тъ бы́ти гла́сы преподо́бными, сн҃е бж҃ïй» — *Достойно Тебя во все времена воспевать голосами счастливыми, Сын Божий*. Перевод слова «преподо́бный» прилагательным *счастливыми* есть свидетельство не просто лингвистического, но и богословского невежества. Слова *счастье, счастливый* не из христианского словаря; эти слова принадлежали некогда словарю языческой культуры и выражали языческое представление о власти рока, судьбы над человеком. Согласно В. И. Далю, «Счастье (*со-частье*, доля, пай) ср. рок, судьба, часть и участь, доля. <...> Случайность, желанная неожиданность, талан, удача, успех, спорина в деле, не по расчету»[3]. После же разрушения языческого мировоззрения слово *счастье* вошло в словарь светской культуры, выражая обывательское представление о везении, а также о благополучии, благосостоянии, благоденствии, удовлетворенности жизнью. Совсем не случайно, что, согласно данным словаря Geoffrey W. H. Lampe «Patristic Greek Lexicon», во всей святоотеческой письменности ни разу не употреблено слово εὐδαιμονία — греческий эквивалент слова *счастье*. Внесение этого слова в богослужебный текст неимоверно опошляет его, искажает его смысл.

Вдумаемся в прилагательное «преподо́бный»: корень этого слова *доб* значит буквально «подходящий (о времени, поре)»; слово *подобный* значит «такой же подходящий, как и образец, тождественный образцу в каком-то отношении» (так, человек, хотя и имеет тварную природу, в каком-то отношении подобен Богу); приставка *пре-* в славянском языке означает не высокую степень признака, как в русском, а нечто превосходящее все, что ни есть, трансцендентное: *прекрасный* — превосходящий красотой все существующее, *пресущественная сущность* — это

3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусскаго языка. В 4 т. Т. 4 / Изд. 3-е, испр. и доп. Под ред. проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб.; М., 1909. С. 666.

сущность, превосходящая всякую сущность, то есть это Господь Бог. Иисус Христос потому достоин быть воспетым «гла́сы преподо́бными,», что Он — Сын Божий, и как бы ни был красив голос человеческий, он все равно не годится для вознесения достойной хвалы Спасителю. *Счастливые* голоса тут ни к селу ни к городу.

«Ѡ҆мі́рѣ всегѡ мі́ра, бл҃гостоа́нїи сты́хъ бж҃їихъ цр҃кве́й, и҆ соедине́нїи всѣ́хъ, гд҃ꙋ помо́лимсѧ» — *О мире всего міра,* ***благоденствии*** *святых Божиих Церквей...* Мы молим Господа о твердом стоянии в вере Его Церкви во всякое время — и в эпохи гонений, и в эпохи мирского благополучия, а вовсе не о благоденствии; слав. «бл҃гостоа́нїе» нельзя перевести одним русским словом. Если «перевод» о. Амросия и приближает славянский текст к уровню понимания, то это уровень понимания обывателя.

2. Неоправданные замены.

«Ко́зни» — *ухищрения,* «щедро́ты» — *сострадание,* «соблюди́» — *сохрани,* «положи́ти» — *поставить,* «настоя́щїй ча́съ» — *нынешний час,* «ѻ҆рꙋ́жїе свѣ́та» — *доспехи света,* «поꙋче́нїе» — *размышление,* «при́чтъ» — *клир,* «недꙋгꙋющихъ» — *болящих,* «застꙋпити» — *защитить,* «помаи́» — *вспомни*, «сподо́би» — *удостой*, «дла́нь» — *рука* и многие другие. Это замены ради замен, но они не так безобидны, ибо обедняют восприятие, отключают работу языкового воображения.

3. Прозаизация текста, стилистический разнобой.

«Наста́ви на́съ ко приста́нищꙋ хотѣ́нїѧ твоегѡ» — *Приведи нас к желаемой Тебе пристани.*

«Да́ждь на́мъ и҆збѣжа́ти и҆ про́чее настоя́щагѡ днѐ ... ѿ разли́чныхъ ко́зней лꙋка́вагѡ, и҆ ненавѣ́тнꙋ жи́знь на́шꙋ соблюди́ бл҃года́тїю всест҃а́гѡ твоегѡ дх҃а» — *дай нам и в остальное* ***время*** *нынешнего дня избежать различных ухищрений лукавого, и жизнь нашу в безопасности от* ***его*** *козней сохрани благодатию всесвятого Твоего Духа.* Все знают, что слово *навет* значит «клевета, ложное обвинение»; краткое и емкое по смыслу сочетание «ненавѣ́тнꙋ жи́знь на́шꙋ соблюди́» переведено длинным *жизнь нашу в безопасности от* ***его*** *козней сохрани,* к тому же стилистически неуклюжим, ибо безопасность обеспечивается «благодатью» полиции, а не Святого Духа.

4. Полупародия.

Сочетание «моли́твами сѓты́ѧ бц҃ы и̓ всѣ́хъ сѓты́хъ» заменено канцелярским оборотом *по ходатайствам святой Богородицы и всех святых*.

Таким же пародийным снижением образа выражения является и следующий перевод: «да́рꙋ́й на́мъ и̓ про́чее непоро́чнѡ соверши́ти, пред сѓто́ю сла́вою твое́ю» — *даруй же нам и оставшуюся часть (дня. — А. К.) непорочно провести пред святой Славою Твоею*. Провести остаток дня можно в кругу семьи, с друзьями, в театре, ресторане, но не перед Славою Господней.

Или еще: «и̓спра́ви моли́твꙋ на́шꙋ ꙗ̓́кѡ кади́ло пред тобо́ю» — *направь молитву нашу как фимиам пред лицо Твоё*.

В Великой ектении:

«ѻ̓́честнѣ́мъ пресвѵ́терствѣ» — *о почтенном пресвитерстве*; «ѻ̓бл҃горастворе́нїи воздꙋ́хѡвъ» — *О благоприятной погоде*.

5. Нельзя пройти мимо косноязычия автора перевода, когда русский текст звучит не по-русски, ибо по-русски так не говорят и не пишут. Например:

«пода́ждь же на́мъ настоа́щїй ве́черъ, и̓ приходя́щꙋю но́щь ми́рнꙋ» - *подай же нам нынешний вечер и наступающую ночь мирные*. В славянском тексте употреблен оборот accusativus duplex, поэтому по-русски это предложение должно звучать так: *сотвори мирными наступающий вечер и предстоящую ночь*.

6. Чтобы быть справедливым, надо отметить и такие случаи, когда о. Амвросий и в самом деле перевел славянский текст, то есть выразил не слишком ясный смысл понятным русским языком. Хорошо известно, что одним из камней преткновения, мешающим правильно понимать славянский текст, являются так называемые славянско-русские паронимы, то есть слова, звучащие одинаково, но имеющие разное значение; для понимания таких паронимов О. А. Седаковой создан специальный словарь. Рассмотрим такой случай:

«Гд҃и ... ка́ѧйсѧ ѡ̓ сло́бахъ на́шихъ, помѧни́ щедро́ты твоа҃» — *Господи ... сожалеющий о бедствиях наших! Вспомни сострадание Твое*. Глагол *каятися* имел в славянском языке значение «сожалеть о чем-либо», утраченное современным русским языком, что и создает трудность понимания. Существительное *злоба* также имело утраченное ныне значение «бедствие». В та-

ких случаях славянский текст может быть поновлен: «Гдⷭ҃и ... скорбáй ѡ҆ бѣ́дахъ нáшихъ...» или соответствующим образом прокомментирован.

Итак, что же получается? Когда слушаешь аргументы сторонников перевода богослужения на русский язык, то они в отвлеченном виде кажутся убедительными и даже благородными; а когда дело доходит до конкретных текстов, то эти доводы исчезают, яко дым. Текст о. Амвросия — это не перевод, а адаптированная к уровню понимания среднего носителя русского языка русифицированная редакция Служебника, осуществленная со многими смысловыми и стилистическими потерями; при этом надо подчеркнуть, что отделение семантики от стиля возможно лишь в научных целях, в действительном же общении они неразделимы.

Таким образом, можно констатировать, что автора перевода постигла очевидная творческая неудача, и я думаю, что эта неудача постигла бы любого, кто взялся бы за перевод с церковнославянского на русский. Сама же эта неудача не есть ли симптом того, что славянский язык в русской культурно-языковой ситуации занимает совершенно особое место, имеет ни с чем не сравнимый лингвистический статус? Уникальность славянского языка заключается в том, что остается неясным, в какой из трех возможных рядов можно и нужно его включить:

- китайский — немецкий — русский — и т. д. — *славянский*;
- научный — юридический — газетный — и т. д. — *славянский*;
- древнегреческий — латинский — санскрит — и т. д. — *славянский*.

В первый ряд его нельзя включить, потому что нет этноса, являющегося носителем этого языка. Во второй ряд его нельзя включить, потому что он обладает особыми не только лексическими, но и грамматическими формами, чего не бывает со специальными языками вроде юридического. В третий ряд мертвых языков его нельзя включить в силу его генетической близости к высокому стилю русского литературного языка (в этот ряд его могли бы включить православные румыны и даже сербы, но не русские). В то же время его можно по наличию особой функции включить во второй ряд, а по наличию уста-

ревших, омертвевших форм включить в третий рад. Весь спор, таким образом, ведется вокруг того, чему придать бóльшую значимость. Тот, кто чувствует поэзию грамматики и придает устаревшим грамматическим формам стилистическую значимость, тот будет вписывать славянский язык во второй ряд, то есть считать его функциональной разновидностью русского литературного языка (сверхвысоким, сакральным стилем). Тот же, кто не чувствует и не придает стилистической значимости грамматическим формам, тот будет считать славянский язык мертвым, а само богослужение нуждающимся в переводе на живой язык.

Однако неудача «перевода», его невозможность, на мой взгляд, есть свидетельство того, что славянский язык в русском культурном обиходе по своему лингвистическому статусу ближе к понятию специального языка, то есть занимает место сверхвысокого, сакрального стиля русского литературного языка. Этим стилем, как и всяким иным — публицистическим, деловым, научным, — надо овладевать, и проходит немало лет, прежде чем журналист научится писать репортажи, юрист — законы, ученый — научные статьи. Если человек не сумел овладеть даже пассивно сакральным славянским стилем, пусть смирится, а когда пожелает, то для него надо создавать комментированные издания богослужебных текстов, поясняющих наиболее трудные для понимания места.

И последнее. Следует прекратить отвлеченные разговоры о переводе богослужения со славянского языка на русский. Дайте нам конкретные тексты, а мы посмотрим, насколько они пригодны для богослужебного использования.

«Никоновская Псалтирь» и псалтирные цитации в «Возражении или Разорении» Святейшего Патриарха Никона

Воробьева Наталья Владимировна, доктор исторических наук, доцент, проректор по научной работе, ученый секретарь Омской духовной семинарии

Статья посвящена рассмотрению использования патриархом Никоном (1605–1681) текста Псалтири при написании «Возражения или разорения смиренного Никона, Божией милостью патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы». Исследуется языковое сознание патриарха Никона через дискурсный анализ текста, выделяются базовые лексемы, структура и содержание библейской цитации и их отражение в богословских воззрениях патриарха Никона.

Ключевые слова: Патриарх Никон, историография, языковое сознание, богословские воззрения.

В «Возражении или разорении смиренного Никона, Божиею милостию патриарха, противо вопросов боярина С. Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Лигаридиусу и на ответы Паисеовы»[1] можно выделить несколько пластов традиционных текстов: Священное Писание и Священное Предание, постановления Вселенских соборов, Поместных соборов, Русских церковных соборов, Градские законы греческих царей, Правила святых отец, Кормчую книгу, правила свт. Василия Великого, заповеди благочестивого царя Константина, заповеди благочестивого царя Мануила греческого, правила и

1. РГАДА, ф. 27, оп. 1, д. 140, ч. 3.

апостольские заповеди Кирилла, архиепископа Александрийского, памятники канонического и светского права — устав св. Владимира, Соборное уложение.

Рассмотрим использование Святейшим Патриархом Никоном псалтирных цитаций в тексте «Возражения или Разорения...». Смысловое поле термина «псалм» в XVII в. соответствовало культурной традиции, для которой псалмы были *своим языком*; традиции, предполагавшей личное участие в произнесении и переживании текстов и допускавшей их пересоздание. В нашем исследовании использовались текстовые репрезентации 4112 единиц авторского текста, которые представляют собой результат выборки трех источников: библейских цитат (2653 — наибольшая по объему выборка), творений Святых отцев-каппадокийцев (490, из которых 417 связаны с «Нравственными правилами» Василия Великого — 80 правил, 233 главы), а также Кормчей (300).

Псалтирь была весьма популярна у русских книгоиздателей. Как указывает А. В. Вознесенский, «в течение двух веков, предшествовавших началу имперского этапа в истории России, книга была издана не менее 63 раз»[2]. Текст Псалтири имел распространение в древнерусской книжности в разных формах, определяемых, в свою очередь, возможными видами бытования текстов Священного Писания: четьей, служебной и толковой. При этом московская печатная традиция XVI–XVII вв. совершенно не знала толковой Псалтири, хотя, вероятно, в определенной степени ее текст учитывался типографами. Четья Псалтирь была напечатана в Москве в XVII в. лишь однажды, но не в виде отдельной книги, а в составе Библии 1663 г., и издание ее никак не отразилось на судьбе служебных Псалтирей. Напротив, придя к решению издать Библию и взяв в качестве ее источника острожское издание Ивана Федорова, московские типографы использовали в своей работе

2. *Вознесенский А. В.* История славянской печатной Псалтири: московская традиция XVI–XVII веков: простая Псалтирь. Автореферат на соискание ученой степени доктора филол. наук. Специальность 10.01.01 — русская литература. СПб., 2008. С. 5.

как раз служебную (простую) Псалтирь, позаимствовав оттуда исправленный к тому времени текст псалмов.

В качестве сравнительного материала рассмотрим издание «никоновской» Псалтири 1653 г. (ОГОНБ имени А. С. Пушкина, Центр книжных памятников)[3].

Псалтирь. — М.: Печатный двор, [11.II.1653 (9.X.–11.II.7161)]. Алексей, Никон.

2°. [1]^{5}[2]^{7}[3]^{6}[4]^{6}[5]^{6}6^{8}–8^{8}[9]^{8}10^{8}–16^{8}–[17]^{8}18^{8}–21^{8}[22]^{8}23^{8}–29^{8}–[30]^{2}31^{8}–43^{8} = л.: [9]–[19], [21]–[22], [25]–[30], [34]–[50], 51, [52]–[54], 55,[56], 57–58, [59]–[60], 61, [62]–[69], 70, [71], 72, [73]–[76], 77, [78], 79, [80]–[81], 82, [83]–[87], 88–89, [90]–[107], 108, [109]–[112], 113–114, [115], 116–117, [118]–[119], 120, [121]–[124], 125, [126]–[128], 129–134, [135], 136–140, [141]–[142], 143, [144]–[145], 146–150, [151], 152–155, [156], 157–162, [163]–[169], 170, [171]–[172], 173, [174]–[176], 177–178, [179], 180–181, [182]–[183], 184–188, [189], 190–192, [193]–[200], 201, [202], 203–219, [220]–[223], 224–229, [230], 231, 238–282, [283]–[285], 286–302, [303], 304–305, [306]–[307], 308–316, [317]–[321], 322–326, [327]–[328], 329–330, [331]–[339], 340–342 = 322 лл. Сигнатуры на нижнем поле листа по центру кириллическими цифрами. Фолиация под наборной полосой справа кириллическими цифрами.

Набор: 17 строк. С колонтитулами. Шрифт: 10 строк=128 мм. Печать в две краски.

Орнамент (по *Альбому Зёрновой*): **заставок** 26 с 7 досок: **276а** (202, 224), **№ 301а** (137 об.), **№ 363** (295), **№ 364** (46 об., 78, 119, 128 об., 332), **№ 365** (11); **№ 375** (156, 200 об., 343), **№ 377** (37, 55 об., 67 об., 87, 96, 106 об., 146 об., 163 об., 175, 182 об., 192 об., 294, 328 об.);

инициалов 21 с 14 досок: **№ 488** («Б» — 11, 128 об., 163 об.), **№ 493** («Г» — 55 об.), **№ 496** («Н» — 146 об.), **№ 501** («Н» — 96), **№ 506** («Р» — 46 об., 156), **№ 508** («Т» — 87), **№ 509** («Х» — 11, 82 об.), **№ 515** («В» — 67 об., 106 об.), **№ 517** («Г» — 137 об.), **№ 520** («К» — 175), **№ 530** («К» — 37), **№ 531** («П» — 78, 119, 202), **№ 538** («Б» — 192 об.), **№ 544** («Д» киноварью — 328 об.).

Типографские особенности:

3. Иллюстративный ряд — Псалтирь. М.: Печатный двор, [11.II.1653 (9.X.–11.II.7161)]. Алексей, Никон.

Вариант экз.: на л. 156 № 375, а не № 377.

276а (202 — налево наверху приставлен для починки новый кусок в виде прямоугольника,

№ 493 («Г» без кончика — 55 об.)

написание странное — [63]: Слава. в конец, псалом **довыдов. Сынов кореов вразум, 43. Ломбард «Б».**

[67 об.]: **Кафисма, 7.** в конец, сынов кореов, псалом довыдов, 46. Инициал «В».

Сохранность экземпляра неудовлетворительная. Отсутствуют 30 листов, блок трансформирован. Большая часть листов без номеров, углы листов загрязнены и истерты от частого употребления.

[1нн], 9, [11]–[21], [25]–[30], [34]–[175].

Рукописный текст:

1-й почерк: двухцветный, 10 строк — 128 мм, на листе 17 строк; лист 27 см — 16 см.

[1нн], 9, [12]–[18–19] (18 строк; 115 мм), [20], [21], [25]–[30] (17 строк)

Печатный текст:

двухцветный, 10 строк — 128 мм, на листе 17 строк; лист 27см –16 см

[11], [34]–[175],

Отсутствуют: 3 л. — [22–24]; 3 листа — [31–33].

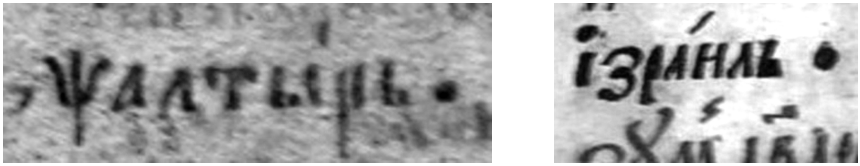
Листы с номерами: 51, 55, 57, 58, 61, 70, 72, 77, 79, 82, 88, 89, 108, 113, 114, 116, 117, 120, 125, 129,130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 143, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 170, 173.

Датировка Псалтири до 1658 г. несомненна, т. к. именно с 1658 г. на псалтирь воздействует греческий текст, что отмечается, к примеру, в орфографическом облике некоторых слов, а именно в написаниях: *ѱалтирь* вместо *ѱалтырь*, *давидъ* вместо *давыдъ*, *израиль* вместо *израиль* (Илл. 1).

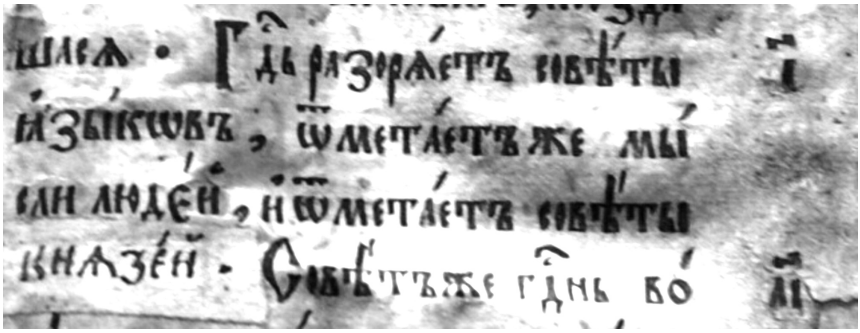
Таблица 1.

Псалтирные цитации

Псалтирная цитация	**«Возражение или Разорение...» Лист / возражение**	**Псалтирь, 1653 г.**
Псалом 13: 1–3 *Рече безумен в сердце своем, несть* ***Бог****а. Растлеша и омразишася в беззакониих, несть творяй* ***благо****стыня, несть до единаго.* ***Бог*** *с небесе приниче на сыны человеческия видети, аще есть разумеваяй или взыскаяй* ***Бог****а, вси уклонишася вкупе и непотребни быша. Несть творяй* ***благо****е, несть до единаго, ни ли разумеют вси делающии беззаконие, снедающии люди моя в хлеба место. яко несть праведен никто ж, несть разумевая и несть взыскаяй* ***Бог****а, вси уклонишася, вкупе непотребни быша. Несть творяй* ***благо****стыню, несть даже до единаго.*	656, 713 возражение 26	Утрачены листы
Псалом 18: 2 *Небеса поведают славу* ***Бож****ию, творение же руку Его возвещает твердь.* *Паче убо во всю землю изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их, но глаголю еда не разумне Израиль.*	(37 об. возражение 5), 5, 8–12 (522, 527, 663 возражение 26)	Утрачены листы



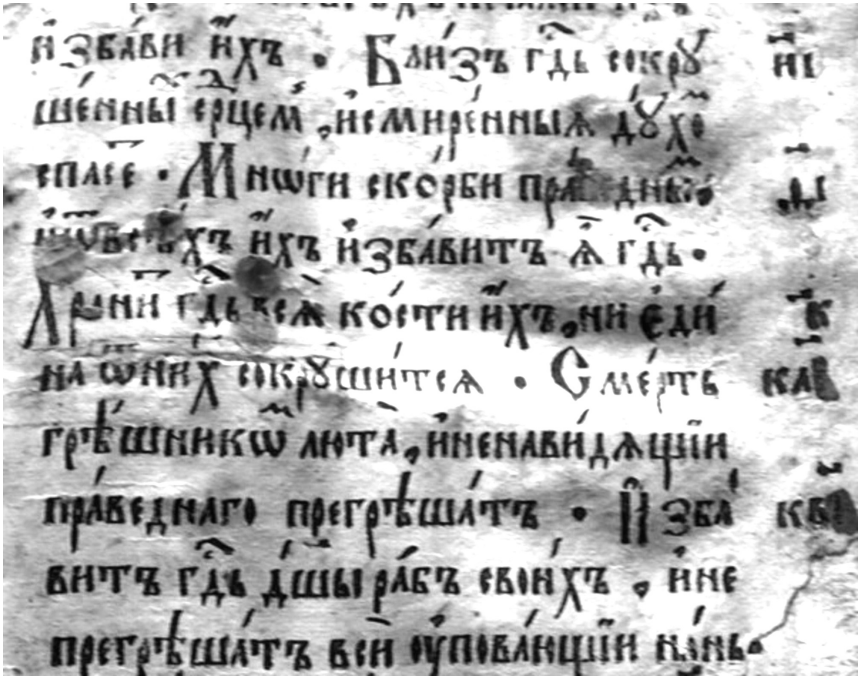
Илл. 1



Илл. 2

Псалом 32: 2, 6, 10 *Господь разоряет советы языком, отметает же мысли людей и отметает советы князей, совет же Господень вовеки пребывает.* ***Грешнику же рече Бог: Вскую ты поведаеши оправдания Моя и восприемлеши завет Мой усты твоими*** (*контаминация, выделено нами. — Н. В.*)**.**	(531 об., 645 возражение 26)	[46 об.]: **Кафисма, 5.** псалом Давыдов, не описан от еврей, 32; [48]: Псалом Давыдов. внегда измени лице свое прямо Авимелеха, и отпусти его, и отиде, 33; См. илл. 2

Псалом 33: 22 *Не восхоте разумети да ублажит. Не восхоте разумети, взысках Господа и услыша мя и от всех скорбей моих избави мя. Не восхоте разумети: Се нищии, возва, и Господь услыша и и от всех скорбии спасе и. Не восхоте разумети, смирихся и спасе мя господь. Не восхоте разумети, аще не Господь созиждет дому, всуе трудишася зиждущии, аще не Господь сохранит град, всуе бдя и стрегий. Не восхоте разумети, Господь низводит и возводит, у**бож**ит и **бог**атит, смиряет и высит.*	(907 об. возражение 26)	**Кафисма, 5.** [48]: Псалом Давыдов. внегда измени лице свое прямо Авимелеха, и отпусти его, и отиде, 33; См. илл. 3
Псалом 35 *Не восхоте разумети, аще не Господь созиждет дому, всуе труди(л. 908)шася зиждущии, аще не Господь сохранит град, всуе бдя и стрегий. Не восхоте разумети, Господь низводит и возводит, у**бож**ит и **бог**атит, смиряет и высит.* *Несть страха **Бож**ия пред очима их.*	2, 12 (532 об., 656 об., 907 об. возражение 26)	**Кафисма, 5.** См. [51 об.]: В конец, раба божия Давыдова. 35; См. илл. 4

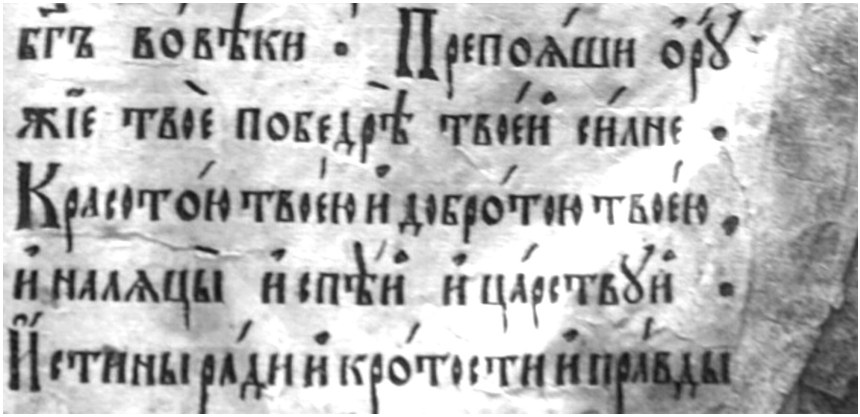


Илл. 3



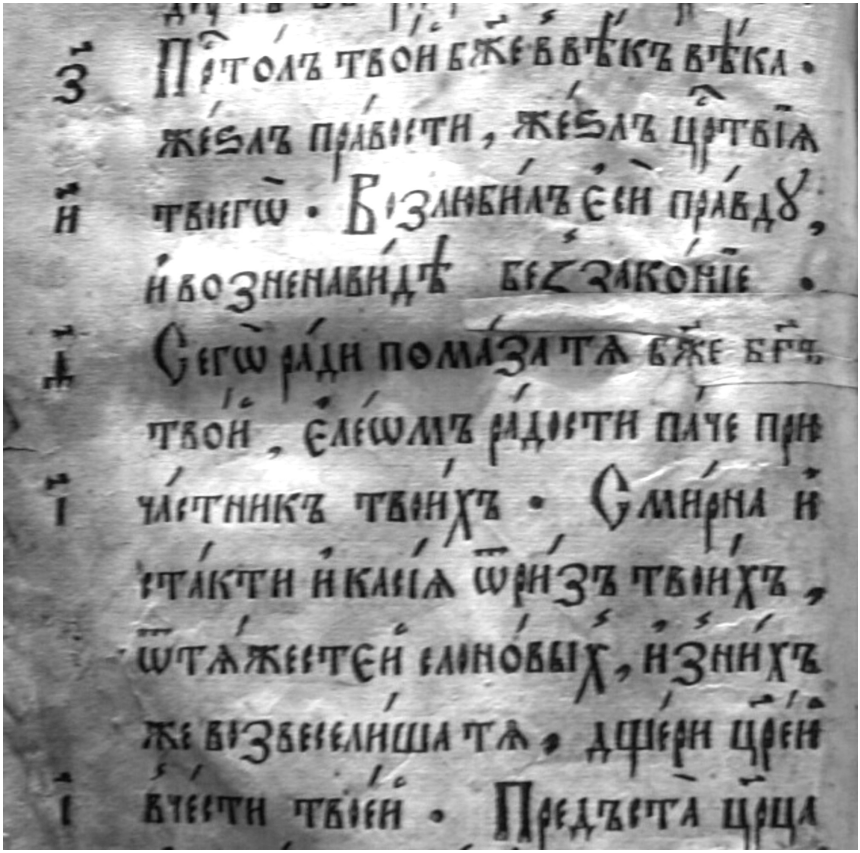
Илл. 4

Псалом 39 *Жертву и приношение (л. 68 об.) не восхоте, тело же соверши ми еси, всесожжения и о гресех не взыскал еси. Тогда рех, се прииду, в главизне книжней пишется о мне, яко сотворити волю Твою, **Боже**.*	7–9 (687, 899 об. возражение 26)	**Кафисма, 6;** 58 об.: В конец, псалом Давыдов, 39; Утрачены листы
Псалом 44 *О, силне препоящи оружие твое по бедре твоей, сие есть меч твой на бедре твоей, и борися с мучителем. Оружия же Христова не суть мечи и копия, но сила мучителная, юже употребляше на враги. Силна нарече его за **Боже**ство, еже соединися со Христом, красотою твоею и добротою твоею, красотою души и добротою добродетелей.* *Престол Твой, **Боже**, в век века, жезл правлению, жезл царствия Твоего. Возлюбил еси **правд**у и возненавиде беззаконие, сего ради помаза Тя, **Боже**, **Бог** твой елеом радости паче причастник Твоих.*	4 (286 возражение 23), 439 об., 440 (возражение 25), 7–8 (678 об., 893 возражение 26)	**Кафисма,6;** [65]: В конец, о изменьшихся сынов кореов, в разум, песнь о возлюбленнем. псалом, 44; См. илл. 5, 6

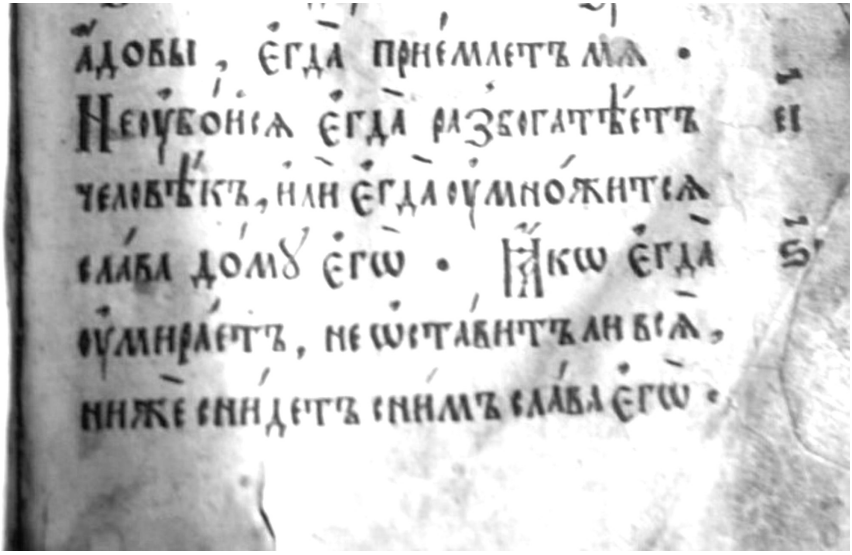


Илл. 5

Псалом 45 *Лучши есть един* ***благо****творяй, паче тмы законопреступных. Лучши вселятися на пустых местех, по писанному: Се удалихся, бегая и водворихся в пустыни, чаях* ***Бог****а, спасающаго мя от малодушия и бури. Несть же пусто место* ***благо****датию* ***Бож****иею, но велми многонародно, и ниже наимиты, ниже боярские, но раби* ***Бог****а вышняго живут.*	2–8 (138 возражение 16)	**Кафисма, 6;** [66 об.]: В конец, сынов кореов о тайных. псалом Давыдов, 45



Илл. 6



Илл. 7

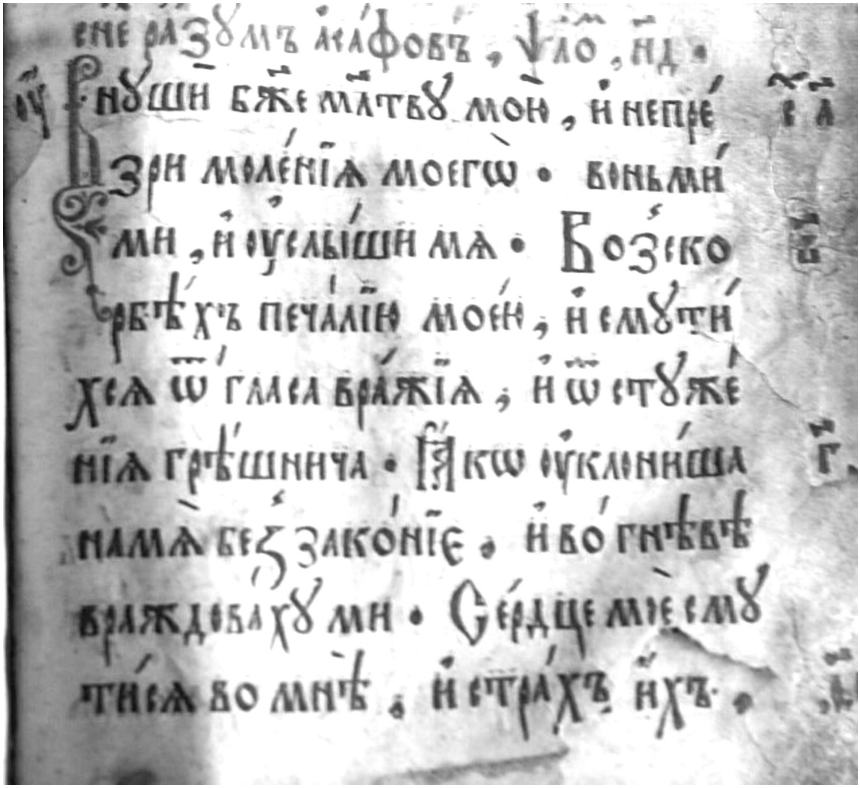
Псалом 48 *Не даст* ***Бог****у измены за ся и цену избавления.* *Не убойся, егда раз****бог****атеет человек или умножится слава дому его, яко егда умирает, не оставит ли вся, ниже снидет с ним слава его. И прочая.* *Егда умирая, не оставит ли вся, ниже снидет с ним слава его, яко душа его в животе его* ***благо****словится, егда* ***благо*** *сотвориши.*	3, 7, 15,17 (316, 316 об., 317 об. возражение 24), 18 (1020 возражение 27)	[67 об.]: **Кафисма, 7.** [69]: В конец, сынов кореов. псалом Давыдов, 48; См. илл. 7

Псалом 50 Сего аз проповедаю вам, **Бог** сотворивый мир и вся, яже в нем, сей небу и земли Господь сый. Не в рукотворенных храмах живет, ни от рук человеческих угождения приемлет, требуя что, сам дая всем живот и дыхание по всяческих (*немаркированная цитата. — Н. В.*). *Да будет же* ***Бог*** *истинен, всяк же человек ложь, якоже есть писано, яко да о****правд****ишися в словесех своих и победиши внегда* ***суд****ит ти ся. Аще ли не****правд****а ваша* ***Бож****ию* ***правд****у составляет, что речем, еда неправеден* ***Бог****, наносяй* ***гнев****, по человеку глаголю, да не будет, понеже како* ***суд****ити имать* ***Бог*** *всему миру.* *И победиша внегда* ***суд****ити сущее. И имать на ризе и на бедре своей имя написано, царь царей и господь господей.*	6, 7, 15 (532 об., 655 об., 899 возражение 26)	**Кафисма, 7.** 72: Псалом Давыдов, внегда приити к нему Нафану пророку, внегда вниде к Вирсавии жене Уриеве, 50; См. илл. 8



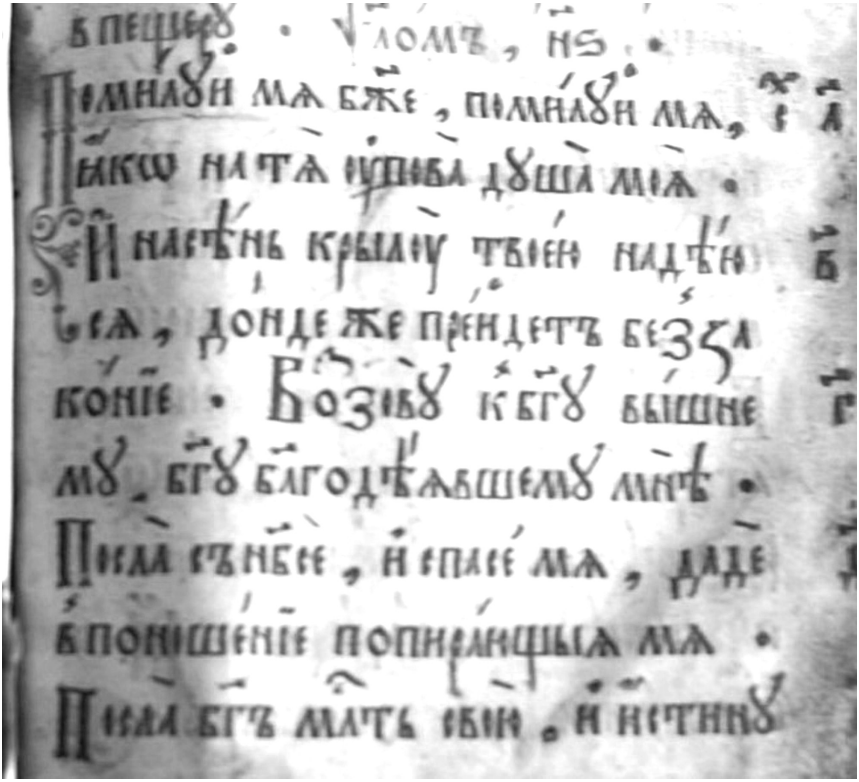
Илл. 8

Псалом 52 ***Бог*** *с небесе приниче на сыны человеческия видети, аще есть разумеваяй или взыскаяй* ***Бог****а. Вси уклонишася вкупе и непотребни быша, несть творя* ***благо****е, несть до единаго, ни ли разумевают вси делающии беззаконие.* *Рече безумен в сердцы своем, несть* ***Бог****а, растлеша и отмерзишася в беззакониих, несть творяи* ***благо****е.* ***Бог*** *с небесе приниче на сыны человеческия, видети аще есть разумеваяй или взыскаяй* ***Бог****а, вси уклонишася вкупе непотребни быша.*	2 (532, 666 возражение 26), 3 (242 возражение 21), 4, 16 (656, 713, 881 об. возражение 26)	**Кафисма, 7.** [74 об.]: [В конец. о Маелефе, разум Давыдов.псалом, 52]; Утрачен лист
Псалом 54 *Се удалихся, бегая и водворихся в пустыни, чаях* ***Бог****а, спасающаго мя от малодушия и бури.* Несть же пусто место **благо**датию **Бож**иею, но велми многонародно, и ниже наимиты, ниже боярские, но раби **Бог**а вышняго живут (*контаминация. — Н. В.*).	8 (138 об. возражение 16)	**Кафисма, 7.** [76]: В конец, в песнех разум Асафов, псалом, 54; См. илл. 9



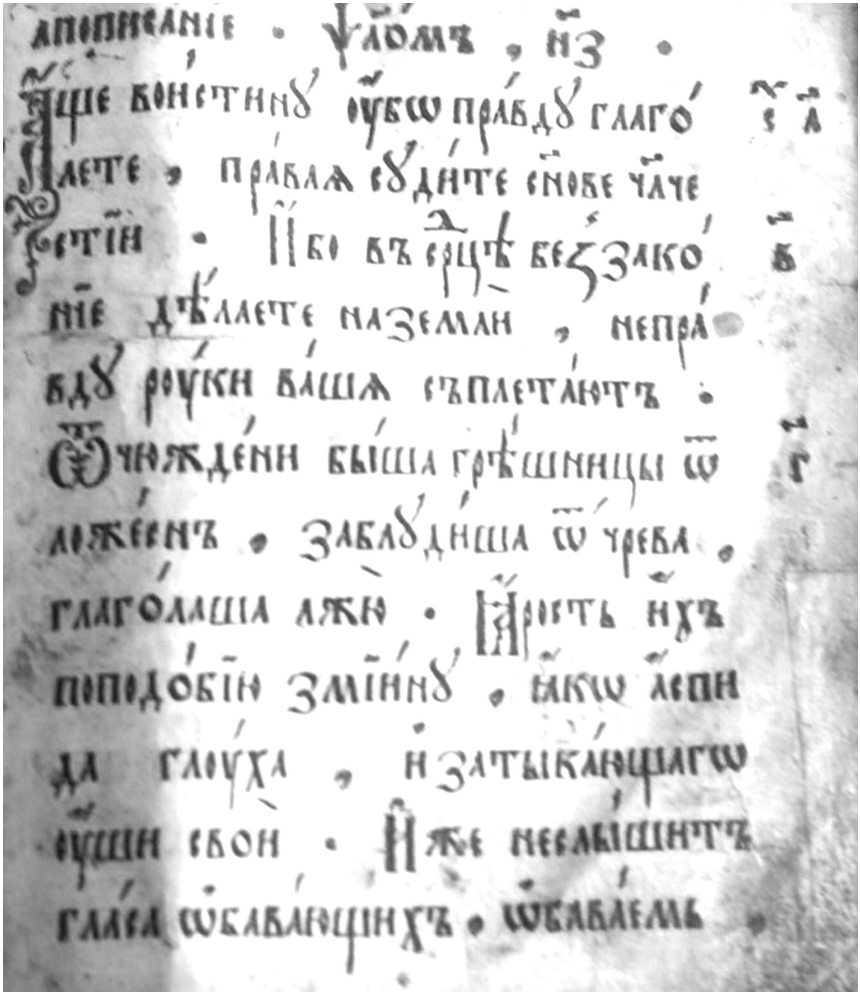
Илл. 9

Псалом 56 ***П**омилуй мя, **Бож**е, помилуй мя, яко попра мя человек. И на сень крилу Твоею надеюся, дондеже прейдет беззаконие.*	2 (183 об. возражение 19)	[78]: **Кафисма, 8**. 79: В конец, да не растлиши Давыдов, в столпописание, внегда ему отбегати от лица Саулова в пещеру. псалом, 56; См. илл. 10

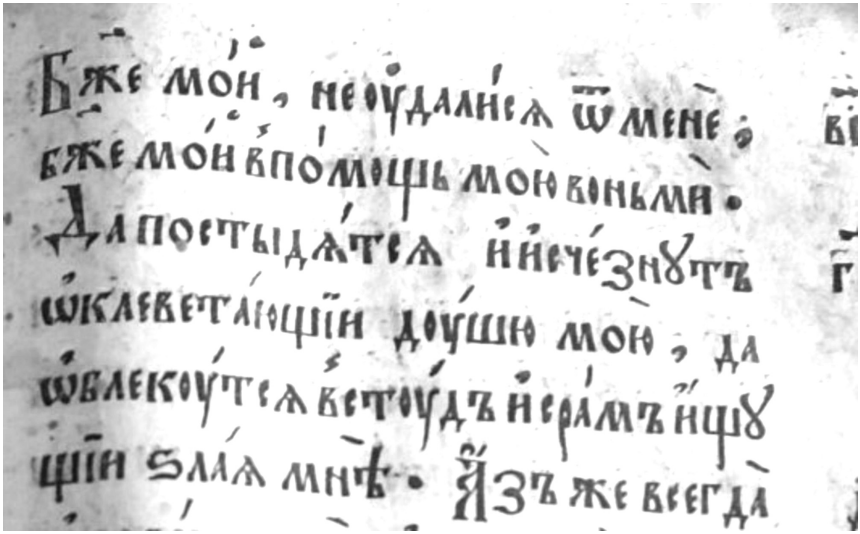


Илл. 10

Псалом 57 Яко *аспид глухии*, иже не слышит гласа обаваящих. Чем же бо прежде поскорбим о толиких беззакониих и о чем восплачемся? Како нам **Бог**а милостива сотворити? О сем видим вси, каковы различныя казни и милостивное наказание на нас посла Господь, обращая нас от заблуждения, яко чадолюбивый отец. Мы ж никако ж о сем воспомянухомся (*контаминация. — Н. В.*).	5, 12 (491, 892 возражение 26)	[78]: **Кафисма, 8**. [80]: В конец, да не растлиши, Давыдов, в столпописание. псалом, 57; См. илл. 11



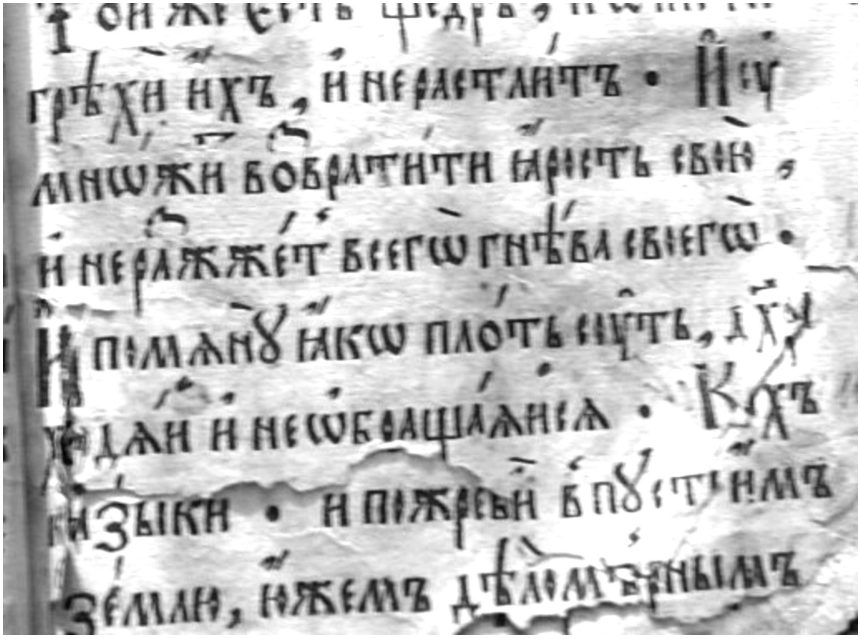
Илл. 11



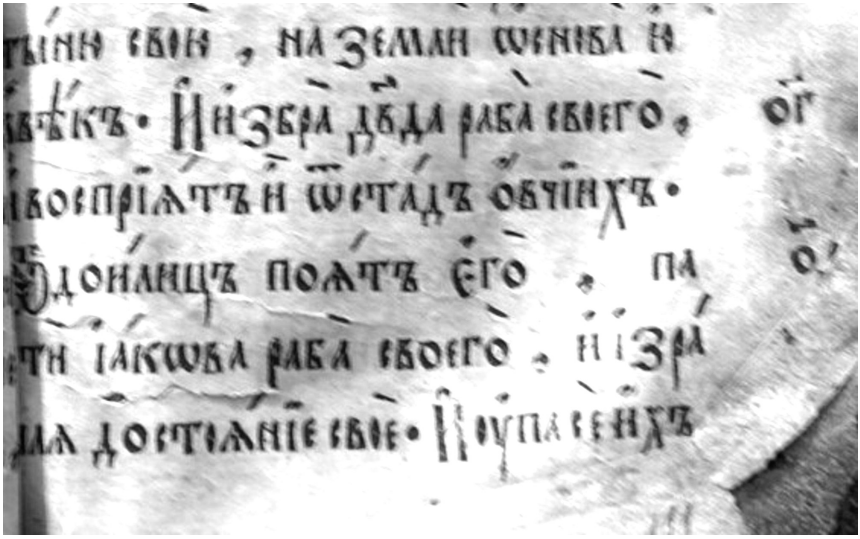
Илл. 12

Псалом 70 Пожените и имите его, яко несть избавляяи. Нам же, бедным, противу сим: ***Боже*** *мой, не удалися от мене.* ***Боже*** *мой, в помощь мою вонми, да постыдятся и исчезнут оклеветающии душю мою, да облекутся в студ и срам ищущии злая мене.*	12 (978 возражение 25)	[96]: **Кафисма, 10.** Псалом, Давыдов сынов и о надавовых, и первых пленшихся, не описан от еврей, 70; См. илл. 12

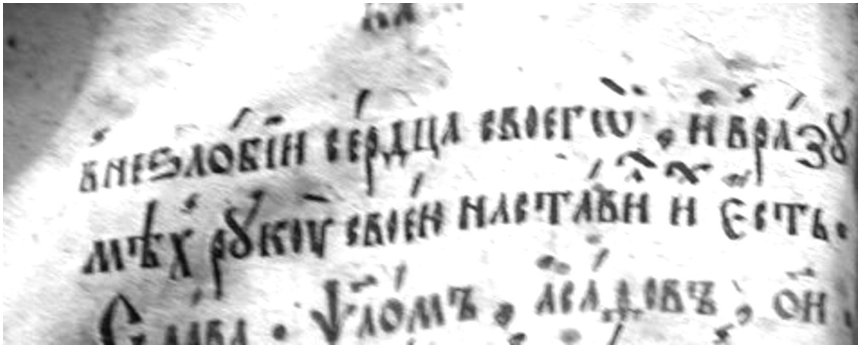
Псалом 77 *И паки дерзостию клевета-ша на* ***Бог****а и реша, еда возмо-жет* ***Бог*** *уготовати трапезу в пустыни. И Дух изыде от Господа и изведе крастели из моря, и ядоша и насытиша-ся, и не престаша от жела-ния своего прежде оскудения своего…И избра Давида, раба своего, и восприят и от стад овчих и от доилиц поят его, пасти Иякова, раба своего, и Израиля достояние свое, ему же даст Господь* ***Бог*** *низложи-ти человека исполина на бра-ни. И отъят Господь поноше-ние от сынов Израилев и во тмах славу прият. И отъят Господь грези его и вознесе рог его вовеки.*	24 (1030 возражение 27), 19, 24, 70 (567, 664 об., 899 возражение 26)	[106 об.]: **Ка-фисма, 11**. Ра-зум, Асафов. псалом, 77; См. илл. 13, 14, 15



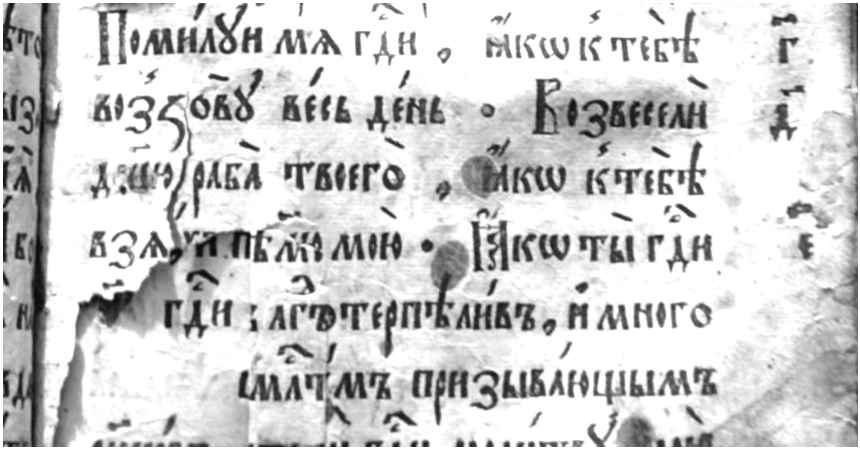
Илл. 13



Илл. 14

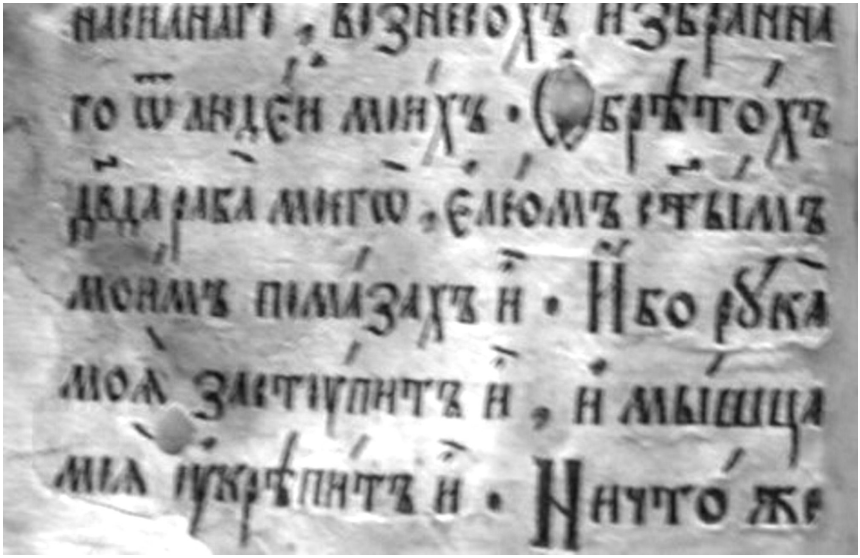


Илл. 15



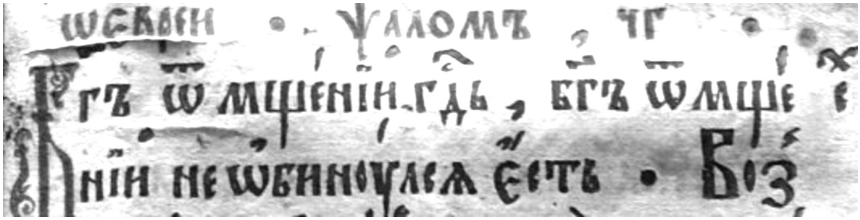
Илл. 16

Псалом 85 *Господь* ***Бог*** *щедр и милостив, долготерпелив и истинен.*	5, 15 (520 возражение 26)	[119]: **Кафисма, 12.** Молитва Давыдова псалом, 85; См. илл. 16
Псалом 88 *Обретох Давида Иессеова, мужа по сердцу Моему, иже сотворит вся хотения Моя.*	21–22, 33, 37 (629, 642, 713, 898 об. возражение 26)	**Кафисма, 12.** [122]: Слава. разума Ефама, израильтянина. псалом, 88; См. илл. 17



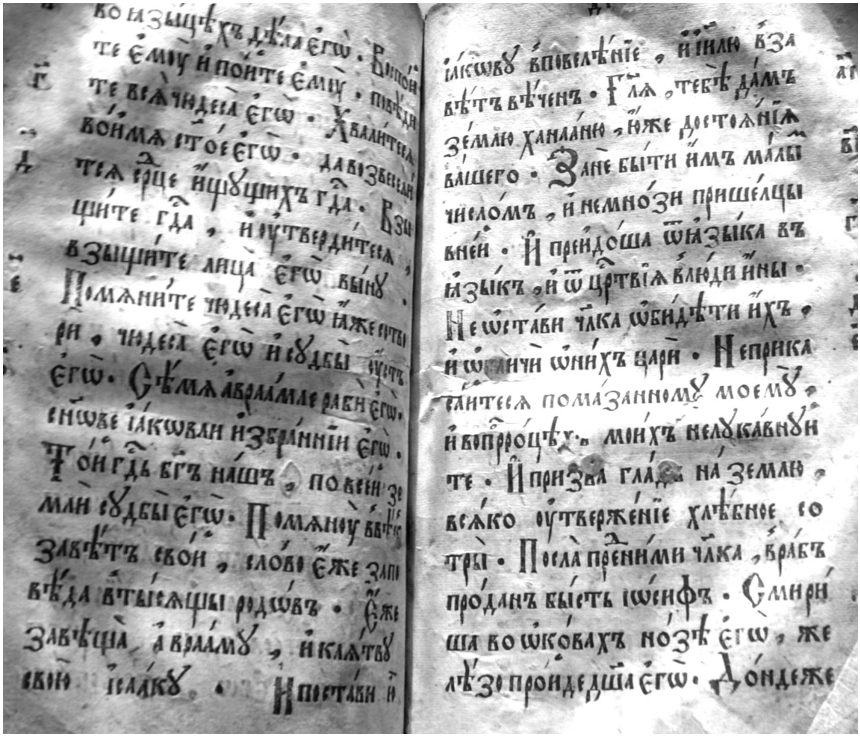
Илл. 17

Псалом 93 ***Бог*** *отмщений Господь.* ***Бог*** *отмщений не обинулся есть.*	1, 5, 7, 11 (567, 666, 713, 713 об. возражение 26)	[128 об.]: **Кафисма, 13.** Песни Давыдовы, в день суботный. 130: Песни Давыдовы, четвертый суботы. не надписан от еврей. псалом, 93; См. илл. 18



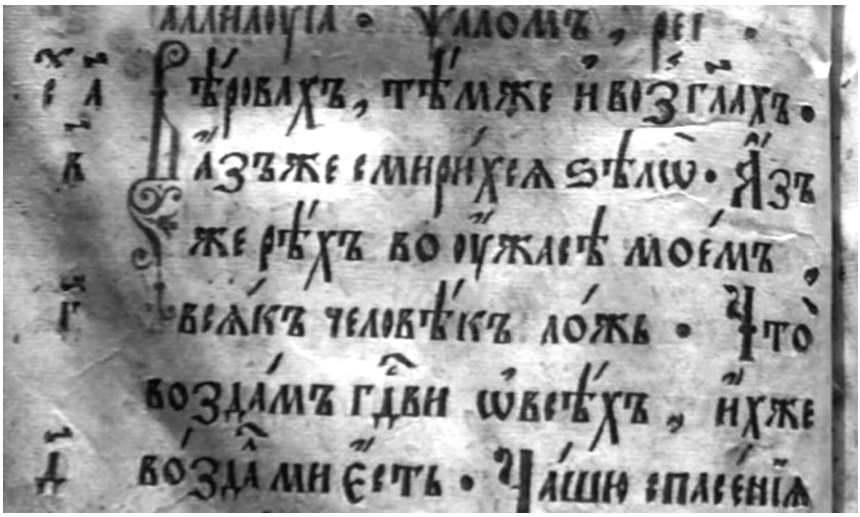
Илл. 18

Псалом 104 И якоже приближашеся время обетования, иже клятся **Бог** Аврааму, возрастоша людие и умножишася во Египте, дондеже наста царь ин, иже не знаяше Иосифа. Сей зле умыслив о роде нашем и о злоби отца наша уморити младенца их и не ожидати (*контаминация — Н. В.*). *И простре Иозия руку на киот **Бож**ии придержати, и ят за нь, и порази его Господь, и умре пред Господем.* *Авраму же обетова **Бог**, понеже ни единем имяше болшим клятися, клялся собою, глаголя: Истиною **благо**словствуя, **благо**словлю тя, и множа, умножу тя. Зри клятвы образ. Се есть **Бог**а Отца клятвы образ ко Аврааму.*	26 (448 об. возражение 25), 20, 24, 27 (1026, 1027 возражение 27)	137 об.: **Кафисма, 14.** 143: Слава. аллилуия.104; См. илл. 19



Илл. 19

Псалом 115 Да будет же **Бог** истинен, *всяк же человек ложь, якоже есть писано, яко да о**правд**ишися в словесех своих и победиши внегда **суд**ит ти ся* (*контаминация — Н. В.*).	1, 2, 7 (636, 636 об. возражение 26)	[156]: **Кафисма, 16**. аллилуия. 160 об.: Слава. аллилуия. псалом, 115; См. илл. 20



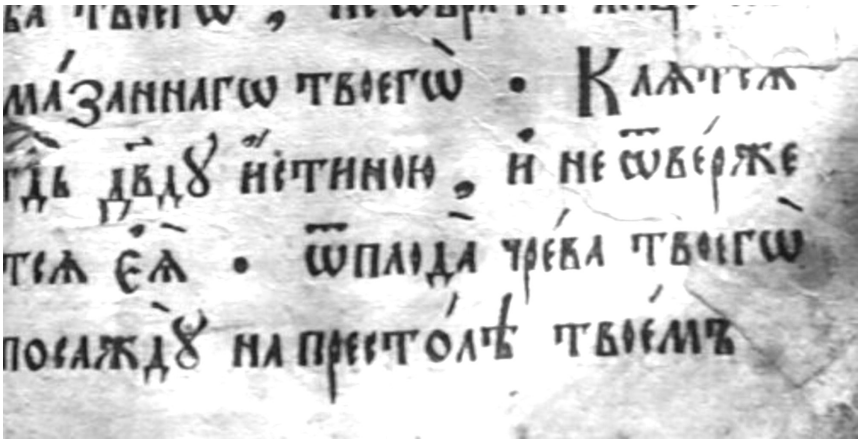
Илл. 20

Псалом 118 *И во веки пророческии глас заповедует хранити заповеди* ***Бож****ия и жити в них яве непоколеблемы и недвижимы пребывают,* якоже **бог**овидец Моисей рече, в них же несть приложити и от них несть отъяти. *На пути свидений твоих насладихся яко в* ***бог****атстве мнозе, заповедал еси* ***правд****у, свидения твоя, владыко, вразуми мя и жив буду* (*контаминация — Н. В.*).	1–14, 21 (523, 546 об., 557, 700 возражение 26), 144 (13 об. — возражение 1; 74 — возражение 9)	[163 об.]: **Кафисма, 17.** аллилуия. псалом, 118; См. илл. 21



Илл. 21

Псалом 131 *И гроб его есть в нас даже до дне сего. Пророк убо сый и ведый, яко клятвою клятся ему* ***Бог****, от плода чресл его по плоти воздвигнути Христа и посадити Его на престоле Его.*	2, 11–12, 15–16 (558, 633 об., 834, 900 об. возражение 26)	[175]: **Кафисма, 18.** 180 об. — Песнь степенная, 131; См. илл. 22



Илл. 22

Таблица 2.

Псалтирные лексемы в «Возражении или Разорении» Патриарха Никона

Лексема	Цитата	Частотность
«Бог/бож»	**Псалом 13**: 1–3 (листы 656, 713 возражение 26) **Псалом 18**: 2 (37 об. возражение 5), 5, 8–12 (522, 527, 663 возражение 26) **Псалом 32**: 2, 6, 10 (531 об., 645 возражение 26) **Псалом 33**: 22 (907 об. возражение 26) **Псалом 35**: 2, 12 (532 об., 656 об., 907 об. возражение 26) **Псалом 39**: 7–9 (687, 899 об. возражение 26) **Псалом 44**: 4 (286 возражение 23), 439 об., 440 (возражение 25), 7–8 (678 об., 893 возражение 26)	95

Лексема	Цитата	Частотность
	Псалом 45: 2–8 (138 возражение 16) **Псалом 48**: 3, 7, 15, 17 (316, 316 об., 317 об. возражение 24), 18 (1020 возражение 27) **Псалом 50**: 6, 7, 15 (532 об., 655 об., 899 возражение 26) **Псалом 52**: 2 (532, 666 возражение 26), 3 (242 возражение 21), 4, 16 (656, 713, 881 об. возражение 26) **Псалом 54**: 8 (138 об. возражение 16) **Псалом 56**: 2 (183 об. возражение 19) **Псалом 57**: 5, 12 (491, 892 возражение 26) **Псалом 65**: 13, 17 (644, 899 об. возражение 26) **Псалом 70**: 12 (978 возражение 25) **Псалом 77**: 24 (1030 возражение 27), 19, 24, 70 (567, 664 об., 899 возражение 26) **Псалом 85**: 5, 15 (520 возражение 26) **Псалом 88**: 21–22, 33, 37 (629, 642, 713, 898 об. возражение 26) **Псалом 93**: 1, 5, 7, 11 (567, 666, 713, 713 об. возражение 26) **Псалом 104**: 26 (448 об. возражение 25) , 20, 24, 27 (1026, 1027 возражение 27), 17, 24 — (636, 636 об. возражение 26) **Псалом 115**: 1, 2, 7 (655 об., 671, 902 об. возражение 26)	

Лексема	Цитата	Частотность
	Псалом 118: 1–14, 21 (523, 546 об., 557, 700 возражение 26), 144 (13 об. — возражение 1; 74 — возражение 9) **Псалом 131**: 2, 11–12, 15–16 (558, 633 об., 834, 900 об. возражение 26)	
«суд»	**Псалом 7**: 9, 16, 17 (836, 892 возражение 26) **Псалом 9**: 7 (1019 возражение 27), 9, 28 (521 об., 895, 544 об., 604, 656 возражение 26) **Псалом 34**: 1 (976, 978 возражение 25) **Псалом 36**: 14, 38 (557, 836 возражение 26) **Псалом 46**: 9 (892 возражение 26) — хвалитны **Псалом 48**: 3, 7, 15, 17 (316, 316 об., 317 об. возражение 24), 18 (1020 возражение 27) **Псалом 71**: 1–2 (521 об. возражение 26) **Псалом 82**: 5 (1032 возражение 27), 7–10 (985 об. возражение 26) **Псалом 93**: 1, 5, 7, 11 (567, 666, 713, 713 об. возражение 26) **Псалом 98**: 4 (522 возражение 26) **Псалом 115**: 1, 2, 7 (655 об., 671, 902 об. возражение 26) **Псалом 121**: 4 (904 об. возражение 26) **Псалом 134**: 14 (522 об., 895 возражение 26)	47

Лексема	Цитата	Частотность
«правда / праведность»	**Псалом 5**: 10 (656 возражение 26) **Псалом 7**: 9, 16, 17 (836, 892 возражение 26) **Псалом 9**: 7 (1019 возражение 27), 9, 28 (521 об., 895, 544 об., 604, 656 возражение 26) **Псалом 11**: 8 (521 об. возражение 26) **Псалом 24**: 7 (899 об. возражение 26) **Псалом 31**: 1–2 (657 об. возражение 26) **Псалом 36**: 14, 38 (557, 836 возражение 26) **Псалом 37**: 12–14 (977 об. возражение 25) **Псалом 46**: 9 (892 возражение 26) — хвалитны **Псалом 50**: 6, 7, 15 (532 об., 655 об., 899 возражение 26) **Псалом 71**: 1–2 (521 об. возражение 26) **Псалом 93**: 1, 5, 7, 11 (567, 666, 713, 713 об. возражение 26) **Псалом 96**: 6 (38 возражение 5) **Псалом 111**: 9, 11 (671 об., 584 возражение 26) **Псалом 118**: 1–14, 21 (523, 546 об., 557, 700 возражение 26), 144 (13 об. — возражение 1; 74 — возражение 9) **Псалом 142**: 2 (899 возражение 26)	39

Лексема	Цитата	Частотность
«благо-(-дать / -сть)»	**Псалом 5**: 10 (743 возражение 26) **Псалом 8**: 2, 3, 5–7, 16 (622, 645, 669 об., 908 возражение 26), 6 (292 об. возражение 23) **Псалом 13**: 1–3 (656, 713 возражение 26) **Псалом 24**: 7 (899 об. возражение 26) **Псалом 37**: 12–14 (977 об. возражение 25) **Псалом 45**: 2–8 (138 возражение 16) **Псалом 48**: 3, 7, 15, 17 (316, 316 об., 317 об. возражение 24), 18 (1020 возражение 27) **Псалом 52**: 2 (532, 666 возражение 26), 3 (242 возражение 21), 4, 16 (656, 713, 881 об. возражение 26) **Псалом 54**: 8 (138 об. возражение 16) **Псалом 102**: 1 (292 об. возражение 23), 21 (648 об. возражение 26) **Псалом 104**: 26 (448 об. возражение 25), 20, 24, 27 (1026, 1027 возражение 27), 17, 24 — (636, 636 об. возражение 26) **Псалом 108**: 23–28 (946, 977 об. возражение 25), 8, 17 (546 об., 632, 969 об возражение 26) **Псалом 145**: 3 (396 об. Возражение 24), 6 (608, 644 возражение 26)	27
«гордость / смирение»	**Псалом 73**: 8 (567 об. возражение 26)	17

Лексема	Цитата	Частотность
	Псалом 77: 24 (1030 возражение 27), 19, 24, 70 (567, 664 об., 899 возражение 26) **Псалом 93**: 1, 5, 7, 11 (567, 666, 713, 713 об. возражение 26) **Псалом 115**: 1, 2, 7 (655 об., 671, 902 об. возражение 26) **Псалом 126**: 1 (907 об. возражение 26) — степенны	
«гнев»	**Псалом 50**: 6, 7, 15 (532 об., 655 об., 899 возражение 26) **Псалом 61**: 13 (653 об., 765 возражение 26) **Псалом 148**: 8 (566 об. возражение 26) — хвалитны	12

Особенность использования лексем «Бог — суд — правда — благо — гордость/смирение — гнев» патриархом Никоном в «Возражении или Разорении» обусловлена православными социокультурными ценностями (стяжанием Горнего мира), находящими субъективное отражение в концептуальной системе Никона-мыслителя. Богословское творчество патриарха Никона имеет ярко выраженные христо-экклесиоцентричные корни, он являлся выразителем исихастско-ориентированной богословской традиции. Система богословских воззрений патриарха Никона вполне соответствовала этико-политическому и этико-богословскому аспектам аксиологической модели русской православной теоцентрической картины мира и легла в основу проводимой им политики. Христианская антропология Никона развивала учение о человеке, созданное свтт. Василием Великим, Григорием Назианзином, Григорием Нисским, Иоанном Златоустом. Патриарх Никон явился выразителем святоотеческого учения об обожении человека (образ как обладание энергиями первообраза — он отождествляет этот вопрос с образом Божиим в человеке), непостижимости Божией. Его учение о человеке вполне сопоставимо с антропологией Григория Нисского. Церковно-канонические убеждения патриарха

Никона основаны на церковном законодательстве эпохи Вселенских Соборов, что признавалось в XVII в. нормативным кодексом Русской Православной Церкви. Воззрения патриарха Никона строились на материале «Эпанагоги», на который он ссылается более 20 раз в «Возражении или Разорении». При этом он ни разу не пишет о том, что патриарху полагаются какие-либо права в делах государственного управления, следовательно, тезис о «папоцезаризме» патриарха Никона не более чем историографический штамп и элемент политической мифологии.

В захвате царем церковной власти и его попытках влиять на управление церковью патриарх Никон видел отступление от Св. Писания и св. канонов, которое, как он считал, будет почвою для появления антихриста. Ни один человек не может противодействовать канонам Церкви, учению св. отцов и законам царства, или что-либо возражать против них: и Церковь, и государство имеют свой собственный установленный Богом порядок и должны поддерживать и защищать его, на свою собственную ответственность. Если царь попрал каноны, а архиереи ему покорились, то и архиереи подвергли себя церковной анафеме и потеряли свое священство. Согласно концепции пастырства патриарха Никона, предстоятель Церкви имеет право и долг контролировать по мерке христианского идеала всю государственную жизнь и обличать все ее уклонения от норм канонических, не щадя и самого царя. Именно это, по мнению многих исследователей, не позволило Святейшему Никону вернуться на патриаршую кафедру. И царю Алексею Михайловичу оставалось окончательно низложить опасного в государственном смысле иерарха. Вопрос об архипастырской правоправности является важным для патриарха Никона, и не в последнюю очередь в связи с судом над ним.

Государство, по мнению патриарха Никона, должно строиться по принципам горнего мира, и главная функция патриарха — защитить общество (паству) от нестроений. Патриарх несет в себе образ Христов — духовный и материальный, чувственный, в этом и заключается высший смысл обожения. Патриарх Никон собрал в «Возражении или Разорении» основной блок эсхатологических пророчеств и цитат не только из Священного

Писания, творений отцев церкви, но и богословско-полемической литературы того времени. Он видел в апостасии (вероотступничестве) знаки наступления антихристова царства и грядущую гибель Отечества, и он боролся с этим мольбами, протестами, уходом с кафедры, отряхиванием праха от ног своих, анафемой на правонарушителей, грозными пророчествами, своей непреклонной стойкостью в посылаемых на него гонениях.

Таким образом, патриарх Никон не только сам выражал каппадокийскую систему богословия, но и распространял ее через опыт монастырского строительства, иконописи, трансляции реликвий, через воссоздание сакральных пространств, справу богослужебного текста, личное подвижничество. Патриарх Никон не только продолжил линию «оцерковления» паствы, заложенную кружком «ревнителей древлего благочестия» в 40–50-е гг. XVII столетья, но и возвел ее на более высокий уровень христологического богословия, средством чего стал заметно усложненный религиозный дискурс.

Система богословских воззрений патриарха Никона вполне соответствует этико-политическому и этико-богословскому аспектам аксиологической модели русской православной теоцентрической картины мира; именно она стала основой проводимой им политики. Патриарх Никон апеллирует к тому, что не до́лжно принимать свидетельства на епископа от еретиков, людей отлученных и порочных и вообще от мирян без расследования и тем более суда. Это не соответствует не только нормам канонического права, но и принципам Божия суда. Референтами смыслов и знаков интертекста в «Возражении или Разорении» Патриарха Никона выступают конкретные и обобщенные претексты разной степени иерархичности и сложности, восходящие к различным речевым жанрам и дискурсам. Принципы контаминирования, реферирования, сгущения примеров из Священного Писания, цитатная избыточность и другие традиционные способы дидактического и эмоционального воздействия на читателя, использованные Патриархом Никоном при работе с источниками, свидетельствует об особом отношении автора к библейскому тексту: с ним необходимо работать, чтобы обнажить и выразить его глубочайшее

духовное содержание с максимальной полнотой и доходчивостью для наиболее адекватного восприятия текста читателем. Особенности картины мира Святейшего Патриарха Никона раскрываются в авторской интерпретации православных социокультурных ценностей, находящих субъективное отражение в концептуальной системе Никона-мыслителя.

Из истории славянского перевода Господней молитвы

Новикова Анна Степановна, кандидат филологических наук, доцент кафедры славянской филологии филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

В статье затрагивается спорная проблема истории создания первоначального славянского кирилло-мефодиевского перевода Господней молитвы с греческого языка, дальнейшее становление и развитие этого перевода в различных школах славянской книжности. Автором приводятся 16 основных разночтений, встречающихся в ряде списков Евангелия всех функциональных типов (краткий апракос, полный апракос, тетр) разных редакций и изводов X–XVII вв. и анализируются причины их появления. В статье подчеркивается большое значение для православной цивилизации сохранившегося до сих пор кодифицированного церковнославянского текста молитвы «Отче наш».

Ключевые слова: Славянская книжность, Евангелие, молитва, перевод, редакционная правка.

Текст главной молитвы христиан, заповеданной нам Самим Господом Иисусом Христом, называемой иногда «Евангелием в сжатом виде», содержится в богослужебных книгах разных жанров: в старших и младших списках Евангелия всех функциональных типов (тетр, краткий апракос, полный апракос), хорватских глаголических Миссалах, Синайской Псалтири и др. Истоки молитвы «Отче наш» исследователи обычно находят в древнееврейской языковой среде и связывают ее с поминальной молитвой «Кадиш» и с молитвой «18 благословений». Поражает большое количество славянских вариантов молитвы «Отче наш», в то время как в греческих протографах практиче-

ски нет разночтений, кроме отсутствия отдельных слов. То же самое в латинском тексте, за исключением чтений от Матфея (Мф.6:11) и от Луки (Лк.11:3). В списках Евангелия-тетр и полных апракосах текст этой молитвы представлен у двух евангелистов: Матфея (Мф.6:9–13) и Луки (Лк.11:2–4), в кратких апракосах — только у Матфея.

Сам архетип православного мышления связан с этой молитвой. Первоначальный кирилло-мефодиевский перевод молитвы «Отче наш» на славянский язык, история его бытования в среде православных христиан и формирования современного церковнославянского текста этой молитвы имеют непосредственное отношение к истории православной цивилизации. В эволюции славянского перевода Господней молитвы утверждается православная традиция понимания основных христианских понятий и ценностей, идущая от византийской ортодоксальной традиции.

Сравнительно-сопоставительное изучение текста молитвы «Отче наш» в списках Евангелия разных редакций и изводов X–XVII вв. и памятниках других жанров позволяет отметить пятнадцать основных разночтений, встречающихся в тексте этой молитвы: «иже еси на небеси», «иже еси на небесьхъ» — «иже на небесьхъ»; «да сѧтитъ сѧ» — «свети се», «остⷬит сѧ»; «да бѫдетъ» — «боуди»; «цѣсарьство» — «цѣсарьствиѥ»; прилагательное, связанное с хлебом, — «епиоусии», «насѫщьныи», «насѫщии», «насоущии» «сѫщии», «насѫщьствьныи», «насыщьны», «бытьныи», «приджщии», «граджщии», «хлѣбъ, достоинъ ѥстьствоу», «хлѣбъ наставъшаго дьне», «хлѣбъ дьневьнъ», «хлѣбъ надьневьнъ» и др.; «остави», «оставлѭѥмъ» — «отъпоусти», «отъпоущаѥмъ»; «искоушениѥ» — «искоусъ» — «напасть»; «длъжьникомъ» — «длъжьноуѥмоу», «отъ лѫкаваѥго» — «отъ неприѣ(ѭ)зни»; «длъгы» — «грѣхы»; «ѭко» — «ака»; «насъ» — «отъ насъ»; «даждь» — «даи» — «даваи» — «подаваи»; «ны» — «насъ»; «сами» — «мы». Появление большинства из указанных выше разночтений обусловлено не только редакционной правкой, проводившейся в различных центрах славянской книжности, но и неодинаковыми традициями перевода: ортодоксальной византийской (по существу, православной), отраженной в первоначальном кирилло-мефодиевском переводе Евангелия до Моравской миссии (древней-

ший список, восходящий к этому переводу, — глаголическое Ассеманиево Евангелие), и латино-немецкой, отраженной в древнейшем переводе Евангелия-тетр, выполненном в Великой Моравии (древнейший список, восходящий к этому переводу, — глаголическое Мариинское Евангелие).

Особый интерес для исследователей представляют славянские и неславянские переводы греческого прилагательного, связанного с хлебом (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον) и конструкции ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Слово ἐπιούσιος является гапаксом во всем греческом письменном наследии. В византийской традиции словосочетание ἄρτος ἐπιούσιος обычно понималось как хлеб, присущий нашему естеству и необходимый для нашей жизни, т.е. ему сообщался смысл, который можно назвать *сущностным* или *бытийным*. Под таким хлебом подразумевался не только материальный, вещественный хлеб, но и духовный, евхаристический хлеб, и Христос. Греческая лексема ἐπιούσιος имеет много вариантов перевода в разных языках. Так, в армянском переводе эта лексема означает «хороший, добрый», в сирийском — «необходимый», в коптском — «вечный». В древнееврейской традиции прилагательные, относящиеся к хлебу, обозначают «необходимое, нужное». В доиеронимовских переводах (Itala, или Vetus Latina) греч. ἐπιούσιος соответствует quotidianus. Здесь хлеб понимается во *временно́м* значении — хлеб ежедневный, хлеб, нужный для каждого дня. В переводе св. Иеронима, известного как Вульгата, в Евангелии от Матфея греческому гапаксу соответствует латинское supersubstantialis. Этот термин употребляется уже в философском смысле и означает «сверхсущностный». Но в Евангелии от Луки сохраняется quotidianus, как и в предыдущих переводах.

В старославянских и церковнославянских евангельских кодексах греческое слово ἐπιούσιος передается разными выражениями. Только в древнейшем кириллическом списке Евангелия-апракос конца X в. — Ватиканском палимпсесте — сохраняется грецизм — гапакс данной рукописи.

Лингвотекстологический и богословский анализ славянских прилагательных, связанных с хлебом, дает основание признать исконным слово «насѫщьныи» (в русской огласовке *насущный*).

Эта лексема известна уже в древнейших глаголических и кириллических списках Евангелия-апракос и в глаголической Синайской Псалтири — текстах, восходящих к византийскому периоду деятельности славянских Первоучителей. Данный перевод фиксирует официальную византийскую версию (*сущностное понимание хлеба*). Слово «насѫщьныи» является калькой греческого гапакса ἐπιούσιος. Оно оформлено по греческому образцу, но с помощью славянских аффиксов, и передает этимологию греческой лексемы гораздо точнее, чем латинские переводы supersubstantialis и quotidianus, так как в славянской кальке для передачи греч. οὐσίος (праслав. *sonti-os) применяется родственное слово «сѫщьнъ» — причастие действительного залога настоящего времени в форме именительного падежа единственного числа, образованное от глагола «быти». Это обстоятельство (по мнению ряда ученых) является свидетельством незаурядного лингвистического таланта первых переводчиков Евангелия на славянский язык.

Не можем согласиться с точкой зрения К. А. Максимовича, который связывает появление в евангельских кодексах прилагательного «насѫщьныи» с деятельностью преславских книжников. Автор в своих научных изысканиях, опираясь только на правила греческой фонетики, исключающей сохранение йоты в приставке ἐπι- перед последующим корневым гласным, что нарушает корректное членение слова ἐπιούσιος (вместо ἐπ(ι)-ι-ούσ-ιος), не учитывает византийской традиции понимания этой лексемы и не обращает внимания на лексико-текстологические различия в тексте Господней молитвы в древнейших списках Евангелия разных функциональных типов[1]. Последующие редакторы и переписчики текста пытались заменить не совсем понятное слово «насѫщьныи» другими. Лексему «насѫщьствьныи» следует связать с Афонской традицией перевода греческого слова οὐσία через «сѫщьство». Эта лексема характерна для ряда болгаро-сербско-русских списков Тетраевангелия XIV–XVII вв. В прилагательном «насыщьны(и)» (сербские Еван-

1. См.: *Максимович К. А.* Folia Slavistica. Ране Михайловне Цейтлин // Славянизмы современного русского языка и кирилло-мефодиевское наследие. Москва, 2000. С. 75–77.

гелия — Мирославово, Гильфердинга 16; болгарское Евангелие Кохно), «насыщиины» (русское Евангелие Погодина 12) отражена модификация корня в целях уточнения значения слова. Варианты перевода — «хлѣбъ приджщии» и «граджщии» — отражают понимание греческого слова как происходящего от глагола ἰέναι «идти», а «бытьныи» и «достоинъ ѥстьствоу» — от εἶναι «быть». Наличие синтаксических конструкций с *временны́м* значением в Евангелии от Матфея (Мф.6:11) — «хлѣбъ нашь наставъшаго дьне» (Мариинское и Карпинское Евангелия, Саввина книга, Евангелие Погодина 12 и др. списки), «хлѣбъ нашь настоѧшт...» (Зографское Евангелие), «хлѣбъ нашь на соущьныи дн҃ь» (Архангельское Евангелие) и в Евангелии от Луки (Лк.11:3) — «хлѣбъ нашь надьневьны » (Евангелия Зографское, Галичское 1144 г. и Тырновское 1273 г.), «хлѣбъ нашь дн҃евныи» (Архангельское Евангелие) объясняется влиянием доиеронимовского западнославянского варианта перевода молитвы «Отче наш», бытовавшего в устной форме среди западных славян до Моравской миссии святых солунских братьев.

До приезда славянских первоучителей св. Кирилла и Мефодия в Великую Моравию здесь уже побывали другие миссионеры — латино-баварские. Они сделали для западных славян перевод с латинского оригинала, но не с Вульгаты, а с более раннего перевода (Itala, или Vetus Latina). Но прилагательное quotidianus «ежедневный» они перевели с древневерхненемецкого словом vezdejší, означающим, подобно др.-в.-нем. emezzig, «хлеб, всегда необходимый», без специального выражения ежедневности[2].

Так в Великой Моравии укрепилось *временно́е* понимание хлеба в евангельском чтении от Матфея (Мф.6:11) с акцентом на постоянстве. Св. братья, прибывшие в Моравию из Византии, не могли изменить уже распространенного в народе варианта молитвы «Отче наш». Поэтому переводчики четвероевангелия вопреки преобладающему пониманию хлеба как пищи *материальной и духовной, присущей человеческому естеству*, в чтениях Мф.6:11 и Лк.11:3 приняли другое, *временно́е*

2. *Cibulka J.* насUùьнги — quotidianus — vezdejší // Slavia. № 3. Praha, 1956. С. 413.

понимание. Влиянием этого перевода обусловлено появление в ряде списков Евангелия всех функциональных типов лексем моравского происхождения: «напасть» вм. «искоушениє» ; «отъпоусти», «отъпоущаємъ» вм. «остави», «оставлаємъ»; «цѣсарьствиє» вм. «цѣсарьство»; «неприѣзнь» вм. «лжкавыи». Во всех старших списках Евангелия, кроме Ассеманиева, наличествует моравизм «неприѣзнь».

Латинское влияние Вульгаты прослеживается в отдельных списках Евангелия (например, в сербском Гильфердинга 6, где есть лексема «надьсущьныи») и в памятниках других жанров (в хорватских глаголических Миссалах, беседах св. Григория Великого).

С конца XII в. у православных славян редактирование текста молитвы происходило по пути возвращения к *ортодоксальной византийской традиции*. Лексема «напасть» сохраняется в Острожской и Елизаветинской Библиях в Евангелии от Матфея, но в Евангелии от Луки устанавливается вариант краткого апракоса — «искоушениє». У обоих евангелистов закрепляются слова первоначального кирилло-мефодиевского перевода: «насжщьныи», «отъ лжкаваѥ(а)го», «остави», «оставлаємъ».

Перевод греческого выражения ἀπὸ τοῦ πονηροῦ персонифицированным субъектом — «отъ лжкаваѥго» — является отличительной особенностью славянского перевода Евангелия, отсутствующей в переводах на другие языки (древние и новые), кроме перевода на современный английский язык и языки славянских народов православного вероисповедания.

Вызовы современного общества связаны с массированной атакой антихристианских моделей мышления и нападками на традиционные библейские ценности. Поэтому сохранившийся до наших дней церковнославянский текст Господней молитвы является связующим звеном всех православных христиан, ограждающим их от пагубного влияния многочисленных соблазнов мира сего.

Господня молитва по существу является *духовным кодом* православной цивилизации. Между Западом и Востоком, между католиками и протестантами с одной стороны и православными с другой, в главной молитве христиан утверждаются различия, имевшие место еще в древнейшие периоды истории христиан-

ства. Отрадно сознавать, что сохранившийся до наших дней богослужебный церковнославянский текст Господней молитвы является на протяжении веков не только хранителем чужого и своего духовного опыта, но и важнейшим средством просвещения и нравственного воспитания славян.

По сравнению с церковнославянским текстом молитвы «Отче наш» в переводах ее на русский язык наблюдаются нарушения в тексте не только смыслового характера, но и стилистические, ритмические, композиционные и структурные. Несомненно, что в церковном употреблении пользование русским переводом этой молитвы (даже Синодального издания) невозможно.

Два «Михаила архангела» против «Иоанна предтечи»: неординарный русский перевод XVII в.

Богатырёв Арсений Владимирович, кандидат исторических наук, преподаватель Поволжского православного института и Колледжа гуманитарных и социально-педагогических дисциплин имени Святителя Алексия митрополита Московского, г. Тольятти

С точки зрения христианской традиции идея противостояния Михаила Архангела и Иоанна Крестителя является по меньшей мере нелепой, однако в переводном сочинении XVII в. «Глас Отчизны» волей анонимов они представлены как антагонисты. Произведение содержит отсылки апокалиптического характера, а сам Предтеча сближается с Антихристом. В процессе работы с источником автор старается понять причины столь неожиданной метаморфозы.

Ключевые слова: Польский политический памфлет XVII в., библейская тематика, бумаги дипломата В. М. Тяпкина, король Ян III Собеский, политическая пропаганда, Михал Казимеж Пац, Михал Казимеж Радзивилл.

Одним из наиболее почитаемых святых христианства, несомненно, является Предтеча Спасителя Иоанн Креститель. По мотивам знаменитого сюжета крещения в Иордане создано немало произведений искусства, многие храмы носят имя этого святого. Тем более необычным может показаться использование образа Иоанна в произведении XVII в. из РГАДА (Российского государственного архива древних актов).

Это перевод (относящийся предположительно к 1674 г.) польского политического памфлета «Глас отчину матери вопи-

ющия к сыном корунным и Великого княжества Литовского на сеймиках (собраниях шляхты воеводства. — А. Б.), доношение из элекции после праздника Иоанна Крестителя великого маршалка (маршала. — А. Б.) Христова преподающия»[1]. Хотя С. И. Николаев не смог обнаружить польский источник памятника[2], у З. Вуйчика нам удалось найти похожий текст под заглавием «Głos wołającej Ojczyzny do synów koronnych i Wielkiego Księstwa Litewskiego»[3]. Вероятно, именно с него был сделан русский «переклад», открытый среди бумаг московского дипломата XVII в. В. М. Тяпкина.

«Глас отчизны» является анонимным политическим сочинением, созданным антикоролевской оппозицией (скорее всего, литовской) в Речи Посполитой и направленным против недавно вступившего на престол Яна III Собеского (1674–1696). Неординарность же «Гласа» в том, что новый монарх, наделяемый всяческими негативными качествами, уподобляется в своих «злодеяниях»... Иоанну Крестителю, «Иоанну Предтече... пагубы», «...Предтече последние пагубы отчины совершителю...»[4]. Иоанн «осквернил руки свои»[5], он обвиняется в «прегрешении»[6], его время «вредительнейшее»[7].

В процессе чтения документа ощущается отчаяние и в некоторой степени страх современников перед «Предтечей», который имеет, вопреки польской политической традиции, огромную власть — «оставя при себе живот и смерть, чины, булаву и милость, что зело пристрашно...»[8]. Для народа «Иоанн» поработитель, «нас шляхту в неволю продают»[9].

Из Священного Писания знаем о равнодушии Иоанна Крестителя к земным богатствам. Однако припоминая алчность польского короля, при котором шляхтичи «под бременем да-

1. РГАДА. Ф. 79. Д. 164 (Рукописи В. М. Тяпкина). Л. 63.
2. *Николаев С. И.* Польско-русские литературные связи XVI–XVII вв. СПб., 2008. С. 206.
3. Wójcik Z. Jan Sobieski. 1629–1696. Warszawa, 1994. S. 225–226, 550.
4. РГАДА. Ф. 79. Д. 164. Л. 64, 67 об.
5. Там же. Л. 67.
6. Там же. Л. 64.
7. Там же. Л. 67.
8. Там же. Л. 74.
9. Там же. Л. 74 об.

вания податей стонут...»[10], его денежные аферы, анонимные авторы «Гласа» почему-то сравнивают его с предшественником Христа: «...Такова государя избрали..., которои... такие универсалы (грамоты, указы. — А. Б.) в начале государствования своего (разослал. — А. Б.), чтоб подати даны были, выдати повелел...»[11].

С недовольными же «Предтеча» поступал, как пишут анонимы, жестко — «иным уволнение обещая, а иным угрожая»[12], в итоге «волный глас обухами утолен...»[13]. Таким образом в русский язык вошло новое значение известного слова «обух», которое у нас обозначало тупую сторону орудия[14], а в тексте перевода относилось к особой разновидности топора (польск. obuch — секира).

И тут мы сталкиваемся с библейскими реминисценциями, отсылающими к эпизодам биографии Св. Иоанна. Фрагмент об «обухах» (секирах) прямо указывает на Крестителя: «Покайтеся, приближается Царствие Небесное, уже бо секира при корне дерева лежит: всяко убо древо не творящее плода добра пресекается» (Лк.7:24–28)». Иоанну принадлежит и предваряющая произведение фраза «Глас вопиющая в пустыне»[15].

В литературном пространстве «Гласа» как будто существует два «Иоанна» — подлинный, новозаветный, и двойник-самозванец, «Предтеча пагубы» король Ян III, как бы искаженное отражение истинного святого. Заметим, что в те времена отражающая поверхность, наряду с помелом — непременный атрибут ведьмы, в зеркалах как «нечистых» предметах могут обитать демоны (Compendium Maleficarum, Mediolan 1626)[16].

Далее, король «Предтеча» изображен своекорыстным человеком, ради личных интересов разрушающим государство: «...Что учинит Иоанн Предтеча достальные пагубы отчины нынешней совершитель..., сеймы (собрания для обсуждения

10. Там же. Л. 72.
11. Там же.
12. Там же. Л. 71.
13. Там же. Л. 72.
14. *Шапошников А. К.* Этимологический словарь.... М., 2010. Т. 2. С. 51.
15. РГАДА. Ф. 79. Д. 164. Л. 63.
16. Kraśner K. Czarownice i czarodziejki w literaturze *fantasy* // "Gorsza" kobieta. Wrocław, 2008. S. 191; Podgórska B. Wielka księga demonów polskich. Katowice, 2005. S. 92.

важных дел. — А. Б.) потребнейшие чрез своих мздовосприемников, которые имеют жидовскую совесть, сеймы те разорвали, а естли и похотел пособить Речи Посполитой [раз]рушению, и совершения постановленных в сеймиках оборонити и сохранити, то чрез ближних своих нынешних покоевых возбранил...»[17].

«Лжеиоанн» ведет тайную политику в интересах чужеземцев, не совещаясь с народом-шляхтой — «...желаю вам, сыном моим, присмотрется в договоры, их же не слышали есте, потому что не были чтены...»[18]. «Предтеча» даже поставил под угрозу безопасность Речи Посполитой, «...войско литовское под Дубным городом неболшое идучи х королю его милости чрез своих особых на то сотворенных бунт учиняя, хорунги (отряды, знамена, хоругви. — А. Б.) собирая и Речь Посполитую без оружия оставая...»[19].

Весьма своеобразно провели авторы «Гласа» и параллель с мученичеством Иоанна Крестителя — король «Предтеча» также был связан с «мучителством», только несколько иного плана: его приспешниками был убит человек! Читаем в переводе: «...Обаче вместо довода стоит перенятие гонца цесарского (Священной Римской империи. — А. Б.) величества, отобрание листов и убивства грамотоносца...»[20].

Однако, как отмечено в самом переводе, все эти деяния «не без отмщения Божия»[21]. А далее следует довольно оригинальный пассаж. Вероломному «Иоанну Предтече пагубы» противопоставляется Архангел Михаил, причем, что интересно, целых два! Снова читаем в источнике: «...Под Михайла Святого гетмана небесного с крылами Михайла Паца великого и Михайла Родивила полного гетманов Великого княжества Литовского...»[22].

При этом переводчик, похоже, приукрасил текст «Гласа», добавив «крылья», придав некоторую поэтичность слогу, и несколько исказил смысл. В оригинале использовалось слово

17. РГАДА. Ф. 79. Д. 164. Л. 68.
18. Там же. Л. 74 об.
19. Там же. Л. 68 об.
20. Там же. Л. 75.
21. Там же. Л. 72 об.
22. Там же. Л. 70.

“otrzymać”[23], что означает «удостаивать, получать». Выходит, Архангел Михаил «получил» к себе в воинство Паца и Радзивилла (или дал их отечеству как спасителей), у переводчика же они сами слились с небесным командиром.

Подобное вольное обращение с библейскими героями довольно странно — кажется, противостояние Михаила и Иоанна вне логики и христианской традиции. Непонятно такое противопоставление православному христианину, знающему иконы, на которых персоны Архангела и святого не то что «противостоят», а соседствуют (например, на каменной иконке XV в.)[24].

Однако уподобление Михала Паца и Михала Радзивилла Архистратигу не лишено определенного смысла — как и архангел, они были воинами и возглавляли военные силы своего государства. Такие параллели имеют в польской культуре и еще одну основу: жители Речи Посполитой считали, что Небеса устроены наподобие их государства, со своими гетманами, сеймом, королем Господом[25]. Показав всю преступность нынешнего монарха, перечислив его злодеяния, авторы «Гласа» как бы наделили его функциями исключительного зла, с которым и ведет борьбу «Архангел Михаил»: доблестные Пац и Радзивилл.

И здесь, наряду с Иоанном Предтечей, появляется и другой Иоанн — Богослов. Именно в его Откровении мелькает сюжет о битве главы воинства добра Михаила с квинтэссенцией вселенского зла — дьяволом, «седмиглавым драконом». Апокалиптические «штрихи» добавляет «Гласу» и еще один образ: гонимой, отстраненной от престола бывшей польской королевы Элеоноры[26], что делает ее похожей на преследуемую сатаной «Жену, облеченную в солнце». А само перечисление прегрешений короля превращает «Глас» в судебное обвинение,

23. Wójcik Z. Op. cit. S. 226.

24. *Смирнова Э. С. и др.* Живопись Великого Новгорода, XV в. М., 1982. С. 76, 315, 557.

25. Dolański D. Religijność na polskich pograniczach w XVI–XVIII w. Zielona Góra, 2005. S. 297.

26. РГАДА. Ф. 79. Д. 164 Л. 69 об., 72, 72 об.

разбирательство по которому ведет особый судья — наделяющийся юридическими функциями Михаил Архангел[27].

Мотивы Апокалипсиса заметны и в другом: при чтении текста чувствуется попытка авторов соединить короля «Предтечу» с персонажем последних дней мира, антихристом. Обратим внимание: в «Гласе» создается впечатление, что Ян III получил корону хитростью и силой, точно «обезьяна Христа»[28]. Апостол Петр проповедовал, что в конце «мира сего» будут люди, «поступающие по собственным своим похотям» (2Петр.5:8), а разве не в своеволии обвиняют монарха творцы «Гласа»? Еще один момент — намек на власть денег, установленную королем «Иоанном», что опять-таки сближает его с персоной противника Христа, при котором люди станут рабами злата[29]. Известно, что антихрист придет к власти, отстранив от нее законного правителя «удержателя»[30]: в «Гласе» Собеский и его сторонники «отлучают» от власти королеву Элеонору Австрийскую.

Антихрист явится под личиной добродетели — в случае с Яном III под «маской» святого Иоанна Предтечи. Но антихрист не сам по себе, он «ставленник» диавола. На «несвободу» Собеского намекают и создатели политического памфлета. В качестве истинных хозяев монарха указываются иноземцы (французы). Авторы, завещая опасаться «паче всего денег французских»[31], от лица отчизны благодарят одного из епископов, что «...увещевал короля обранного, дабы не было королевство французо-полское...»[32]. В другом месте «начальник» государя был назван прямо: «Се есть корона французска[я]»[33]. Стоит отметить, что в облике галльского щеголя поляки как раз представляли лукавого[34].

Лжехристос явится с чудесами, он будет казаться Господом. Апостол Павел учил: «...в храме Божием сядет он, как Бог,

27. *Романчук Л. А.* Демонизм. Зверь Апокалипсиса. М., 2012. С. 203.
28. *Филимонов В. П.* Но избави нас от лукавого. М., 2004. С. 376.
29. *Кратохвил М. В.* Ян Гус. М., 1959. С. 36.
30. *Гурьянова Н. С.* Старообрядцы и творческое наследие киевской митрополии. Новосибирск, 2007. С. 233.
31. РГАДА. Ф. 79. Д. 164. Л. 74 об.
32. Там же. Л. 72 об.
33. Там же. Л. 70 об.
34. Baranowski B. Pożegnanie z diabłem i czarownicą. Łódź, 1965. S. 7, 36.

выдавая себя за Бога...» (2Фес.2:3–4). И вдохновители «Гласа» замечают, что у Яна III в руках «живот» и «смерть» — то, что относится лишь к компетенции Всевышнего, во власти которого судьба, жизнь человека[35].

Хотя авторство «Гласа», по всей видимости, принадлежало литовским противникам Яна III, в отношении их лидеров слышатся в переводе некоторые ироничные нотки. Например, Архангел Михаил чаще всего изображался юным, что вряд ли применимо к Михалу Пацу и Михалу Радзивиллу, к тому моменту (1674 г.) уже далеко не молодым людям (Пацу было около пятидесяти).

Кроме того, в католической традиции XVII в. Архангел рассматривался в качестве символа Римско-католической Церкви. Если вспомнить недавнее протестантское прошлое литовской знати, такое сравнение покажется, по меньшей мере, слегка притянутым. К примеру, представитель фамилии Радзивилл Януш пожертвовал значительные средства на строительство лютеранской кирхи[36]. Гжегож Блащик, отмечая, что с лютеранами связывались немногие, среди этих «избранных» упомянул тех же Радзивиллов (Яна)[37].

Гораздо больше на роль защитника исконной веры Христа подходил сам объект критики, король — превзошедший в своих заслугах перед христианами многих европейских героев (ну, хотя бы, в Scanderbeg Redivivus), защищавший христианство и европейскую культуру[38].

Ирония и в том, что «заступник» «Михаил Небесный» Михал Радзивилл, которого изображают примером доблести и «святости», как бы противопоставляя погрязшему в грехе королю, в числе первых предал литовскую группировку и перешел на сторону «Предтечи пагубы»! Мало того, став близким соратником своего недавнего оппонента, Радзивилл начал претендовать на должность великого литовского гетмана — Михала Паца!

35. Etyka. 14–15. 1975. S. 120.

36. Jackiewicz M. Wędrówki po Litwie. Warszawa, 2004. S. 375, 398.

37. Błaszczyk G. Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności. Poznań, 2002. S. 267.

38. Klimaszewski B. Jan III Sobieski w literaturze.... Warszawa, Kraków, 1983. S. 106; Nagielski M. Venimus, vidimus, Deus vicit. Warszawa, 1984. S. 202.

Ходили слухи, что Паца отослали подальше, заставив передать «все начало» польному гетману (породнившемуся через супругу с новым королем)[39]. Выступавшие раньше единым фронтом против общего врага, «Михаилы Небесные» перешли к конфронтации.

Более того, как сообщал В. М. Тяпкин, «Михайл Радивил» был среди тех, кто «склонился» на сторону Яна III «даров ради великих»[40]. То есть «святой» Радзивилл был замешан во взяточничестве, в том, что, по мнению авторов «Гласа», было чрезвычайно постыдным — «сенаторы, которые за деньги волности ваши продали...»[41], когда «денги... болшую имеют цену, нежели волность...»[42].

Поражает, с какой легкостью, совершенно беззастенчиво литовцы в своих инвективах приписывали королю собственные промахи. Мы не ставили целью выяснить долю правды в этой гневной филиппике. Но укоряя монарха за «диверсию» в битве под Дубно, «оппозиционеры» почему-то забывают, что именно «небесный» Михал Пац в эпоху Хотина 1673 г. всеми силами старался разжечь бунт в войсках Речи Посполитой[43], создав тем самым угрозу жизни людей, целому государству.

И все же, откуда, мягко выражаясь, столь странная идея, почему «антигерой» памфлета отождествляется конкретно с Иоанном Крестителем? Ведь в Польше XVII в. креститель Христа — высокочтимый святой, именно в костеле Св. Иоанна короли Речи Посполитой произносили свои клятвы на верность Родине. Ян Линка подчеркивает, что Иоанн занимает высокое положение в иерархии святых, любимым мотивом в польской культуре было и остается изображение деяний (судьбы, удела) Предтечи[44]. Ярким свидетельством особого почитания Иоанна являются 330 костелов, посвященных ему верующими[45].

39. РГАДА. Ф. 79. Д. 164. Л. 49.
40. Там же. Д. 161 а. Л. 103–105.
41. Там же. Д. 164. Л. 72.
42. Там же.
43. Podhorodecki L. Sobiescy herbu Janina. Warszawa, 1981. S. 112.
44. Encyklopedya Polska. 1918. T. 22. S. 11; Barok polski wobec Europy. Warszawa, 2003. S. 124.
45. *Dziewiątkowski J. A.* Analiza onomastyczno-językowa kościołów i kaplic w archidiecezji gnieźnieńskiej. Toruń, 2002. S. 110, 122.

Проблема в том, что образ мыслей Предтечи не во всем совпадал с чаяниями сочувствовавших «Гласу» кругов, сетовавших: Ян III «...никаковой лготы учинити не хощет и не может...»[46]. Иоанн наставлял, «...довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк.3:14), «ничего не требуйте более определённого вам» (Лк.3:13). Но самоограничение явно не входило в планы шляхты и стоявших за нею магнатов.

Совершенно очевидно «созвучие» двух имен — польское Ян является вариантом имени Иоанн. Но не все так просто: сторонники короля сравнивали своего патрона непременно с Предтечей, приводился даже фрагмент из Евангелия от Иоанна: «...Был человек, посланный от Бога, и было ему имя Иоанн...» (Ин.1:6). Сопоставление Яна III Собеского с Иоанном Крестителем в придворной пропаганде, кажется, не слишком изучено[47], однако памфлет показывает, что подобные идеи все же были распространены. Авторы «Гласа» попытались дискредитировать созданный «агитаторами» имидж монарха — «псевдо-Иоанна», не имеющего даже части добродетели подлинного новозаветного героя.

46. РГАДА. Ф. 79. Д. 164. Л. 72.

47. Не нашли подобных ассоциаций у А. Чарнецкой в ее авторитетном исследовании (конечно, исследуется период 1684–1696 гг., но какие-то «отголоски» прежних пропагандистских «приемов» должны были сохраниться): Czarniecka A. Nikt nie słucha mnie za życia... Jan III Sobieski w walce z opozycyjną propagandą. Warszawa, 2009.

Молитвы утренние и вечерние в составе печатных сборников частного молитвенного обихода: возникновение и путь в московскую книжность

Иеромонах Далмат (Юдин), кандидат богословия, преподаватель Кафедры филологии Московской духовной академии

Рассмотрена история возникновения и формирования собраний утренних и вечерних молитв по печатным источникам до момента их закрепления в изданиях Московского Печатного двора. Предложена периодизация данного процесса. Отслеживаются изменения состава молитв в основных источниках. Рассмотрен вклад тех редакторов-составителей, которые внесли заметный вклад в историю печатной традиции утренних и вечерних молитв в составе келейного правила.

Ключевые слова: Келейное правило, молитвы утренние и вечерние, типография Виленского Свято-Духова братства, Острожская типография, типография Киево-Печерской лавры, Московский Печатный двор.

Путь печатных собраний утренних и вечерних молитв от их возникновения до того, как они закрепились в книжной традиции Московского Печатного двора (МПД), для более удобного рассмотрения можно органично разделить на несколько этапов. Каждый из этих этапов имеет свои хронологические рамки и локализацию по месту издания основных источников, через которые последовательно происходила передача текста собраний молитв.

1. Начальный этап (1596-1622)

1.1. Молитвы повседневные (Вильно, тип. Братства, 1595/96)

Незадолго до заключения Брестской унии[1] Виленское православное братство развернуло активную деятельность по обеспечению полноценной церковной жизни для православного населения Великого княжества Литовского (ВКЛ). Связано это с предшествовавшей бездеятельностью епископов ВКЛ в данном отношении, что впоследствии усугубилось отпадением иерархов Западнорусской митрополии в унию с Римом и начавшимися открытыми гонениями на православных — бывшую паству. Одним из приоритетных направлений деятельности Виленского братства наряду со строительством собственного Свято-Духова храма (от которого Братство и получило впоследствии свое именование) и устроением братской школы[2] стало собственное книгоиздание. Была оборудована братская типография, первые книги которой вышли в 1595 году, а именно Псаломница[3] и сборник «Молитвы повседневные»[4]. Последняя книга уникальна тем, что ее можно назвать первой среди изданий церковнославянской печати в нескольких отношениях:

1) это первая книга-молебник, содержание которой составляли исключительно собрания молитв и текстов для совершения келейного правила по уставу конкретной православной общины — Свято-Духова братства[5];

2) в этой книге впервые предложены для совершения келейного правила собрания молитв, полной аналогии которым не находится в предшествующей рукописной традиции сборников подобного рода;

1. Октябрь 1596 г.
2. С 1956 г. упоминается уже как академия, где обучение ведется на четырех языках: греческом, латинском, польском и церковнославянском.
3. То есть простая богослужебная Псалтирь.
4. Первое издание этого сборника отпечатано двумя тиражами один за другим с разрывом всего три месяца: 25 июля 1595 г. и 26 октября 1596 г. (счисление по сентябрьскому году).
5. Со второй половины 1609 года это уже не только Братство, но и монастырь, в котором сохранена все та же традиция келейного правила, хотя и несколько преобразованная.

3) здесь впервые напечатан составленный свт. Кириллом Туровским (XII в.) цикл молитв на каждый день седмицы, широко представленный в восточно- и южнославянской книжности списками XIII–XVI вв.

Собрание молитв свт. Кирилла занимает основную часть сборника по объему. Употребление этих молитв изначально предполагалось свт. Кириллом как дополнение к службам суточного круга (т. е. к последованиям Часослова)[6]. Несколько молитвенных собраний из книги, на наш взгляд, имеют местное происхождение — скомпилированы книжниками Свято-Духова братства. Судя по составу молитв, вошедших в собрания, видно, что редактор-составитель использовал характерные для восточнославянской книжности XVI в. тексты, однако результатом компиляции стали вполне самобытные подборки. Первым из таких собраний укажем «Молитвы при святой литургии» (числом 24), отдельные элементы которого встречаются в древнейших рукописях[7]. Наконец, ряд собраний ежедневных молитв, четко привязанных к суточному богослужебному кругу: молитвы полунощные (числом 6), утренние (5) и «на сон грядуще» (4)[8].

Особо следует сказать о молитве «Безъгрѣшне е҆динѐ, тебѐ мо҆лю» из полунощных: здесь под одним заглавием помещены два текста. Первый из них — молитва с алфавитным акростихом в греческом оригинале, а второй начинается после пометы «зачало» словами «Полу́нощнꙋ́ю хвалꙋ́ приноше́ꙋ ти, неоу́сы́пнымъ призрѝ ѡ҆комъ на́мѧ»[9]. Печатная традиция сохраняет эту составную молитву лишь на начальном этапе.

6. Самый ранний список цикла молитв свт. Кирилла помещен в Ярославском Часослове XIII в. (Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник. Библиотека, № 15481).

7. В том же Ярославском Часослове представлены молитвы на разные случаи (лл. 108 — 131 об.), среди которых: *егда звонят ли клеплют, идущаго в церковь, целующаго крест, целующаго Св. Богородицу, целующаго святаго, егда чтут Евангелие, целовавше Евангелие, перед взятием доры.*

8. Состав молитв в собраниях этого и последующих основных источников см. Таблицы 1 и 2 в приложении.

9. В таком совмещенном виде эти две молитвы нередко встречаются в рукописных сборниках, что и воспроизведено в издании Виленского братства.

1.2. Псалтирь с восследованием (Острог, 1598)

Практически синхронно с книгоизданием Свято-Духова братства в Вильне активизируется деятельность типографии князя Константина Острожского в его имении[10]. Оба книжных центра внесли определяющий вклад в развитие и распространение собраний молитв келейного правила. Однако на материале их книгопечатного наследия можно заметить существенное различие редакторского подхода этих двух издательств в указанном вопросе:

а) состав сборника «Молитвы повседневные» отразил собой устав Виленского Свято-Духова братства (а впоследствии и одноименного монастыря) относительно келейного правила, тогда как Острожская типография не выпустила подобного сборника (т. е. по типу Молебника), поскольку организована была при академии, где вряд ли предполагался общий устав келейных молитв.

б) состав сборника частной молитвы, выпущенного в Остроге, отражает устоявшуюся к концу XVI века восточнославянскую традицию Псалтири с восследованием: это заметно как по названию книги, так и по характеру состава, который вполне соответствует универсальному набору глав Псалтири с восследованием, как это отражено в рукописях этого типа XV–XVI вв. из фундаментального собрания СТСЛ[11], а также в первой печатной Псалтири с восследованием, вышедшей в 1625 году в Москве.

Редактором-составителем Псалтири с восследованием (Острог, 1598) был руководитель Острожской типографии Василий Суражский. Наиболее самобытной частью названного сборника оказывается Молебник[12], в начале которого помещены собрания молитв «на нощь» и «от сна вставши». Сопоставление состава рассматриваемых последований

10. После того, как Иван Федоров вернулся во Львов, в Острожской типографии с 1582 по 1594 гг. выпущено весьма небольшое число книг.

11. НИОР РГБ, ф. 304.I (фотокопии см. на сайте СТСЛ).

12. Именно отсюда, из сборника В. Суражского мы заимствовали термин «Молебник» в качестве общего термина. «Молебник» — так озаглавлена здесь часть Псалтири с восследованием, где содержатся тексты келейного правила — собрания молитв и каноны.

острожской книги с виленским сборником показывает, что Василий Суражский взял за основу три группы молитв виленской традиции (полунощные, утренние и «на сон грядуще»), преобразовав их в два последования, в каждом из которых поместил по тринадцать молитв:

1) последование молитв «от сна вставши» — это объединение полунощных и утренних молитв виленского сборника, из которого исключены две молитвы[13], а добавлены несколько молитв, традиционных для московских рукописей, где они сопровождают наиболее употребимые каноны[14];

2) последование молитв «на нощь» составлено на основе молитв «спальных» из рукописных сборников московской традиции[15], к которым добавлены некоторые молитвы из первого издания «Молитв повседневных» (а именно, из последования «на сон грядуще» и молитва «на сон»[16]).

Дальнейшее становление традиции келейных молитв утренних и вечерних связно с тем, что другие книжные центры

13. Убрана молитва, надписанная именем «святаго Антиоха» из числа полунощных Виленского сборника: «*Господи Боже мой, иже сонное уныние отложивый от мене*» (представляет собой вариант редакции иерейской молитвы служебника — восьмая из светильничных молитв на утрени), а также из молитв утренних — молитва «преподобнаго Павла Фивейскаго»: «*Владыко Господи Иисусе Христе, ты помощник ми буди*». В рукописной традиции она обычно приписывается Стефану Фивейскому и встречается как молитва третья в последовании «Како начати правило в келии».

14. Это три последние молитвы. Обычно в рукописях московской традиции они следовали за канонами ежедневного правила: «Многѡмл҃тиве, и҆ всемл҃тиве бж҃е мой» после канона Иисусу Сладчайшему, «А҆гг҃ле хв҃ъ ст҃ый, къ тебѣ припадаѧ мл҃юсѧ» после канона Ангелу Хранителю, «Пр҃таа вл҃чце моа бц҃е, ѡжени ѡмене» после канона Богородице Одигитрии.

15. Об этом собрании молитв будет сказано ниже. Из молитв «спальных» в острожских молитвах «на нощь» взяты большая часть самих текстов молитв и окончание, какое находим и в современных молитвах вечерних (кондак «Взбранной Воеводе» и ряд кратких тропарей к Богородице, а также две молитвы непосредственно перед «возлеганием на одр»: «Вл҃ко чл҃колю́бче, неоу́же́ли мн҃ѣ о҆́дръ сей гро́бъ боу́детъ», «Да въскр҃нетъ бг҃ъ, и҆разы́йду́тсѧ вра́си е҆́го»).

16. В самом конце сборника приложена «молитва на сон грядущи»: «Г҃и цр҃ю нб҃ный, оу҆тѣши́телю дш҃е и҆́стин҃ны҃. оу҆милосерди́сѧ и҆́помѝлоуй мѧ гр҆ѣшнаго раба́ твое́го».

приняли в качестве авторитета концепцию последований в редакции Василия Суражского.

1.3. Развитие устава келейных молитв Виленского братства

Состав текстов келейного правила по уставу Свято-Духова братства от издания к изданию увеличивался, впоследствии же претерпел принципиальную переработку, что отразилось начиная с 5-го издания «Молитв повседневных» (Евье, тип. Братства, 1615). До этого состав келейного правила в целом был ориентирован на первое издание (1595/96), что по отношению к собраниям молитв выражалось в сохранении трехчастности этих собраний: молитвы полунощные, утренние и «на нощь».

После ряда полемических изданий Виленского братства в 1596 году с острой критикой Брестской унии типография Братства подверглась закрытию гражданскими властями. Не имея возможности восполнять недостаток необходимых книг, православным пришлось воспользоваться услугами типографии униата Леона Мамонича[17]. Здесь был дважды выпущен для Свято-Духова братства сборник «Молитвы повседневные» — издания 1601 и 1609 гг. Новая типография Виленского Братства открылась в имении князя Богдана Огинского в местечке Евье, где выпущены еще два сборника, в которых состав текстов и собрания молитв келейного правила ориентированы на первое издание «Молитв повседневных»: 4-е издание «Молитв повседневных» (1611) и Анфологион (1613).

Общей тенденцией перечисленных изданий является постепенно увеличивающееся число молитв в собраниях под влиянием последований, составленных Василием Суражским. Наиболее сильно это влияние проявилось в Анфологионе:

1) в полунощных молитвах состав не изменяется, только после предначинательных молитв добавлен псалом 50;

2) в утренних молитвах состав расширен с пяти молитв до девяти за счет прибавления четырех из последования молитв

17. В 1576 г. типография была организована Петром Мстиславцем при финансовом содействии православных шляхтичей г. Вильны Кузьмы и Луки Мамоничей.

«от сна вставши» по острожской Псалтири с восследованием (1598)[18];

3) из состава молитв «на сон грядуще» исключена «Что҃ ти принесѣ́ и҆ли҆ что́ ти воздам҆ѣ́», однако общее число молитв увеличилось с четырех до семи за счет прибавления четырех из молитв «на нощь» острожской Псалтири. В итоге новый состав молитв здесь практически соответствует традиции «молитв спальных» из московских рукописей.

Важным дополнением в Анфологионе стала глава «Всякому правоверному, хотящему спастись, да не будет леностно по молитвах на сон грядущих и сии молитвы с поклонением колен по вся дни глаголати». Источником послужил текст «Егда хощеши взлещи спати, сице подобает покланятися» из венецианских изданий типографии Вуковичей[19].

Принципиальная переработка состава молитв в последующих изданиях «Молитв повседневных», на наш взгляд, состоялась по причине изменения устава келейного правила Виленского братства. Это, в свою очередь, было обусловлено тем, что ведущую роль в жизни Братства принимает на себя новообразованный Свято-Духов общежительный монастырь. Его настоятель архим. Леонтий (Карпович, ок. 1580–1620) был также руководителем типографии Братства, редактором-составителем новых изданий[20], искусным переводчиком[21].

В переработанном варианте сборника «Молитвы повседневные» (издания 1615, 1621 и 1635 гг.) вместо прежних трех собраний молитв находим два — молитвы утренние и «на сон

18. Процесс увеличения состава имел постепенность. Две молитвы были добавлены после «молитвы Павла Фивейскаго» уже во 2-ом издании «Молитв повседневных» (1601): «Многомл҃тиве и҆ всемл҃тиве»; а также «Пр҃таа вл҃це моѧ бц҃е, ѿжени ѿменѐ».

19. «Молитвослов», л. 82 об. — 84 (вышло два идентичных по тексту издания 1547 и 1560 гг.).

20. Его трудам принадлежат самобытные издания Братства: известный нам Анфологион (1613); Киновион (1618), где собраны святоотеческие тексты о духовных принципах прохождения монашеской жизни.

21. Подготовил перевод с греческого собрания молитв монаха-святогорца Фомы Магистра (ок. 1270–1325), по прозвищу Фикара — «Вертоград душевный» (1620).

грядуще», повторяющие последования Василия Суражского[22]. Другой значимой для нашего исследования особенностью стало появление подборки канонов седмичных (на каждый день недели — свой канон), среди которых в издании 1615 г. для четверга предложен канон монашеский, что и позволяет говорить о влиянии монастырского келейного правила. Издание 1621 г. заменяет его каноном свв. апостолам, что сохраняется в издании 1635 г. и в «Полууставе» (1622). Это восстанавливает универсальность собрания келейного правила для всех членов Братства. Именно в таком уточненном составе собрание текстов из Молитв повседневных стало частью «Полуустава» (1622)[23], который был дополнен также рядом текстов келейного правила, а потому стал наиболее универсальным по составу сборником частного молитвенного обихода Виленского братства.

1.4. Сборник «Полуустав» (Вильно, тип. Братства, 1622)

Новый сборник по своему содержанию представляет некий итог развития концепции келейного правила Виленского Свято-Духова братства. Происхождение названия «Полуустав» и назначение этой книги составители разъясняют в предисловии «К боголюбивому читателю»: «Далеко не всем возможно иметь при себе церковный Устав полностью[24]: с одной стороны, из-за скудости печатных изданий, а с другой, из-за объемности его, для того чтобы носить с собою. Выбрав из него наиболее часто употребляемые главы и связав в снопик книжицы малой (благодаря трудам духовным славной памяти пана Василия

22. По составу молитв — повторение полное, однако порядок их следования в молитвах «на сон грядуще» редакторы сборника «Молитвы повседневные» (1615) изменяют.

23. Здесь появляется особое монашеское правило по образцу уставных вечерни и утрени, куда вошел монашеский канон из Молитв повседневных (1615), дополненный всеми положенными группами стихир вечерни и утрени, которые в рукописной традиции сопровождают каноны свт. Кирилла Туровского и имеют текстовые соответствия и тесные смысловые параллели с молитвами из его цикла на всю седмицу.

24. Под выражением «церковный Устав» здесь понимается весь набор богослужебных книг, которые нужны для отправления уставного богослужения, т. е. как того требует Типикон.

Малюшицкого, а иждивением священной памяти его милости пана Константина Константиновича князя Острожского)[25], нам удалось их собрать и «Полъуставом» назвать. Потому священноначалию нашему изволилось дать указание издать эти главы повторно[26]. Книжицу эту именуем Требником для мирских людей и всем ее предлагаем, поскольку содержит в себе и общее для всех и каждому лично необходимое»[27].

Видим, что «Полууста́в» представлен издателями как повторное издание острожской Псалтири с восследованием (1598), однако соответствует ей более как тип книги, являя полную самобытность в части собрания текстов келейного правила. Единственно, в чем традиция Свято-Духова братства копирует сборник Василия Суражского — это два последования молитв: утренние и «на нощь»[28].

Остается добавить, что описанная нами традиция келейного правила Виленского братства сохранена вплоть до последнего издания «Молитвы повседневные» (Вильно, 1635), тогда как другие сборники[29] издания типографии Виленского братства более поздних годов теряют самобытность. В частности, их составители уходят от местной традиции молитв утренних и «на нощь», подчиняясь влиянию новой традиции — келейного правила Киево-Печерской лавры. Собственно поэтому и приходится назвать виленский «Полууста́в» итоговым изданием

25. Это посвящение — очевидная отсылка издателей на взятую за образец Псалтирь с восследованием (Острог, 1598), вышедшую благодаря трудам редактора-составителя Василия Суражского и попечением покровителя типографии князя Константина Острожского.

26. На самом деле виленский «Полууста́в» только структурно воспроизводит острожское издание.

27. «Полууста́в» (1622), лл. [9 об. — 10]. Адаптированный перевод с «простой мовы» наш.

28. В «Полууставе» (1622) собрание молитв «на сон грядуще» полностью повторяет собрание молитв «на нощь» Псалтири с восследованием (1598), тогда как в сборнике «Молитвы повседневные» порядок следования свой (см. Таблицу 2).

29. Выпущены несколько изданий «Полууста́ва» (ок. 1637, ок. 1643, 1646 гг.) и сборник Ефимериос (ок. 1644 и 1652 гг.). Возобновление книгоиздания Виленского Свято-Духова братства происходит в 1690-х годах, но тогда репертуар изданий уже окончательно ориентируется на киево-печерскую традицию келейного правила.

выделенного нами начального этапа[30] бытования собраний келейных молитв.

2. Второй этап: традиция келейного правила Киево-Печерского монастыря (1625–1643)

2.1. «Акафисты» как сборник текстов келейного правила КПЛ

Возрождение Киево-Печерской обители как общежительного монастыря и центра православия Западнорусской митрополии состоялось в настоятельство архимандрита Елисея (Плетенецкого; ок. 1554–1624). Он также организовал при монастыре типографию (действует с 1616 г.) и просветительский кружок книжников, которые также стали и редакторами типографии. Сборник келейного правила по типу Молебника, названный «Акафисты» (тип. Лавры, 1625), выпущен здесь при преемнике архим. Елисея по настоятельству Захарии (Копыстенском). Последний до этого был печерским архидиаконом, духовным сыном и сподвижником архим. Елисея во многих начинаниях, в числе которых также книгоиздание.

Основу первого издания киево-печерского сборника келейного правила составили три акафиста[31], к которым добавлены собрания молитв «на сон грядущим» и утренних, а также текст «Наука о правиле» — перевод на «просту мову» наставления свт. Филофея (Коккина) «Предание к своему его ученику, еже како внимательне седети в келии»[32]. «Наука о правиле»[33] содержит подробные указания о келейном правиле (рекомендации о составе, времени совершения), поэтому даже первое издание сборника следует признать Молебником, хотя и весьма краткого состава. Подтверждением этому служат последующие его

30. Что касается Острожской типографии, то последнее ее издание — Часослов [с восследованием] (1612) — явилось вторым после Псалтири с восследованием (1598) сборником, содержащим Молебник в своем составе.

31. А именно: Благовещению (из последования Похвалы Божией Матери в субботу 5-й седмицы Великого поста), Иисус Сладкому, Успению Богородицы.

32. С этим названием текст встречается в восточнославянских рукописях с XV в. (например, РГБ ф. 304.I № 756 Сборник аскетический. XV в.).

33. «Наука о правиле» помещена лишь в первых двух изданиях Акафистов.

издания, в которых число глав постепенно расширяется[34], так что третье издание (митр. Петра Могилы) приобрело вполне достаточный для нужд ежедневного келейного правила состав[35].

Что касается состава молитв «на сон грядущим» и утренних, то киево-печерские книжники создают свой вариант последований, опираясь на традицию келейных молитв Виленского братства, представленную в сборнике «Полуустав» (1622):

1) из молитв «на сон грядущим» удалены четыре молитвы[36], что сделано для компенсации увеличения общего объема за счет добавленного в конце последования текста, который назван: «Поклонение на всяк день монаху по правиле». После всего добавлены пять пунктов, руководствующих к испытанию совести, благодарению Богу и молитве своими словами с указанными внутренними расположениями.

2) из молитв утренних исключены две молитвы, которые имели в надписании определение «полунощные»: ко Господу и к Богородице[37]. Уже было отмечено, что первая из них состоит из двух разных молитв, чего, возможно, не заметил Василий Суражский, оставив их под общим надписанием.

Как видим, новообразованная традиция келейных молитв в киево-печерском сборнике «Акафисты» пошла по пути сокращения состава последований. Единственным добавлением стал чин «Поклонение по правиле», который перенесен с незначительной правкой в авторской редакции архим. Леонтия (Карповича)[38]. В чине собран ряд кратких молитвенных прошений с земным поклоном после каждого, обращенных ко Господу, Божией Матери и избранным святым[39]. Существенно отредактирован чин Поклонения при митр. Петре Могиле в третьем

34. Во второе издание 1629 г. добавлены акафист свт. Николаю и Параклис Божией Матери.

35. В третье издание 1636 г. добавлены последование ко причащению и служба «по вся дни».

36. По порядку следования в «Полууставе» — молитвы 6-я, 8-я, 10-я и 11-я.

37. По порядку следования в «Полууставе» — молитвы 8-я и 9-я.

38. В первоисточнике (Анфологион, 1613) чин «Молитвы с поклонением» дан как дополнение для желающих к молитвам «на сон грядущим».

39. Прошения оформлены по чинам святых — как в чине проскомидии, а следуют согласно обычного порядка первого прошения на литии: «Спаси Боже люди твоя...».

издании Акафистов (1636)[40], где добавлены три новых молитвенных прошения. В таком виде чин сохранялся практически во всех киево-печерских сборниках с келейными молитвами в составе до конца XVII века.

Появление чина «Поклонение по правиле» в уставе келейных молитв Киево-Печерского монастыря можно объяснить, обратив внимание на предисловие к Часослову (Киев, тип. Лавры, 1617). В предисловии архидиакон Захария (Копыстенский) говорит о значении служб суточного круга, добавляя затем пространное рассуждение о поклонах: «Счел я не неуместным предложить здесь и слово о земных поклонах, которые мы, сыны Восточной Церкви, совершаем припадая на колени и преклоняясь челом до земли, тем самым всеми составами плоти нашей сотворяя Богу поклонение»[41]. После многих примеров земного поклонения из Ветхого и Нового Заветов, а также святоотеческих наставлений, он увещевает хранить это Предание Церкви без изменения, не подражая легкомысленно «иным противу ходящим»[42], «чтобы не лишиться нам надежды спасения, отпав от изначально преданного отцами Церкви образа благочестия, и не унаследовать осуждения вместе с законопреступными»[43].

2.2. «Полуустав» митр. Петра Могилы (Киев, тип. Лавры, 1643)

В 1643 г. напечатан киево-печерский сборник для келейной молитвы по типу Псалтири с восследованием, в предисловии к которому митр. Петр Могила признает большим и значимым, по сравнению с иными многими своими «тщаниями»[44], избранное

40. Свт. Петр непосредственно участвовал в составлении вышедших в 1636 г. сборников «Акафисты» и Анфология (совмещает Часослов, Молебник особого состава и поучения). Последний составлен для учащихся киево-печерского коллегиума. Вся серьезная правка текстов, очевидно, также могла быть совершена как минимум по его санкции, или же им самим.

41. Часослов (тип. Лавры, 1617), л. [16]. Перевод с церковнославянского наш.

42. Т. е. католикам и униатам, которые не сохранили земные поклоны в практике личной молитвы и за богослужением.

43. Там же, л. [19—19 об.]. Перевод с церковнославянского наш.

44. Очевидно, считая свои типографско-редакторские труды по изданию различных предыдущих книг менее значимыми.

им дело издания этой книги «Полууста́ва», который издается «второй раз к общей пользе христиан, а впервые в типографии нашей Печерской»[45]. Нетрудно понять, что первым изданием здесь признан «Полууста́в» Виленского братства (Вильно, 1622). Вместе с тем, на титульном листе книги присутствует двойное название: «Полууста́в, или Правило истинного христианского жития», которое ясно соотносит сборник также и с острожским изданием 1598 г. Василия Суражского. Таким образом, на примере трех указанных изданий можно констатировать, что книгопечатание в Западнорусской митрополии поспособствовало окончательному оформлению и практическому закреплению концепции универсального сборника текстов частного молитвенного обихода[46]. Самобытной частью каждого из перечисленных сборников стало собрание текстов келейного правила, которое мы обобщенно назвали Молебником.

Переходя непосредственно к особенностям собраний молитв «Полууста́ва» отметим, что их состав очевидным образом опирается на уже сложившуюся киево-печерскую традицию в сборниках «Акафисты» (издания 1625, 1629 и 1636 гг.). Однако есть и отличия состава, соответствия которым можно указать в книгах Московского Печатного двора, что позволяет именно «Полууста́в» митр. Петра Могилы считать источником заимствования для редакторов московского варианта традиции утренних и вечерних молитв, а именно:

1) В молитвах «на сон грядущим» возвращена в состав молитва «Что̀ ти принесѣ́ и́ли что́ ти воздам̑», которая печаталась во всех сборниках выделенного нами начального этапа. Здесь эта молитва единократно возвращается в киево-печерской традиции, тогда как последующие печерские сборники снова забывают о ней уже до момента ее возвращения в 1720-х/30-х гг. через московскую книжность.

45. Полууста́в (тип. Лавры, 1643). Предисловие к читателю митр. Петра. Перевод с «простой мовы» наш.

46. Предшествующая рукописная традиция восточнославянской книжности XVI–XVII вв. послужила тому, что был выработан и получил распространение сам тип такого сборника — Псалтирь с восследованием.

2) В молитвах утренних возвращена в состав молитва полунощная к Божией Матери «Воспѣва́ю благода́ть твою вл҃чце», история которой в печатных изданиях повторяет предыдущий случай. Исключена из состава краткая молитва «Гд҃и Бж҃е вседержи́телю, приемла́й ѿ небе́сных твои́хъ си́лъ», оставшаяся, впрочем, в дальнейшей киево-печерской традиции молитв.

Следующее издание «Полуустава» (Киев, тип. Лавры, 1672) содержит собрания молитв келейного правила без описанных изменений в составе. В нем издатели возвращаются к традиции состава, который установился уже с первого издания в сборнике Акафисты[47] и в таком виде продолжал передаваться в его последующих изданиях.

Добавим, что репертуар изданий Печерской типографии с молитвами утренними и вечерними в XVII в. отличался разнообразием, как и состав молитв в этих изданиях. Например, Часослов с молитвам повседневными (тип. Лавры, 1657) в молитвах утренних имел состав, как в сборнике «Акафисты», тогда как молитвы «на сон грядуще»[48] печатались, как в виленском сборнике Анфологион (1613).

3. Третий этап: молитвы утренние и вечерние в московских изданиях (1658–1701)

3.1. Прерванная традиция московской книжности

Для Московской митрополии период, известный в истории как Смутное время, явился препятствием развитию печатания богослужебных книг. Только в 1625 г. впервые издан сборник с текстами келейного правила в своем составе — Псалтирь с восследованием. Подготовлена к печати эта книга благодаря усердию справщиков МПД, старшим из которых был монах Арсений Глухой, вместе с которым трудились еще несколько выходцев из Троице-Сергиева монастыря из круга книжников

47. Сопоставительный текстологический анализ показывает, что в «Полууставе» (1672) взят за основу текст молитв по 5-му изданию Акафистов (1663). Это можно заметить, в частности, по особенностям редакции конечного славословия первой молитвы из собрания «на сон грядущим».

48. Заметим, что здесь даже название соответствует виленскому варианту собрания молитв, поскольку в печерских сборниках установилось в виде: «на сон грядущим».

прп. Дионисия (Зобниновского). Потому не дивно, что в части Молебника состав текстов восследования находит тесное соответствие с традицией келейного правила Троице-Сергиевой обители, как это отражено в сборниках XVI в. из фундаментального собрания рукописей ТСЛ. Наиболее заметно данное соответствие проявляется на примере молитв «спальных» и в собрании седмичных канонов.

Термин «молитвы спальные» соответствует надписанию в колонтитуле Псалтири с восследованием (МПД, 1625), которое, по всей вероятности, отражает обиходное название собрания молитв келейного правила, совершаемых непосредственно перед сном. Данное собрание исторически не имеет собственного отдельного заглавия, вместо которого изначально выступала вводная фраза «аще кто произволяет... чтет и молитвы сия», которая сохранена также в первом печатном варианте.

Самым ранним из известных нам источников этого последования является Устав Чудова монастыря[49] (рубеж 1360-х/70-х гг.), среди ктиторских глав которого находим собрание из пяти молитв, объединенных общим надписанием: «а҃ще ли кто произволѧетъ. и҃ подвижный и҃нокъ. наединѣ въ келии своей. свершаетъ и҃ сиѧ мл҃твы. е҃гда должно е҃сть спати и҃нокоу» (л. 9 — 9 об.). Следующим этапом популяризации этих молитв стало внесение их в состав Часослова сразу после повечерия в Псалтири с восследованием[50] свт. Киприаном, митр. Московским. Распространение эти молитвы получили сначала в книгах Троице-Сергиева монастыря, а затем и в других центрах книжности Древней Руси. Возможно, появление данного собрания молитв стало неким прецедентом для русских книжников,

49. ГИМ, Син. 329. Это так называемый ктиторский устав, т. е. составленный для монастыря ктитором (устроителем и попечителем) этой обители. В данном случае им был свт. Алексий, митр. Московский.

50. Список с этой книги свт. Киприана (+1406 г.) является наиболее древним вариантом Псалтири с восследованием в собрании рукописей СТСЛ (сейчас хранится в собрании Московской духовной академии: НИОР РГБ, ф. 173.I № 142, ок. 1430 г.). Сборник явился архетипом для последующей традиции состава Псалтири с восследованием в восточнославянской книжности. Прежде можно найти лишь Псалтири с дополнительными главами, без общей четкой системы в содержании этих глав.

чтобы составлять собственные собрания молитв для частного употребления. Такая творческая активность весьма заметна в рукописях начиная со второй половины XV в., набирает же силу в XVI в. В это время происходит увеличение числа молитв в собрании «спальных», а также развивается состав собраний молитв «како начати правило», «от злых помыслов»[51], «от искушения во сне», «по заутрени». Последние молитвы встречаются реже всего, потому, очевидно, и собрание молитв утренних в печатных сборниках начинает образовываться практически «с нуля», а развитие состава совершается эклектично. Как показано выше, Василий Суражский объединяет два кратких собрания молитв из сборника Виленского братства, дополнив по своему усмотрению несколькими молитвами, которые не имеют в своем тексте «утренности». В то же время свой вариант молитв «на сон грядущим» тот же редактор четко выстраивает как расширенный вариант молитв «спальных» московской традиции.

Возвращаясь к традиции келейных молитв в изданиях МПД, можно констатировать, что троицкие справщики публикуют из общего числа собраний келейных молитв, существующих в рукописях, только молитвы «спальные» и устоявшийся для московской традиции чин «Како начати правил в келии своей». И это при том, что тем же справщикам был хорошо знаком сборник Василия Суражского[52]. Таким образом, ни молитвы «на сон грядущим», ни молитвы утренние не были приняты из острожской Псалтири с восследованием в московские печатные издания как продукт сторонней традиции, не соответствующий местному уставу келейных молитв.

С 1636 г. теми же справщиками напечатано первое издание Канонника — исключительно как сборник текстов келейного правила. Здесь находим тот же вариант молитв «спальных» и чин «Како начати правило». Тексты эти стабильно сохраня-

51. Напечатано в Псалтири с восследованием (Острог, 1598) и повторено в «Молитвы повседневные» (Евье, 1615), «Полуустав» (Вильно, 1622). В изданиях МПД не встречается.

52. Эту книгу («псалтирь острожской печати в четь», т. е. формата 8°) они привлекали в качестве авторитетного источника текста при исправлении богослужебных книг на МПД (филаретовская книжная справа).

лись параллельно в переизданиях Псалтири с восследованием вплоть до книжной справы патриарха Никона: в новом варианте состава издания 1658 г. эти молитвы исключены. Концепция состава Канонника начиная со второго издания (1641 г.) развивалась на МПД в отрыве от Молебника, представленного в составе восследования Псалтири, где изменений не было. Набор глав Канонника сильно изменялся, сохраняя при этом указанные собрания молитв.

3.2. Совмещение московской традиции келейного правила с киевской

Исследователями книжной справы XVII в. отмечено[53], что никоновские справщики активно привлекали в качестве источников текста так называемые «литовские книги»[54], среди которых особое значение придавали напечатанным при митр. Петре Могиле киево-печерским изданиям. Среди последних «Полуустав» (тип. Лавры, 1643) оказывается источником не только в области языковой справы, но вместе с тем и образцом в части состава текстов келейного правила. Его влияние в книгах МПД прослеживается как растянувшийся процесс, который начался при никоновской справе (1650-е гг.), а завершился при иоакимовской справе, точнее на начальном ее этапе (1670-е гг.). Названный процесс должен был иметь своего куратора, заинтересованное лицо. Им стал ученик иером. Епифания (Славинецкого), выдающийся книжник-самоучка XVII в. монах Чудова монастыря Евфимий. Он оказался единственным из справщиков, кто трудился на МПД как при патр. Никоне, так и при патр. Иоакиме.

Одним из последних изданий, подготовленных в ходе никоновской справы, стала Псалтирь с восследованием (1658). Здесь по сравнению с предшествующей традицией принципиально переработан состав текстов в части Молебника: изъято

53. Оценка явления и библиография см.: *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М.: «Гнозис», 1994. С. 87 (сноска 31).

54. Или еще «книги литовской печати» — так в XVII в. на Московской Руси называли издания книжных центров Западнорусской митрополии.

собрание седмичных канонов, которое до этого было неким неизменным «ядром» келейного правила в московских книгах. Сопоставительный анализ показывает, что новый состав восследования Псалтири представляет собой собрание текстов келейного правила согласно традиции киевского «Полуустава» (1643) и находит четкое соответствие с рекомендациями из «Науки о правиле» свт. Филофея Константинополского. Только собрания молитв «на сон грядущим» и утренних и акафист Иисусу Сладчайшему не были перенесены[55] на этой первой стадии в московскую Псалтирь (1658).

После отстранения святейшего патриарха Никона наступило время «обратной реакции» на МПД: следующее издание Псалтири с восследованием (1660) в части Молебника возвращает прежнюю традицию — собрание седмичных канонов и чин «Како начати правило». Однако молитвы «спальные» так и не вернулись в этот тип сборника: их нет ни в Молебнике, ни в Часослове. Канонник издания 1662 г. повторяет дониконовское издание 1651 г., лишь добавляя ряд новых глав в конце, и становится последним изданием данного типа книги по старой традиции. Последующая традиция Псалтири с восследованием (начата с издания 1669 г.) теряет связь с Канонником в отношении состава седмичных канонов[56].

Издание Канонника нового типа на МПД в 1672 г. совершается вскоре по возвращении в число справщиков мон. Евфимия Чудовского, деятельности которого мы приписываем проведение в московские книги киевского варианта келейного правила. Новый Канонник имеет довольно краткий состав: здесь нет дополнительных статей, дублирующих главы Часослова, только тексты келейного правила. Причем состав здесь оказывается гибридным в том смысле, что сначала помещены тексты, составляющие «ядро» киевского правила, а затем —

55. Дело, скорее всего, в том, что эти молитвы явились единственным нетрадиционным элементом для московской традиции. Прочие тексты келейного правила из «Полуустава» были хорошо известны, новым было только помещение их в общую подборку ежедневного правила.

56. Здесь уже набор полных служб на всю седмицу, каноны в составе которых не соответствуют традиционной подборке, как она представлена в Псалтири с восследованием (1660) и повторена в Каноннике (1662).

собрание седмичных канонов, т. е. основа московской традиции правила. Единственным несоответствием для текстов киевского «ядра» становится их обрамление: перед ними — чин «внегда востати от сна», а после — молитвы «спальные» (последний раз в изданиях МПД). Указанное несоответствие полностью устранено в издании Канонника 1679 г., где вместо чина «внегда востати от сна» помещены молитвы утренние, а вместо молитв «спальных» — молитвы «на сон грядущим»[57]. Заметим, что состав новых для московской книжности собраний молитв показывает ближайшее соответствие с аналогичными последованиями «Полуустава» (1643). Только сугубое покровительство патр. Иоакима[58] позволило мон. Евфимию внести новые последования в Канонник, поскольку с 1674 г. действовал указ, согласно которого изменение состава богослужебных книг через введение новых статей или исключение прежних подлежало обсуждению патриарха и собора епископов.

Свой профессионализм книжника мон. Евфимий Чудовский проявил, переработав состав киевских собраний молитв с учетом прежней московской традиции, а именно молитв «спальных»[59]. Творческий подход редактора отражают изменения в начале чина утренних молитв и замена молитвы Ангелу Хранителю[60], а новая редакция текста двух из этих молитв[61] (тех,

57. В этом же Канонникe впервые в книгах МПД появляется акафист Иисусу Сладчайшему.

58. Поскольку, во-первых, он был с августа 1664 г. по декабрь 1672 г. архимандритом Чудова монастыря, где проживал и инок Евфимий; во-вторых, он был постриженником Межигорского монастыря под Киевом (начало 1655 г.), где прожил до сентября 1657 года, так что келейное правило в киевском варианте было ему знакомо.

59. Он переносит молитвы свт. Иоанна Златоуста из утренних молитв в вечерние, восстанавливает в вечерних последнюю из состава молитв «спальных». Дополнив вечерние молитвы двумя текстами, он убирает «Поклонение по правиле», оставляя, правда, тропари, завершающие «Поклонение»: «Просвети очи мои Христе Боже...», «Заступник души моея буди Боже...», «Преславную Божию Матерь...».

60. Из-за замены канона Ангелу другим — каждому из них соответствует своя молитва. Молитва Ангелу из другого канона, соответственно, попадает в состав молитв утренних.

61. Появляется в Псалтири с восследованием 1658 г., т. е это результаты предыдущего этапа редакторской деятельности мон. Евфимия.

что взяты из полунощницы) отличается явным произволом справщика, поскольку в ряде мест искажен смысл[62].

Подтверждение заинтересованности старца Евфимия в продвижении текстов киевского келейного правила содержит его письмо[63] к монаху Иову, где он сообщает «малейшее правило собственной молитвы». Перечисленные тексты точно повторяют первую часть состава Канонника (1979): «канон Сладчайшего имене Иисусова», «акафист Пресвятыя Богородицы», «канон Ангела хранителя», «параклис Пресвятыя Богородицы», «молитвы поутру, встав от сна, и в вечеру пред спанием» — все это обязательная часть ежедневного келейного правила.

После увольнения старца Евфимия из МПД была попытка сократить состав молитв «на сон грядущим» до пяти[64]. Однако в начале местоблюстительства киевского постриженика митр. Стефана (Яворского), пока еще МПД оставался в его подчинении (до момента переподчинения его Монастырскому приказу в 1702 году), выпущена Псалтирь с восследованием (май 1701 г.), где молитвы утренние и «на сон грядущим» находим в изначальном составе, как в Канонник 1679 года. Правда, помещены они в качестве приложения в самом конце сборника, а не как часть Часослова или Молебника. В данном положении и составе собрание молитв фиксируется вплоть до издания Псалтири с восследованием 1914 года, последнего в Московской Синодальной типографии, став неотъемлемой частью традиции частного молитвенного обихода.

62. Пример. Старый текст: «просвѣти́ на́шꙗ ка́же мы́сленаꙗ о҃чеса́». Новая редакция: «просвѣти́ на́шꙗ мы́сли, о҃чеса́».

63. Обнаружено Т. А. Исаченко в одной из его рукописей. Написано между 1687 и 1690 гг.

64. Канонники 1694 и 1698 гг. издания.

Таблица 1. Состав молитв утренних по старопечатным изданиям

Молитвы повседневные Вильна 1596	Псалтирь с восследованием (Правило истиннаго живота) *Острог 1598*	Анфологион Евье 1613	Молитвы повседневные *Вильна 1615; Вильна 1635;*	Полуустав *Вильна 1622*	Акафисты *Киев 1625, Киев 1636*	Полуустав *Киев 1643*	Канонник *МПД 1679*	Канонник *МПД 1698*
ѕ	а	ѕ	а	а	а	а	а	а
г	в	г	в	в	в	в	в	в
є	г	є	г	г	г	г	г	г
і	д	ѳ	д	д	д	—	—	—
дi	є	і	є	є	є	є	є	є
Молитвы полунощные	ѕ	аi	ѕ	ѕ	ѕ	ѕ	ѕ	ѕ
	з	дi	з	з	з	з	з	з
в	и	вi	и	и	—	—	—	—
єi	ѳ	гi	ѳ	ѳ	—	ѳ	ѳ	ѳ
и	і		і	і	і	і	—	—
ѕ	аi		аi	аi	аi	аi	аi	аi
ѕi	вi		вi	вi	вi	вi	зi	зi
	гi		гi	гi	гi	гi	гi	гi

Нумерация молитв в таблице 1 согласно порядковому номеру в составе издания **Полуустав** (Вильна, 1622)

а. сѣгѡ Мака́рїа. Бжѐ ѡ́чи́сти мѧ грѣ́шнаго:
в. сѣгѡ Мака́рїа. Ѡⷭⷭ снà въста́въ полѹ́нощнꙋ́ю пѣ́снь приношѹ́ ти Сп̃се:
г. тогоⷣ сѣ́гѡ. Ктебѣ́ Вл̃́ко чл̃колюбче, ѡ̀ снà ѡ̆ста́въ прибѣга́ю:
д. Гⷭ̃ Бѐ вседержи́телю, прїемлѧ́й ѡ̀ нб̃ныхъ силъ тр̃ѹ́ю пѣ́сн̆:
е. тогоⷣ с̄ Мака́рїа. Гⷭ̃, и́же мно́гою свое́ю бл̃гтїю, ѝ вели́кими щедро́тами твои́ми:
ѕ. Гⷭ̃ вседержи́телю, Бжѐ си́лъ ѝ всеѧ̀ пло́ти:
з. Тебѐ бл̃́вимъ вы́шнїй Бѐ, ѝ Гⷭ̃ мл̃́ти:
и. Моли́тва полѹ́нощнаѧ. Безгрѣ́шне ѐди́не тебѐ молю̀:
ѳ. Пѣ́снь полѹ́нощнаѧ ко Бц̃и. Воспѣва́ю бл̃́ть твою̀ Вл̃́чце:
і. сѣгѡ Ѡа́нна Златооустаго к̄д. Гⷭ̃, нелиши́ менѐ нб̃ны́ твои́хъ бл̃гъ:
а҃і. къ Гⷭ̃ нш̃емꙋ́ Ѡс̄ Хⷭ̃. Многѡмл̃́тиве, ѝ всемл̃́тиве Бѐ мой, Гⷭ̃ Ѡ́йс Хѐ:
в҃і. къ своемꙋ́ А̏гг̀лꙋ храни́телю. А̏гг̀ле Хв̃ъ Сты́й, къ тебѣ́ припадаѧ мл̃́юсѧ:
г҃і. Оу̏тр̀наа коне́чнаѧ къ пр̃тѣ́й Бц̃и. Пр̃таа Вл̃́чце моа Бц̃е:

Дополнительные номера:

для молитвы из утренних по изд.: **Молитвы повседневные** (Вильна, 1596)

д҃і. молитва Сѣ́гго Павла Ѳиве́йскаго. Вл̃́ко г̀и ѡс̄ хѐ , ты̀ помо́щникъ мѝ бꙋ́ди:

для молитв из полунощных по изд.: **Молитвы повседневные** (Вильна, 1596)

е҃і. молитва Сѣ́гго А̀нтіо́ха. Гⷭ̃ бжѐ мо́й, ѥ̀же со̑но́е ꙋ́ны́нѣе ѡ̑ложи́ ѡ̑менѐ:
ѕ҃і. молитва КопреСѣ́ѣй Бг̃оро́дици. Бл̃гаго цр̃ѧ бл̃га́ѧ ма́ти:

для молитвы из утренних по изд.: **Канонник** (МПД, 1679) и последующие московские

з҃і. мл̃́тва храни́телю чл̃ческїѧ жи́зни а̏гг̀лꙋ Сѣ́ты́й а̏гг̀ле, предстоа́й ѻ̀каа́нной мое́й дꙋ́ши:

Таблица 2. Состав молитв на сон по старопечатным изданиям

Молитвы повседневные *Вильна 1596*	Псалтирь с восследов. (Правило истиннаго живота) *Острог 1598*	Анфологион *Евье 1613*	Молитвы повседневные *Вильна 1615, Вильна 1635*	Полуустав *Вильна 1622*	Акафисты *Киев 1625 Киев 1636*	Псалтирь с восследов. *МПД 1625*	Полуустав *Киев 1643*	Канонник *МПД 1679*	Канонник *МПД 1698*
а⃗	а⃗	а⃗	а⃗	а⃗	а⃗	а⃗	а⃗	а⃗	а⃗
в⃗	в⃗	в⃗	в⃗	в⃗	в⃗	в⃗	в⃗	в⃗	в⃗
ѕ⃗	г⃗	г⃗	ѕ⃗	г⃗	д⃗	г⃗	д⃗	д⃗	д⃗
в⃗1	д⃗	є⃗	г⃗	д⃗	г⃗	ѕ⃗	ѕ⃗	ѕ⃗	є⃗
	є⃗	ѕ⃗	д⃗	є⃗	ѳ⃗	є⃗1 (нощные)	г⃗	г⃗	ѕ⃗
	ѕ⃗	о́конча́ніе	и⃗	ѕ⃗	є⃗	г⃗1	ѳ⃗	ѳ⃗	о́конча́ніе
	ѕ⃗	в⃗1	ѳ⃗	ѕ⃗	ѕ⃗	є⃗	є⃗	є⃗1	
	и⃗	г⃗1	і⃗	и⃗	о́конча́ніе	і⃗	ѕ⃗	і⃗	
	ѳ⃗		а⃗1	ѳ⃗	в⃗1	о́конча́ніе	о́конча́ніе	є⃗	
	і⃗		ѕ⃗	і⃗	поклоне́ніе		в⃗1	ѕ⃗	
	а⃗1		є⃗	а⃗1	г⃗1		поклоне́ніе	о́конча́ніе	
	о́конча́ніе		о́конча́ніе	о́конча́ніе	д⃗1		г⃗1	в⃗1	
(в конце книги) д⃗	в⃗1	(в конце книги) поклоне́ніе	в⃗1	в⃗1			д⃗1	г⃗1	
	г⃗1		г⃗1	г⃗1				д⃗1	

Нумерация молитв в таблице 2 согласно порядковому номеру в составе издания **Полуустав** (Вильна, 1622)

а. Мака́рїа Вели́кагѡ, до Ба̀ о́тца. Бѐ вѣ́чный ѝ Цр҃ю всѧ́кагѡ създа́нїа:
в. Къ Гд҃ю нш҃ему҃ І҃с҃ Хр҃ѵ҃ ст҃а́гѡ А̀нтіоха. Вседержи́телю сло́во ѡ҃чее, са́мъ соверше́нъ сы́й І҃се Хѐ:
г. Гд҃и Бж҃е на́шъ, а҆́ще что̀ согрѣши́хъ воднѝ се́мъ:
д. ст҃о́му҃ Дх҃ѵ҃. Гд҃и Цр҃ю нб҃ный, оу҆тѣшителю Дш҃е и҆́стинный:
е. ко прест҃ей Бц҃и. Бл҃га́го Цр҃ѧ бл҃га́ѧ Мт҃и:
ѕ. ко Гд҃ю нш҃ему҃ І҃с҃ Хр҃ѵ҃. Что̀ ти принесѹ́, и҆лѝ что́ ти воздамъ:
з. ко А҆́гг҃лу҃ храни́телю дш҃и ѝ тѣ́ла. А҆́гг҃ле Хв҃ъ храни́телю мой ст҃ый:
и. Петра̀ і҆́нока стѵ҃дїйскаго, ко прече҃тѣй Бц҃и. Ктебѣ̀ прече҃тей бж҃їи Мт҃ри:
ѳ. Гд҃и Бж҃е на́шъ, вънегоже вѣровахомъ:
і. Къ самому҃ Гд҃ю І҃с҃ Хр҃ѵ҃. Гд҃и І҃се Хѐ Снѐ Бж҃ї́й, ра́ди чтнѣ́йшїѧ Матере твоея́:
а҃і. ко Гд҃ю нш҃ему҃ І҃с҃ Хр҃ѵ҃. Гд҃и Бж҃е на́шъ, вѣ́чныѧ жи́зни пода́телю:
ѡ҃конча́нїе. конда́къ. Взбра́нной воево́дѣ победи́телнаѧ: Пресла́внаѧ пр҃но дв҃о Бц҃е, Мр҃іе ма́ти х҃а Бг҃а на́шего: Все оу҆пова́нїе мое ѥ҆тебѣ̀ возлага́ю: Бц҃е Дв҃о непре́зри менѐ грѣ́шнаго: Оу҆пова́нїе на́мъ Бг҃ъ: Сла́ва: и҆нн҃ѣ: Гд҃и помл҃ѹ́й, в҃. Гд҃и бл҃ви. и҆ ѡ҃пѹ́стъ.
в҃і. Вл҃́ко чл҃колюбче, не оу҆же́ли мнѣ о́дръ сей гробъ бу҃детъ:
г҃і. Да воскр҃нетъ Бг҃ъ:

Дополнительные номера для руководства в 5-ти пунктах: благодарение Богу за день, испытание совести и проч. (по изданиям КПЛ и МПД).

д҃і. Пре́жде да́же невозла́жеши на о́дрѣ твоемъ сі́а всѧ̀ по́мысломъ ѝ па́мтїю твое́ю прейдѝ.

для молитвы из «спальных» по изд.: **Псалтири с восследованием** (МПД, 1625) и **Канонник** (МПД, 1679)

е҃і. мл҃тва. Почасово́мъ. Г҃и, нелишѝ менѐ нб҃ны҃ твои́хъ бл҃гъ: Г҃и, впокаа҃нїе м҃ѧ прїи́ми. г҃и, нео҆ста́ви менѐ. 24 молитвы Ионна Златоуста на каждый час дня (12) и ночи (12)

«Ѡ҃брощéнїе червленúцы» как традиционный образ славяно-византийской гимнографии

Афанасьева Наталья Ефимовна, преподаватель Кафедры филологии Московской духовной академии

В работе рассматривается традиционный образ славяно-византийской гимнографии — пурпурная (багряная, червленая) ткань или одежда Христа, Его царственная багряница-порфира — символ Его Пречистой Плоти, Человечества и Крестных страданий. Этот образ реализуется в богослужебных текстах, описывающих Таинство Воплощения Христа, Его Распятие, Смерть, Воскресение и Вознесение, а также повествующих о подвиге мучеников. Словесный образ «Плоть Христа — багряница» тесно связан с церковным искусством и литургическим преданием, ибо завеса православного храма и священническое облачение символизируют «одеяние» Плоти Христа и изначально были окрашены в багряный цвет. В статье подробно показано, как эта символика реализуется не только в гимнографической лексике церковнославянского и греческого языков, но и в творениях (гомилиях) святых отцов.

Ключевые слова: Славяно-византийская гимнография, словесный образ, словесный символ, лексика церковнославянского языка, лексика греческого языка, святоотеческая письменность, церковное искусство, литургическое предание, завеса православного храма, священническое облачение, багряница, червленица, порфира, одежда, ткачество, окрашивание одежды (ткани) в пурпурный (багряный) цвет, царское облачение.

Тема настоящей статьи на первый взгляд является парадоксальной: как можно назвать традиционным образ Богородична 8-й песни Великого Покаянного канона прп. Андрея Критского (а словосочетание «ѡ҃брощéнїе червленúцы» взято именно оттуда), который большинству молящихся остается непонятным,

а сам Богородичен на первый взгляд кажется совершенно уникальным? Лексема «ѡброщéнїе» в самом деле употребляется редко, семантика ее затемнена, поэтому имеются примеры написания ее как «ѡбращéнїе».

Лексема «ѡброщéнїе» восточнославянским языкам не свойственна, но типична для южно- и западнославянских. Так, в сербохорв. брòњити — *красить крапом, мареной*, словен. bróčiti — *красить мареной, красить в красный цвет, обагрять (кровью)*, ст.-чеш. brotiti — *красить в красный цвет*. В форме существительного в церковнославянском языке имеется лексема «брошть» (праслав. *bro(k)tjь) (φοινικοῦν, purpura) в болг. брожд — *марена, растение, используемое как красный краситель*, в сербохорв. брȍњ — *марена, красный краситель, кран*[1].

В греческом тексте славянскому «ѡброщéнїе» соответствует лексема βαφή — *окраска, цвет, крашеная ткань* (от глагола βάπτω — *погружать, окунать в краску, красить, окрашивать*). Отсюда происходит в славянском языке слово «вáпа» — краска (ср. «Гóре вáмъ книжницы и фарїсéе лицемѣри, ꙗ҆кѡ подóбитеса гробѡ́мъ повáплєнымъ» [Мф.23:27]).

Текст Богородична 8-й песни Покаянного канона следующий:

«Ю҆́кѡ ѿ ѡброщéнїа червленúцы пречт҃аа, оумнаа багрянúца ємманоуилева, внѹтрь во чрéвѣ твоéмъ плóть ѝсткáса: тѣ́мже бц҃ѹ воúстиннѹ тѧ почитáемъ».

Ὡς ἐκ βαφῆς, ἁλουργίδος Ἄχραντε, ἡ νοητὴ πορφυρῖς, τοῦ Ἐμμανουήλ, ἔνδον ἐν τῇ γαστρί σου, ἡ σάρξ συνεξυφάνθη, ὅθεν Θεοτόκον, ἐν ἀληθείᾳ σὲ τιμῶμεν.

Пречистая! Умная (= слав. мысленная, т. е. духовная, умопостигаемая) багряница — Плоть Еммануилева — исткалась внутри Твоего чрева как бы от окрашивания (погружения в пурпурную краску) червленицы. Посему мы почитаем Тебя истинной Богородицей.

В таких словесных символах гимнотворец изображает непостижимое — тайну Воплощения Христа Бога из Девственных кровей Пречистой Богоматери.

1. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 3. М.: Наука, 1976. С. 39–41.

В славяно-византийской гимнографии имеются тексты, где таинство Боговоплощения выражено и в других образах. Например, гимнотворец пишет, что Господь соблаговолил из Девственных кровей Богоматери создать Себе храм.

«Мⷣдрость бж҃їѧ создаⷣ себѣ, ѿ влⷯчце, ѡ сты́хъ и҆ ч҃тыхъ твои́хъ кровеи́ хра́мъ, ꙗ҆́кѡ бл҃говолѝ». Σοφία τοῦ Θεοῦ, ἑαυτὴ ᾠκοδόμησεν, ὦ Δέσποινα Θεοτόκε, ἐξ ἁγνῶν σου αἱμάτων, τὸν οἶκον ὡς ηὐδόκησεν[2].

В другом тексте Господь из Пречистых кровей Богородицы одевается «*вещественною*» Плотию.

«За ны҆ помоли́сѧ хр҃тⷭ̀, ѡ твои́хъ ч҃тыхъ кровеи́, прече҃таѧ ѻ҆троковѝце, пло́тїю вещ҃ственною ѡ҆дѣ́ѧннⷭ̀, и҆ земны҆ѧ ѡ҆бнóвльшⷭ̀».

Ὑπὲρ ἡμῶν δυσώπησον, Χριστὸν τὸν ἐκ τῶν σῶν, ἁγνῶν αἱμάτων, πανάχραντε Κόρη, σάρκα ὑλικὴν ἡμφιεσμένον, καὶ βροτοὺς ἀναπλάσαντα[3].

Но особенно характерен для богослужебных творений, стремящихся выразить Таинство Воплощения Христа, *символ ткачества*. Этот в общем-то универсальный символ создания міра и человеческой плоти (ср. в литературном русском языке тело человека, его мышцы, именуются тканями в отличие от костей) особенно важен для того, чтобы выразить невыразимое — обретение плоти безплотным Божеством. В некоторых текстах из этой группы Пресвятая Богородица именуется ткацким станом (поставом) Божества, в котором Сам Господь Слово соткал «ризу телесе».

«Поста́въ показа́ласѧ е҆́сѝ ꙗ҆́вѣ бж҃ества́, въ не́мже ри́зⷭ̀ тѣлесѐ сло́во и҆стка́, бг҃осодѣ́лавъ мо́й дв҃о зра́къ: въ него́же ѡ҆бле́ксѧ всѣ́хъ сп҃сѐ, ѡ҆ смы́сла чи́ста тебѐ велича́ющихъ».

Ἱστὸς ἐδείχθης σαφῶς θεότητος, ἐν ᾧ στολὴν τοῦ σώματος, ὁ Λόγος ἐξύφανε, θεουργήσας τὴν ἐμὴν Παρθένε μορφήν, ἣν πὲρ ἐνδεδυμένος, πάντας διέσωσε, τοὺς ἐκ διανοίας καθαράς, σὲ μεγαλύνοντας[4].

2. Сентябрь 22. Св. сщмч. Фоки. Утр. канон 2. П. 5. Богород.
3. Сентябрь 13. Предпразднство Воздвижения Креста Господня. Св.сщмч. Корнилия Сотника. Утр. Канон 2-й. П. 5. Богород.
4. Октоих. Глас 6. В неделю на утрени. Канон 2. П. 9.

Еще один текст подобного рода — тропарь четвертой песни канона Богородице пятого гласа в среду на утрени.

«Йстка́вшаѧ ѻ́дéждꙋ ѿ кровéй твоúхъ дв҃ственныхъ, нб҃о ѻ́блаки ѻ́троковúце ѡдѣва́ющемꙋ, ѻ́дéждею нетлѣ́нїѧ ѡблецы́, пре́лестїю ѡбнажéннаго мѧ̀».

Ὑφάνασα ἱστὸν ἐξ αἱμάτων σου, παρθενικῶν τὸν οὐρανόν, νεφέλαις Κόρη ἐνδύοντα, καταστολὴν ἀφθαρσίας, ἀπάτῃ γυμνωθέντα μὲ ἔνδυσον[5].

Однако символический ряд Богородична 8-й песни Великого покаянного канона прп. Андрея Критского, о котором сказано выше, особенный. Здесь присутствует несколько образов-лексем, традиционно сочетающихся между собою в довольно большой группе текстов. Это не только *ткачество,* но и две ткани: *червленица* — червленая ткань — греч. ἁλουργίς; *багряница* — греч. πορφυρῖς, πορφύρα, а также некое действие — *оброщение*, βαφή — т. е. окрашивание ткани в пурпурный (багряный) цвет.

Корень *черв-* (*червень, червец, червлень, червленый, червонный*) имеется во всех славянских языках и происходит от названия насекомого червеца (лат. coccus), — то же, что кошениль, или «коккинус» (лат. coccinus), из которого приготовляли органический краситель красного цвета.

Этимологический словарь славянских языков так объясняет лексемы *червленица, червленый* и *червити*: *čьrv(j)enica: др.-русск., русск.-цслав. *чьрвеница, чрьвеница* — драгоценная ткань; одежда из драгоценной ткани (Иез.23, Срезневский III, 1555)[6]. *čьrv(j)enъ(jь): ст.-слав. «чрьвлєнъ», прилаг. кόккινος красный, багряный. «чрьвленъ», прилаг. ἐρυθρός красный, <...> русск.-цслав. чьрвеныи, чрьвеныи, червеныи — красный (Изб. 1073 г., Срезневский III, 1555)[7]. Глагол *čьrviti, производный от *čьrvь. Распространенное его значение «красить в красный цвет» объясняется известной древней технологией добывания красного красителя из кошенили[8].

5. Октоих. Глас 5. В среду утра. Канон Богородице. П. 4.

6. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 4. М.: Наука, 1977. С. 167–168.

7. Там же. С. 168. То же: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 4. М.: Прогресс, 1987. С. 334.

8. Там же. С. 169–170.

Однако этим же корнем могла обозначаться и темно-красная краска, добывавшаяся из моллюска иглянки (лат. Murex brandaris), — то же, что пурпур, дававший багряные цвета.

Этимологические словари говорят о неясности происхождения корня «*багр-*»[9]. «Ба́г(о)р — пурпур, пурпурная раковина, отсюда русск. *багряный* — пурпурного цвета, *багри́ть* — окрашивать в багровый цвет. <...> Кроме этого, известно только в ст.-слав.: «багръ» — ἁλουργίς, «багри́ти» — φοινίσσειν — окрашивать в багряный цвет, «багрѣница» — πορφύρα, болг. ба́гря — окрашиваю в красный цвет. <...> Позволительно думать о родстве с греч. φώγω — поджариваю, д.-в.-н. bahhan — печь. Неясное слово»[10].

Впрочем, проф. М. Скабалланович, не указывая источника, приводит этимологию «слав. *багръ* от семитического корня евр. *baker*, араб. *bakr* — рассвет, турец. *bacr*, татарск. *pachr* — красный»[11].

Античная традиция приписывает открытие пурпура финикийцам: само название страны «Финикия» восходит к греческому φοῖνιξ — красный, багряный. Именно финикийцы получали пурпурный (багряный) краситель из морского моллюска рода «пурпуровых улиток» (лат. murex). Позднее пурпурные ткани называли тирскими, т. к. добывался и производился краситель в Финикийском городе Тире. Отсюда греч. φοινίσσω: 1) *обагрять (кровью)*, 2) *делать пурпурным, покрывать румянцем*.

Однако наиболее традиционно соответствие славянских лексем с корнем «*багр-*» — *багряный, багряница* — греческому πορφύρεος, πορφυρίς, πορφύρα. Прилагательное πορφύρεος имеет семантику *багряный, пурпурный*, а существительное πορφυρίς, или πορφύρα, означает не только «*пурпурная улитка, багрянка* (*Purpura murex*)» или «*сок багрянки, пурпурная краска*», но и «*пурпурная ткань*», а также «*пурпурная одежда, багряница*». В последнем своем значении эта лексема традиционно связа-

9. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1. М.: Наука, 1974. С. 130–132. *Фасмер. М.* Указ. соч. Т. 1. 1986. С. 103.

10. *Фасмер М.* Там же.

11. *Скабалланович М., проф.* Введение во храм Пресвятыя Богородицы. Киев: Изд. Журнала «Проповеднический листок», 1916. С. 57.

на с особым облачением и регалией монарха. Известно, что византийский Император Константин VII (X век) именовался «Порфирогенит» — «Порфирородный», т. е. «Багрянородный». То же значение лексемы «порфира» (русск.-цслав., ст.-слав. «поръфvра», «пърфv̀ра», русск.-цслав. также *пърфира*, *пърфура,* из греч. πορφύρα) как «*пурпурная мантия монарха*»[12] указано и в словарях.

Имеются мнения, что в византийско-славянской гимнографии лексема «*червленица*» относится только к образу Пресвятой Богородицы, а «*багряница*» — к Божественной Плоти Господа нашего Иисуса Христа[13]. Однако если с этим и можно согласиться, то только в отношении Богородична 8-й песни Покаянного канона прп. Андрея Критского, который процитирован нами в заглавии статьи. В других же богослужебных текстах с подобной символикой, весьма многочисленных, эти лексемы как бы «смешиваются», выражая тем самым различные богословские понятия.

Рассмотрим группу богослужебных текстов, описывающих *таинство Воплощения Христа.*

«Ра́дꙋйсѧ червлени́це, багрѧни́цꙋ бж҃е́ственнꙋю ѡмочи́вшаѧ, ѿ кровéй твои́хъ, цр҃е́ви си́ламъ».

Χαῖρε κογχύλη πορφύραν θείαν βάψασα, ἐξ αἱμάτων σου, τῷ Βασιλεῖ τῶν Δυνάμεων[14].

Здесь слав. «червлени́ца» относится к Пресвятой Богородице и соответствует греческому κογχύλη — улитка, *преимущ.* пурпурная[15]. Божественная же Плоть Христа именуется «багрѧни́ца» (греч. πορφύρα). Здесь же присутствует и некое символическое действие, относящееся к Пресвятой Богородице, выраженное причастием «ѡмочи́вшаѧ»: «багрѧни́цꙋ бж҃е́ственнꙋю ѡмочи́вшаѧ, ѿ кровéй твои́хъ». Славянской лексеме «ѡмочи́вшаѧ» соответствует греческая βάψασα от глагола βάπτω — *погружать, окунать, красить, окрашивать* (см. ранее).

12. *Фасмер. М.* Указ. соч. Т. 3. 1987. С. 336.

13. *Селин Георгий, свящ.* Размышления о 282 тропаре Великого канона. URL: http://www.blagogon.ru/digest/285/.

14. Канон на утрени Субботы Акафиста. Творение госп. Иосифа. П. 4.

15. Κογχύλιον: 1) моллюск, улитка; 2) раковина улитки; 3) пурпурная улитка, багрянка; 4) пурпур багрянки.

Отметим, что в тексте Богородична 8-й песни Покаянного канона существительное от этого греческого глагола βαφή переведено на славянский язык как «ѡ҃брощéнїе». Таким образом, этот текст почти дословно соответствует вышеупомянутому Богородичну 8-й песни.

Кроме того, в этом и во всех последующих богослужебных текстах неизменно присутствует *царская символика*, ибо именно *царская багряница-порфира* — человеческая Плоть *Царя всех Христа* — ткется из Пречистых кровей Богоматери.

Следующий пример приведен из 6-й песни утреннего канона службы на Пренесение мощей свт. Иоанна Златоустого.

«Ѡ҃дѹшевлéнный, рáдѹйсѧ, вл҃чце, сосѵ́де, червлени́це ѿ твои́хъ пречи́стыхъ кровéй, порфѵ́рови́днѹю червлéннѹю багрѧни́цѹ всѣ́хъ цр҃ю̀ ѡ҃багри́вшаѧ, и̓ наготѹ̀ а̓дáмовѹ покры́вшаѧ: рáдѹйсѧ, всепѣ́таѧ».

Ἡ ἔμψυχος χαῖρε Δέσποινα κόχλος, ἡ κογχύλη, σῶν ἀχράντων αἱμάτων πορφυραυγή, ἐρυθρὰν ἁλουργίδα, τῷ τοῦ παντὸς Βασιλεῖ, πορφυρώσασα, τὴν γύμνωσιν τὴν τοῦ Ἀδάμ, ἡ σκεπάσασα χαῖρε Πανύμνητε[16].

В этом тексте Богородица также именуется «червлени́ца» (в зват. падеже — «червлени́це»), что соответствует греческому κογχύλη (см. выше). Однако слав. «сосѵ́де» переведено с греческого неточно, ибо греч. κόχλος означает «*пурпурная улитка, со спиральной раковиной*» (так что между лексемами κόχλος и κογχύλη имеется, по-видимому, этимологическая связь) и в других славянских текстах переводится как «*червленица*» (см. далее).

Слав. «багрѧни́ца» здесь соответствует греческому ἁλουργίς, что в других случаях последовательно переводится как «червлени́ца». У образа «багрѧни́ца» имеются эпитеты «порфѵ́рови́днаѧ» и «червлéннаѧ», с помощью которых оттенки красного цвета как бы сияют и переливаются, а кроме того, создается и замечательная звуковая аллитерация — не только в греческом, но и в славянском языке.

16. Январь 27. Пренесение мощей свт. Иоанна Златоустого. П. 6.

Слав. «ѡбагри́вшаѧ» в этом случае соответствует не причастию от глагола βάπτω (т. е. не βάψασα), а причастию от πορφυρόω, т. е. πορφυρώσασα.

В Богородичне из канона на утрени преподобным Павлу Фивейскому и Иоанну Кущнику и в последующих текстах говорится, что не Богородица, а Сам Христос Бог таинственно творит багряницу Своей Пречистой Плоти из девственных кровей Богоматери.

«Цр҃ь сла́вы и҆ творе́цъ, ѡбагри́въ кровьмѝ, бг҃ороди́тельнице, свою҆ багрѧни́цꙋ ѡмочи́въ, та́инственнѡ ѡ҆червленѝ».

Ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης καὶ Ποιητής, ἐκ βαφῆς αἱμάτων τῆς Θεομήτορος, τὴν ἑαυτοῦ ἁλουργίδα βάψας, μυστικῶς ἐπορφύρωσεν[17].

В этом славянском тексте перевод с греческого не точен. Вместо: «ѡбагри́въ кровьмѝ, бг҃ороди́тельнице, свою҆ багрѧни́цꙋ ѡмочи́въ, та́инственнѡ ѡ҆червленѝ», — точный перевод мог бы быть таким: «ѿ ѡброщéнїѧ (или см. ниже: ѿ ба́гра) кровéй бг҃омт҃ре, (ἐκ βαφῆς αἱμάτων τῆς Θεομήτορος) свою҆ червлени́цꙋ ѡмочи́въ, та́инственнѡ ѡбагрѝ».

Как видим, помимо неточного перевода греч.: ἐκ βαφῆς αἱμάτων τῆς Θεομήτορος, в церковнославянском тексте ἁλουργίδα передано как «багрѧни́цꙋ», а греческое ἐπορφύρωσεν как славянское «ѡ҆червленѝ». Иными словами, *смешивается значение* ἁλουργίς *и порфúра, что свидетельствует о смешении этих двух понятий в сознании переводчиков.* Впрочем, в греческом оригинале последовательно передана связь ἁλουργίς с Богородицей, а Царственной порфиры-багряницы с Христом.

Во втором каноне на утрени службы Введения во храм Пресвятыя Богородицы почти дословно повторяется фраза, рассмотренная нами выше (ἐκ βαφῆς αἱμάτων τῆς Θεομήτορος) и переведенная славянскими переводчиками (или справщиками) неточно. В службе Введению Богоматери греческое Βαφῆς ἐξ αἱμάτων σου передано верно и традиционно: «ѿ ба́гра кровéй твои́хъ».

17. Январь 15. Прпп. Павла Фивейского и Иоанна Кущника. Канон на утрени. П. 3. Богородичен.

«Ѡ ба́гра кровéй твои́хъ червлени́цею, пречт҃аѧ, ѡ҆дѣ́ѧвсѧ, прошéдъ ѡ҆бновѝ цр҃ь и҆ бг҃ъ, ро́дъ вéсь человѣ́ческїй бл҃гоꙋтро́бїемъ свои́мъ».

Βαφῆς ἐξ αἱμάτων σου, τὴν ἀλουργίδα, φορέσας Πανάχραντε, προελθῶν ἀνέπλασεν, ὁ Βασιλεὺς καὶ Θεός, τὸ γένος ἅπαν τῶν βροτῶν, τῇ εὐσπλαγχνίᾳ αὐτοῦ[18].

Греческую фразу: Βαφῆς ἐξ αἱμάτων σου — вместо: «Ѡ ба́гра кровéй твои́хъ» — можно было бы перевести: «ѡ҆ ѡ҆брощéнїѧ кровéй твои́хъ».

Кроме того, здесь и в греческом, и в славянском текстах отсутствует лексема «*багряница*» πορφύρα, однако, как и в других источниках, говорится о Царском достоинстве Христа Бога, — «цр҃ь и҆ бг҃ъ» (ὁ Βασιλεὺς καὶ Θεός).

Как было упомянуто выше, на эту *царскую символику* присутствующую практически во всех текстах данной группы, следует обратить особое внимание. Во всех этих текстах говорится о Христе Боге — Царе земных и небесных, Который, воплотившись от Пречистых кровей Богоматери, исткал Себе Царскую багряницу-порфиру.

Например, из службы 4 января — Предпразднства Богоявления Господня:

«Въ ца́рскꙋю багрѧни́цꙋ и҆зъ дѣ́вственныхъ кровéй, гд҃и, ѡ҆дѣ́ѧвсѧ плотїю, къ рѣ́чны҃мъ течéнїемъ на́гъ прихо́диши, мою ѡ҆дѣва́ѧ наготꙋ».

Βασιλικὴν ἀλουργίδα παρθενικῶν, ἐξ αἱμάτων Κύριε, ἐνδυσάμενος σαρκί, ποταμοῦ πρὸς ῥεύματα γυμνός, ἐπιβαίνεις τὴν ἡμῶν, ἐνδύων γύμνωσιν[19].

Греческая лексема ἀλουργίς могла бы быть переведена как «червлени́ца», однако прилагательное «ца́рскаѧ» (Βασιλικὴς) определило перевод ἀλουργίς как «багрѧни́ца».

Но то, что в греческом тексте именно лексема ἀλουργίς служит для выражения одеяния Плоти Христа Царя, свидетельствует, что не только «багрѧни́ца» и «червлени́ца» в славянском

18. Ноябрь 21. Введение во храм Пресвятыя Богородицы. Второй канон на утрени. П. 1.

19. Январь 4. Предпразднство Богоявления Господня. Собор 70-ти апостолов и память прп. Феоктиста. П. 1.

переводе (см. ранее), но ἀλουργίς и порфýра *в греческом оригинале могут не различаться*. Впрочем, славянский переводчик, как сказано выше, восстановил более догматически точный вариант.

Кроме того, и в греческом, и в славянском гимнографических текстах «*багряницей*», или «*порфирой*», именуется Сама Пресвятая Богородица.

Об этом пророчески говорится в Песни Песней Соломона: «Заплетéнїе главы̀ твоеѧ, ꙗ҆кѡ багрѧни́ца» (ὡς πορφύρα)... «Что̀ оу҆краси́лаѧ є҆сѝ, и҆ что̀ оу҆слади́лаѧ є҆сѝ» (Песн.7:5,6).

В книге митрополита Софрония Евстратиадиса «Богородица в гимнографии»[20] приведено множество примеров символического наименования Богородицы *порфирой*[21].

В тропаре 8-й песни канона на утрени службы на преставление свт. Николая Чудотворца Пресвятая Богородица — это и «вдохновéннаѧ червлени́ца,» и «хламúда червленоша́рнаѧ всѣ́хъ цр҃ѧ́», и «порфýра»:

«Ꙗ҆́кѡ ѡ҆дѹ҆шевлéнный чертóгъ и҆ вдохновéннаѧ червлени́ца, хламúда червленоша́рнаѧ всѣ́хъ цр҃ѧ́ ꙗ҆ви́лаѧ є҆сѝ, дв҃о, и҆ порфý-ра, и҆зъ неѧ́же плóть сопросїѧ́ бг҃очеловѣ́ка слóва».

Ὡς ἔμψυχος θάλαμος, καὶ ἔμπνους ἀλουργίς, χλαμὺς ἀλουργόχροος, τῷ πάντων Βασιλεῖ, ἐδείχθης Παρθένε, καὶ πορφύρα ἐξ ἧς, ἡ σάρξ συνεξυφάνθη, τοῦ θεανθρώπου Λόγου[22].

Славянский текст: «и҆зъ неѧ́же плóть сопросїѧ́ бг҃очеловѣ́ка слóва», — здесь переведен неточно. Точным переводом греческого ἐξ ἧς, ἡ σάρξ συνεξυφάνθη, был бы следующий: «и҆зъ неѧ́же плóть и҆стка́сѧ» (вернее «со-истка́сѧ»!), ибо по-гречески ἐξ-υφαίνω — ткать, изготовлять, строить.

20. Η ΘΕΟΤΟΚΟΣ ΕΝ ΤΗ ΥΜΝΟΓΡΑΦΙΑ ΥΠΟ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΠΡ. ΛΕΟΝΤΟΠΟΛΕΩΣ ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΟΥ. Paris, 1930.

21. *Порфýра* ἔμψυχος τοῦ βασιλέως, *Порфýра* ἔντιμος τοῦ βασιλέως, *Порфýра* θεοῦφαντος, *Порфýра* πάγχρυσος, *Порфýра* ἐξ ἧς σάρξ συνεξυφάνθη τοῦ θεανθρώπου Λόγου, *Порфýра* χρυσόμορφος.

Πορφυρὶς βασιλικὴ ἀγλαόμορφος, *Πορφυρὶς* βασιλικὴ φοβερωτάτη, *Πορφυρὶς* νοητὴ, *Πορφυρὶς* νοουμένη τοῦ Λόγου, *Πορφυρὶς* ἡ τὸ ἔριον βάψασα τῆς ἀπορρήτου τοῦ Λόγου σαρκώσεως. Там же. С. 64.

22. Декабрь 6. Память свт. Николая Чудотворца. П. 8.

В греческом оригинале тропаря 6-й песни утреннего канона службы Зачатия святыя Анны 9 декабря, аналога которому в современной славянской Минее нет, сказано следующее:

Τὸ τῆς δόξης διάδημα πλέκεται, καὶ ἡ ἁλουργὶς ἡ βασίλειος σήμερον, ὑπὲρ ἐλπίδα ἅπασαν, ἐν νηδὺϊ ἀκάρπῳ ὑφαίνεται.

На церковнославянский язык этот тропарь мог бы быть переведен так:

«Сла́вы вѣне́цъ повива́етсѧ, и̑ червлени́ца ца́рскаѧ дне́сь, свы́ше оу̯пова́нїѧ всѣ́кагѡ, во оу̯тро́бѣ непло́днѣй и̑ствка́тисѧ и̑зволѣ́етъ».

Таким образом, Пресвятая Богородица именуется здесь «*Царской червленицей*» (так мы перевели греч. ἁλουργὶς), которая ткется во утробе святой Анны. Однако было бы вполне оправданным перевести здесь греческое ἁλουργὶς и как «багряни́ца», благодаря определению ἡ βασίλειος — царская.

В каноне на утрени Предпразднства Рождества Пресвятыя Богородицы «*червленицей*» именуется святая Анна, а Пресвятая Богородица — «*багряницей*».

«Червлени́ца а̑нна произведѐ багряни́цꙋ̀, ру̯но̀ ѡ̀моче́вшꙋ̀ю воплоще́нїѧ цр̄е́ва по́слѣжде, ю̆́же досто́йнѡ всѝ пѣсносло́вимъ».

Ὁ κόχλος Ἄννα προήγαγε, πορφύραν τὴν τὸ ἔριον βάψασαν, τῆς σωματώσεως, τοῦ Βασιλέως εἰς ὕστερον, ἣν ἐπαξίως πάντες ὑμνολογήσωμεν[23].

Здесь слав. «*червленица*» соответствует не греч. лексеме ἁλουργίς, а греч. лексеме κόχλος, прямое значение которой, как было сказано ранее, — *улитка, раковина*, а затем, по ассоциации цвета этой улитки, из которой и делалась пурпурная краска, — пурпурная ткань (червленица). Богородица именуется багряницей-порфирой, ибо Она «омочила» — βάψασαν, т. е. погрузила в краску, окрасила, а по другим вариантам славянского перевода — «обагрила» «руно Воплощения Царева» (здесь упоминается еще один символ Богоматери — «*руно орошенное*» с ассоциативной связью — *оросить, омочить, обагрить*).

23. Сентябрь 7. Предпразднство Рождества Пресвятыя Богородицы. Св. муч. Созонта. П. 6.

И снова неизменно в каждом тексте повторяется *Царская тема*, что связано с лексемой *багряница-порфира*.

Так, славянский текст 7-й песни утреннего канона службы Зачатия святыя Анны[24], гласит:

«Цáрскаѧ порфýра въ твоéмъ чрéвѣ и̑стка́тисѧ, а̑нно, начинáетсѧ, ю̑же бг҃ъ и̑ цр҃ь всѣ́хъ понéсъ, человѣ́кѡмъ ꙗ̑ви́тсѧ».

Βασιλικὴ πορφύρα ἐν τῇ σῇ, ἀπάρχεται, Ἄννα ἐξυφαίνεσθαι γαστρί, ἣν ὁ Θεὸς καὶ Βασιλεὺς πάντων φορέσας, τοὶς βροτοὶς ὀφθήσεται.

В некоторых текстах эпитеты Пресвятой Богородицы так искусно и причудливо переплетаются между собою, что невозможно провести между ними какой-либо границы, ибо они сливаются в единый багряно-червленый торжественный образ. Причем, это может быть не только багрянец драгоценной царской ткани, но и «червленоѡмочéнный» цвет благоуханной розы.

<...> «Рáдꙋйсѧ, чистоты̀ порфи̑рови́дный цвѣ́те сладковóнный: рáдꙋйсѧ, дѣ́вства червленоѡмочéнный багря́ный ши́пче, и̑ бж҃ї̈е благовóнное ѡ̑боня́нїе».

Χαῖρε τῆς Ἁγνείας, πορφυρόχρουν ἄνθος ἡδύπνοον, χαῖρε παρθενίας, κακκοβαφὲς ἐρυθρὸν ῥόδον, καὶ Θεοῦ τὸ εὐῶδες ὀσφράδιον[25].

Так же поэтически прославляется Пресвятая Богородица и в *творениях святых отцов*. Известно, что гимнографические тексты пронизаны цитатами и аллюзиями из гомилий и других творений святоотеческой письменности, но читая эти творения, нетрудно убедиться, что и сами они могли бы быть тропарями и стихирами, — так возвышенно-поэтически они написаны.

Вот как обращается к Божией Матери в «Слове на Успение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы» прп. Андрей Критский: «Ты — Цвет нетления, Земля, приносящая благовония, живоносный Ковчег, световидный светильник, *боготканная порфира, царское одеяние, богоиспещренная риза, златовидная одежда*, высокий трон, врата, превышающие Небеса небес, Царица всего рода человеческого, Которая выше всего, кро-

24. 9 декабря. Зачатие святыя Анны. Канон на утр. П. 7.
25. 27 января. Пренесение мощей свт. Иоанна Златоуста. П. 5.

ме Единого Бога. Какие руки погребут Тебя?» (здесь и далее курсив мой. — Н. А.)[26].

Прп. Иоанн Дамаскин в «Слове 1-м на Рождество Пресвятой Богородицы» пишет, что «из Нея Царь славы, *облеченный в порфиру плоти*, изыдет к пленникам проповедать отпущение»[27].

А отрывок из «Слова 2-го на Рождество Пресвятой Богородицы» прп. Иоанна Дамаскина не только в точности соответствует цитируемым выше богослужебным текстам, но и мог бы стать одним из них.

«Радуйся, *царская порфира; Ты из девственных кровей Своих соткала пурпуровую одежду* для Того, Кто говорит в Песнях: «*заплетение главы Твоея, яко багряница. Что украсилася еси и что усладилася еси?*» (Песн. 7:5–6) Радуйся, виссон свитый; Ты сокрыла в уме Своем высокие, божественные мысли и не открыла входа для противных обольщений. «Како будет сие, — сказала Ты, — идеже мужа не знаю?» (Лук.1:34) Чрез Тебя приготовлена *пурпуровая и золотая одежда для Священноначальника высших сил.* Радуйся, гиацинт, волна девства, имеющая огненный вид; *из Тебя таинственно сделана Богу одежда плоти*»[28].

Итак, и багряница, и червленица, так же как ἁλουργίς и πορφύρα, могут равно обозначать *царское облачение* и относиться как к *Пресвятой Богородице*, так и к *Воплотившемуся Христу*. В словаре святоотеческой лексики Лампе, сказано, что и ἁλουργίς, и πορφύρα обозначают *Человечество* (*человеческое естество*. — Н. А.) *Христа*»[29].

26. *Прп. Андрей Критский*. Слово на Успение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы. URL: https://religion.wikireading.ru/11478

27. *Прп. Иоанн Дамаскин*. Слово 1-е на Рождество Пресвятой Богородицы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/dva-slova-na-rozhdestvo-presvjatoj-bogoroditsy/.

28. *Прп. Иоанн Дамаскин*. Слово 2-е на Рождество Пресвятой Богородицы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/dva-slova-na-rozhdestvo-presvjatoj-bogoroditsy/.

29. Лексема ἁλουργίς в словаре Лампе переводится как: «1. Пурпурная одежда, особенно в качестве одеяния богатых и императоров. 2. Человечество (человеческое естество. — Н. А.) Христа». *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexikon. Oxford, 1961. P. 79. Лексема πορφύρα имеет такое же объяснение, что и ἁλουργίς: «1. Пурпур, 2. Пурпурная одежда, а) одежда императора, б) по-

Они могут смешиваться (меняться местами) при переводе с греческого на церковнославянский язык и не строго привязаны к определенным догматическим понятиям. Как для червленицы, так и для багряницы имеются другие греческие соответствия, помимо ἁλουργίς и πορφύρα. Кроме того, они обозначают *цвета*, практически ничем *не отличающиеся один от другого,* и, хотя в литературе встречались замечания, что червленица якобы ярче по оттенку красного цвета, чем багряница (у которой имеется фиолетовый оттенок), однако ни лингвистические данные, ни гимнографические примеры этого не подтверждают. Почему же тогда в богослужебных текстах, посвященных таинству воплощения Христа, присутствуют два цвета и две ткани, символически обозначающие Его Пречистую Плоть? Ответ на этот вопрос следует искать в Священном Писании и Священном Предании.

Гимнографическая словесная символика воплощения Христа Бога как ткачества во утробе Богородицы Божественной Плоти — Царской Порфиры — от Ее Пречистых Кровей тесно связана с *символикой завесы храма.*

В Священном Писании Ветхого Завета (Исх.26:31) Сам Господь повелевает Моисею сотворить скинию и отделить пространство святилища от Святая Святых завесой. «Ѝ да сотвори́ши завѣ́сꙋ ѿ синеты̀ ѝ багрѧни́цы, ѝ червлени́цы ска́ныѧ ѝ вꙋ́ссо́на пра́денагѡ: дѣ́ломъ тка́нымъ да сотвори́ши ю̀ херꙋви́мы».

Καὶ ποιήσεις καταπέτασμα ἐξ ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ κοκκίνου κεκλωσμένου καὶ βύσσου νενησμένης ἔργον ὑφαντὸν ποιήσεις αὐτὸ χερουβιμ. В синодальном переводе: «*И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона; искусною работою должны быть сделаны на ней херувимы*».

Святитель Григорий Нисский в своем сочинении «О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве в добродетели»[30]

бедное одеяние, приобретенное посредством аскетизма; 3. Человечество Христа». Там же. P. 1122.

30. *Св. Григорий Нисский*. Творения. Часть 1. М.: Типография В. Готье, 1861. О жизни Моисея Законодателя, с. 223–379. (Творения святых отцов в

поясняет, из каких материалов и какого цвета была эта завеса: «Завеса же и покровы, чем были обтянуты бока храма и верх над столпами, — все приготовлено было прилично ткацким искусством из вещества, пригодного для каждого дела. У одних из тканей цвет был синева, *багряница* (здесь и далее курсив мой. — Н. А.), огнезрачность *червленой красоты,* белизна виссона — этот самородный и безыскусственный вид. На само тканье взяты для одного лен, а для другого волосы, по местам же для красоты строения употреблены красные кожи».

Итак, завеса представляла собою целиком тканое полотно из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона (по толкованию Иосифа Флавия, «четыре рода материалов, из которых была соткана завеса, [соответствовали] четырем стихиям» – *Ios. Flav.* Antiq. 3. 7. 7) с изображениями херувимов. Из тех же цветов состояло и верхнее облачение ветхозаветных священников, и в нем, наряду в синим и белым цветом, неизменно присутствовали багряница и червленица. Св. Григорий Нисский так объясняет символику этих цветов: «...верхнее облачение есть все, что, собственно, составляет украшение сердца, слагается из многих различных добродетелей. Синева соплетается с *багряницей,* потому что с чистотой жизни сопрягается царство. *Червленица* соплетается *с виссоном,* потому что светлая и чистая жизнь обыкновенно соединена как-то бывает с румянцем стыдливости; просиявающее же между этими цветами золото загадочно дает уразуметь сокровище, предоставленное такой жизни»[31].

Существует предание, известное по апокрифическому «Протоевангелию от Иакова», что прежде Благовещения Пресвятая Богородица была избрана для участия в прядении завесы Святая Святых и что по жребию Ей выпало прясть пурпур и багрянец.

«Тогда было совещание у жрецов, которые сказали: сделаем завесу для Храма Господня. И сказал первосвященник: Соберите чистых дев из рода Давидова. И пошли слуги, и искали,

русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 37). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_moisee/.

31. *Св. Григорий Нисский*. Указ. соч.

и нашли семь дев. И первосвященник вспомнил о молодой Марии, которая была из рода Давида и была чиста перед Богом. И слуги пошли и привели Ее. И ввели девиц в храм Господень. И сказал первосвященник: Бросьте жребий, что кому прясть: золото, и амиант, и лен, и шелк, и гиацинт, и багрянец и настоящий пурпур. И выпали Марии настоящий пурпур и багрянец, и, взяв их, Она вернулась в свой дом»[32].

В том же источнике говорится, что в то время, когда Архангел Гавриил провозгласил Пресвятой Деве волю Господню о Ней, она пряла пурпур для завесы храма. «Взяв кувшин, пошла за водой; и услышала: Радуйся, благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами. И стала оглядываться Она, чтобы узнать, откуда этот голос. Испугавшись, возвратилась домой, поставила кувшин и, взяв пурпур, стала прясть его. И тогда предстал перед Нею Ангел Господень и сказал: Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога и зачнешь по слову Его»[33].

В Новом Завете — в Священном Писании и у отцов Церкви — *завеса христианского храма символизирует Пречистую Плоть Христа.* Апостол Павел прямо говорит об этом в Послании к Евреям: «Ѝмꙋще оу҃бо дерзновéнїе брáтїе, входи́ти во ст҃а҆ꙗ кро́вїю і҃и҃съ хр҃то́вою, пꙋте́мъ но́вымъ и҆ живы́мъ, Є҆го́же ѡ҆бнови́лъ е҆́сть на́мъ завѣ́сою, си́рѣчь, пло́тїю свое́ю»: «*Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою*» (Евр.10:19–20).

Ученик свт. Иоанна *Златоустого* Прокл Константинопольский (V в.), также уподобляет *катапетасму* (т. е. завесу) *Плоти Христовой*[34].

По чиноположению Православной Церкви, при освящении храма, архиерей, стоя пред запертыми западными вратами или завесою храма, по пении: «Возми́те врата́ кна́зи ва́ша҆, и҆

32. Протоевангелие Иак. Гл. 10. 1–8. URL: http://www.iconart.info/book_contents.php?lng=ru&book_id=1&chap=10.

33. Там же. Гл. 11. 1–5. URL: http://www.iconart.info/book_contents.php?lng=ru&book_id=1&chap=11.

34. *Migne, J.-P.* (ed.), Patrologia cursus completus, series Graeca. T. 85. Col. 433.

возми́теса врата̀ вѣ́чнаа, ѝ вни́детъ цр̃ь сла́вы. Кто̀ е̃сть се́й цр̃ь сла́вы;» читает молитву: ««Бж̃е ѝ о́ц̃е гд̃а на́шегѡ і҃и̇са хр̃та̀, сы́й бл̃гослове́нъ во вѣ́ки, и́же завѣ́сою пло́ти е́гѡ ѡ̀бнови́лъ е́сѝ на́мъ въ перворо́дныхъ цр̃ковь на нб̃сѣ́хъ впи́саныхъ вхо́дъ, ѝдѣ́же жи́тельство пра́здну̑ющихъ ѝ гла́съ ра́дованїа»[35] .

Таким образом, словесные гимнографические образы, Священное Писание и Священное Предание, церковное искусство и литургический канон связаны в единое целое. Церковная завеса (катапетасма) символизирует Пречистую Плоть Христа, которая ткется во утробе Богородицы из *червленицы* Ее пречистых кровей как драгоценная *царственная порфира-багряница*. Но и Сама Богородица именуется багряницей, а также и завесой-катапетасмой. Так, в весьма содержательной статье современного автора об истории и происхождении храмовой завесы говорится следующее: «Богоматерь — завеса плоти Христа-Младенца и одновременно начало Его воплощения, Покров Тайны и Врата к Ней»[36].

В святоотеческой письменности Пресвятая Богородица также именуется завесой, за Которой скрывается божественная Плоть Христа. Так в гомилии на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы Георгий Никомидийский (IX в.) характеризует Ее как «живую завесу Логоса, за Которой скрывается Его божественность»[37].

В упомянутой нами выше монографии митрополита Софрония Евстратиадиса «Богородица в гимнографии» приведено множество примеров символического именования Богоматери катапетасмой, причем не только в гимнографических творениях, но и в гомилиях святых отцов[38].

35. См. *Никольский К., прот.* Пособие к изучению устава Богослужения. СПб., 1907. Репр.: Б. м., б. г. С. 74.

36. *Матвеева Ю. Г.* Прообразы храмовой завесы и иконография византийских литургических текстильных произведений VI в. // Образотворче мистецтво. Висник ХДАДМ. Київ, 2011. № 3. С. 126.

37. *Migne, J.-P.* (*ed.*), Patrologia cursus completus, series Graeca. T. 100. Col. 1424. Цит. по: *Матвеева Ю. Г.* Указ. соч.

38. *Καταπέτασμα* ἅγιον τῶν ἁγίων δεύτερον (Δαμ.Λόγος εἰς Εὐαγγελισμόν)· *Καταπέτασμα* ἔμψυχον ἔνδον κρύψαν τὴν ἄστεκτον τῆς θεότητος οὐσίαν· *Καταπέτασμα* νοητὸν καὶ μυστικὸν τοῦ Θεοῦ (Κανὼν προεόρ. Γενν. Θεοτόκου ᾠδ.ζ' τροπ.δ')· *Καταπέτασμα* φαιδρὸν καὶ ὑπέρτιμον καὶ δεδοξασμένον (Νοεμ.κα'

Известно, что ранние храмовые завесы были целиком тканными, несмотря на сложнейший рисунок, а также, что среди различных цветов завесы собора Св. Софии в Константинополе (1-я четв. VI в.) имелись разные оттенки тирского и сидонского пурпура. Кроме того, в греческой практике завеса храма представляет собою, как правило, бархат пурпурового цвета, в русской же практике допускаются завесы разных цветов[39]. Всё это позволяет предположить, что на церковное искусство оказывала влияние символика завесы храма как Божественной плоти Христа, сотканной в Пречистом чреве Пресвятой Богородицы как Царская багряница.

«Когда Плотию Христовою, раздранною на Кресте смертию, открывался вход в Царствие Небесное, тогда в храме завеса раздрася на двое» (Мф.27:51)[40]. Таким образом, храмовая завеса символизирует *не только Воплощение Христа, Его Распятие, Крестное страдание и смерть, но и Воскресение и вход в Небесное Царство*. Прот. К. Никольский приводит слова об этом свт. Иоанна Златоуста из 3-й Беседы на Послание к евреям: «Когда видишь отъемлемые завесы, висящие на вратах алтаря, тогда помышляй, что разверзаются горние небеса и снисходят ангелы»[41].

Обратившись к гимнографическим текстам, мы увидим *символику обагренной кровью страданий Плоти Христа как одежды, окрашенной в багряный цвет*, в службе Вознесения.

Это, прежде всего, паремия, представляющая собою 63-ю главу пророка Исайи. В этой, одной из наиболее важных мессианских глав, являющей «живой, глубоко драматический диалог,

Καν.ὠδ'.ς' τροπ.α' Γεώργιος). Η ΘΕΟΤΟΚΟΣ ΕΝ ΤΗ ΥΜΝΟΓΡΑΦΙΑ ΥΠΟ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΠΡ. ΛΕΟΝΤΟΠΟΛΕΩΣ ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΟΥ. Paris, 1930. С. 33.

39. *Матвеева Ю. Г.* Завеса // Православная энциклопедия под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Электронная версия. URL: http://www.pravenc.ru/text/182423.html.

40. *Никольский К., прот.* Пособие к изучению устава Богослужения. СПб., 1907. Репр.: Б.м., б.г. С. 74.

41. Там же.

который ведут между собою Мессия и какие-то таинственные Его собеседники»[42], говорится:

«Кто́ се́й прише́дый и҃з е҆дѡ́ма, ѡ҆брощ҃е́нїе ри́зъ е҆гѡ̀ ѿ восо́ра; се́й краси́нъ во ѻ҆де́жди свое́й, вопїе́тъ съ кр҃пости́ю ве́лїею: а҆́зъ глаго́лю пра́вдꙋ и҃ сп҃сдъ спасе́нїа. Почто́ ти ѡ҆бро́щены ри́зы, и҃ ѻ҆де́жды твоа҆ ꙗ҆́кѡ ѿ и҃стопта́нїа точи́ла и҃спо́лнены и҃стопта́нїа; точи́ло и҃стопта́хъ е҆ди́нъ, и҃ ѿ ꙗ҆зы́къ нѣ́сть мꙋ́жъ со мно́ю».

Τὶς οὗτος ὁ παραγενόμενος ἐξ Ἐδώμ; ἐρύθημα ἱματίων αὐτοῦ ἐκ Βοσόρ, οὕτως ὡραῖος ἐν στολῇ αὐτοῦ; βοᾷ μετὰ ἰσχύος πολλῆς, Ἐγὼ διαλέγομαι δικαιοσύνην καὶ κρίσιν σωτηρίου, Διὰ τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια, καὶ τὰ ἐνδύματά σου ὡς ἀπὸ πατητοῦ ληνοῦ: Πλήρης καταπεπατημένης, ληνὸν ἐπάτησα μονώτατος, καὶ τῶν ἐθνῶν οὐκ ἔστιν ἀνὴρ μέτ᾽ ἐμοῦ (Ис.63).

Здесь опять появляется лексема «ѡ҆брощ҃е́нїе». Вообще, в найденных нами текстах она употреблена всего два раза. Один раз — в Богородичне Покаянного канона, где соответствует греческому βαφή, а второй — в паремии службы Вознесения Господня, где соответствует греческому ἐρύθημα («ѡ҆брощ҃е́нїе ри́зъ» — ἐρύθημα ἱματίων) и ἐρυθρὰ («Почто́ ти ѡ҆бро́щены ри́зы;» Διὰ τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια;). Греческое ἐρυθρός имеет значение «*красный*» и может относиться к цвету вина, меди, крови. Этим же словом названо и Чермное море — Ἐρυθρὰ θάλασσα.

В стихире на стиховне службы Вознесения, почти дословно цитирующей паремию, дано объяснение, что́ означает, что Христос приходит от Восора: «и҃з восо́ра прихо́дитъ, ꙗ҆́же ѥ҆́сть пло́ти». Так же, как и паремия, стихира построена как диалог, но на сей раз это диалог возносящегося на небо Христа и бесплотных ангельских сил, дивящихся и ужасающихся тому, что́ они видят, и восклицающих друг ко другу: «кто̀ ѥ҆́сть се́й»? И Господь отвечает им«: «се́й ѥ҆́сть держа́вный и҃ си́льный, се́й ѥ҆́сть си́льный въ бра́ни, се́й ѥ҆́сть вои́стинну҃ цр҃ь сла́вы. И҃ почто̀ е҆́мꙋ҃ черв҃ле́ны ри́зы; и҃з восо́ра прихо́дитъ, ꙗ҆́же ѥ҆́сть пло́ти». Οὗτός ἐστιν ὁ κραταιός καὶ δυνάστης, οὗτός ἐστιν ὁ δυνατὸς ἐν

42. *Лопухин А. П., проф.* Толковая Библия, или Комментарий на все Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. Т. 2. Стокгольм, 1987. Репр. СПб., 1908. Книга пророка Исайи. С. 525.

πολέμῳ, οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης, Καὶ ἵνα τὶ αὐτοῦ ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια; Ἐκ Βοσὸρ ἥκει, ὅπερ ἐστί, τῆς σαρκός, <...>.

И, наконец, та же тема повторяется и в тропаре 6-й песни второго канона на утрени.

«Что́ червле́ны ри҃зы пло́ти соедини́вшагѡсѧ дебельствꙋ́; сѝи а҃г҃ли хр҃та́ зра́ще вѣща́хꙋ, стра́сти честны́ѧ бж҃е́ственныѧ носа́ща о҃бразы».

Τὶ ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια, σαρκὸς τοῦ ἐνωθέντος παχύτητι; ἅγιοι Ἄγγελοι, Χριστὸν ὁρῶντες ἐφθέγγοντο Πάθους τιμίου θεία, φέροντα σύμβολα[43].

Отметим, что в стихире и в тропаре греческому ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια, соответствует не «ѡбро́щены ри҃зы», как в паремии, но «червле́ны».

В тропаре не только объясняется, что червлены ризы Христа — это образ «пло́ти соедини́вшагѡсѧ дебельствꙋ́», но и то, что святые ангелы вещали сие, зря, как *Христос носит божественные образы честной страсти* (*страдания*).

О том же свидетельствуют и святые отцы в толкованиях на пророчество Исайи и на тропарь из службы Вознесения. По их толкованиям, окрашенные в багряный цвет ризы Христа — не только знак приобщения Божественного естества дебельству естества человеческого, но и образы страдания Его пречистой Плоти, обагренной кровью, и посему неизреченно прекрасной. Так, говорит св. Григорий Богослов в слове на Пасху: «Если будут дивиться, говоря, как в лицедейственном представлении у Исайи: *Кто Сей пришедый от Едома* и от земных? и отчего у Безкровного и Безтелесного *червлены ризы*, как у виноделателя, истоптавшего полное точило (Ис.63:1–3)? — ты укажи *на лепоту одежды пострадавшего Тела, украшенного страданием и просветленного Божеством*, Которое всего любезнее и прекраснее»[44].

Преподобный Никодим Святогорец в своем толковании канонов Вознесения, основанном на святоотеческих творениях, пишет: «Итак, одежда и риза Господа — это Его Человечество,

43. Служба Вознесения Господня. Второй канон на утрени П. 6.

44. *Свт. Григорий Богослов*. Слово 45 на Св. Пасху. В кн.: Собр. творений в 2 т. Т. 1. Репр. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 678.

очервление (ἐρύθημα) же и обагрение (κοκκινάδι) её — это цвет пречистой (пресвятой) крови, которая излилась из пречистого ребра и от святых рук и ног Его. Украсилось тело Господа страданием и цветом пресвятой крови, посему Исайя говорит: ««се́й краси́ѣ во ѻ́дежди свое́й»», т. е. в ризе Человечества (ἀνθρωπότητος)»[45].

Эта окровавленная риза Христа у святых отцов противопоставляется кожаным одеждам Адама как свидетельству его грехопадения. «Между тем Господь приблизился к самой преисподней адской, где особенно стрегом был в узах первосозданный Адам, коего Господь, взяв за руку, возставил, сказав: <...> ты облекся в ризы кожаныя, в доказательство посрамления своего; но Я, Бог, *облекся в кровавую ризу плоти твоей*: итак возстаньте, выйдем отсюда, — из смерти в жизнь, из тления в нетление, из тьмы в вечный свет»[46].

Образ страдания плоти Христа как Его ризы, обагренной кровью, имеется и в Октоихе, напр., в тропаре 8-й песни воскресного канона на утрени 2-го гласа: «Кро́вїю твое́ю хр҃тѐ, ѡ҆черве́но пло́ти твое҆а҃ зра́ще ѡ҆дѣа́нїе тре́петомъ оу҆жаса́хѵ́са҆ мно́гомѵ́ твоемѵ́ долготерпѣ́нїю, а҆ггльстїи чи́ни, зовѵ́ще: бл҃гослови́те вса҆̂ дѣла҆ гд҃на҆ гда҃».

В православной литургической традиции обагренную Божественной кровью ризу Плоти Христа символизирует облачение священников. Св. Герман Константинопольский в своем сочинении «Сказание о Церкви и рассмотрение таинств» пишет: «Одежда священника сответствует подиру[47] Аарона, то есть облачению, ниспадающему до ног. Оно огневидно, как говорит пророк: *Творяй ангелы Своя духи и слуги Своя пламень огненный* (Пс.103:4); и еще: *Кто сей пришедый от Едома* (Ис.63:1), —

45. *Прп. Никодим Святогорец.* «Эортодромион, или толкование на песенные каноны Господских и Богородичных праздников» (на греч. яз.). Венеция, 1836. ΕΟΡΤΟΔΡΟΜΙΟΝ, ΗΤΟΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΣΜΑΤΙΚΟΥΣ ΚΑΝΟΝΑΣ ΤΩΝ ΔΕΣΠΟΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΜΗΤΟΡΙΚΩΝ ΕΟΡΤΩΝ. ΥΠΟ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ. ΒΕΝΕΤΙΑ, 1836. С. 509–510.

46. *Свт. Епифаний Кипрский.* Слово на Великую Субботу. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/slovo_na_velikuyu_subbotu/.

47. Подир — длинная одежда иудейских первосвященников и царей (*Примеч. изд.*).

Едом значит и «земной», и «избранный», и «червленый» — и потом прибавляет: *червлены ризы Его от Восора... Почто червлены ризы Твоя и одежды Твоя яко от истоптания точила* (Ис.63:1,2). А указывает (пророк) на ризу Плоти Христовой, окрашенную пречистой Кровью на Кресте Его. И опять же, то, что Христос во время страдания носил багряницу, показывает, соработниками какого Архиерея являются архиереи»[48].

О том, что в прежние времена облачения священников на великопостных и заупокойных службах были красными и на Руси назывались «багряны ризы», пишет прот. К. Никольский. «На востоке с давних времен на великопостных и заупокойных службах употреблялись красные одежды. По образцу Греческой Церкви и на Руси при этих службах сперва облачения были красные, иначе называемые «багряны ризы». Вместо красных стали входить в употребление черные ризы со времен Петра Великого, когда по примеру запада при погребальных церемониях начали употреблять украшения из черной материи»[49].

Итак, в гимнографии имеется традиционный образ: «багряница Плоти Христа, окрашенная (=украшенная) Кровью Крестных Его страданий». Однако, этот образ присутствует и при изображении *страданий мучеников Христовых*, являясь одним из самых распространенных.

Мученики Христовы *окрашивают* (*=украшают*) *одеяние своей плоти* своей кровью, пролитой за Христа, как *царственной багряницей*, *приобщаясь тем самым Царю Христу* и *входя этим путем в Его Небесное Царствие*[50]. Поэтому в этих текстах

48. *Св. Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М.: Мартис, 1995. С. 51.

49. *Никольский К., прот*. Пособие к изучению устава Богослужения. СПб., 1907. Репр.: Б. м., б. г. С. 73.

50. К гимнографическим текстам, посвященным мученическому подвигу, с символикой обагренного кровью тела мученика как багряной одежды, примыкает группа текстов с несколько иной символикой. В них нет образа багряной одежды, однако присутствует образ *Чермного моря*, который можно понимать с весьма неожиданной стороны. Напр., «Свои́ми кровьмѝ, ꙗ̑кѡ мѡ́ре́й чермно́е мо́ре безво́лненнѡ прошéдъ, вавúло бл҃же́нне, бг҃ꙋ̀ побѣ́днꙋ̀ю пѣ́снь вопїа́лъ е́сѝ: воспои́мъ гд҃ꙋ̀, ꙗ̑кѡ просла́висѧ». (Сент. 4. Св. сщмч. Вавилы, еп. Антиохийского. П.1). *Чермное море* мыслится не как топоним, а как некое

в подавляющем большинстве случаев употребляется лексема «*багряница*» (греч. порфу́ра), часто с определением «*очервлена*». Таким образом, здесь подчеркивается именно *царское одеяние*, а также то, что обагренная мученической кровью одежда их плоти — дивное *украшение,* подобное тому, как прекрасна при восхождении на Небо была Плоть Христа, украшенная Его Божественными страданиями.

Об этом прежде всего говорит общий тропарь мученикам. «Ѝже во всéмъ мі́рѣ мч҃нкъ твои́хъ, ꙗ҆́кω багрѧни́цею и҆ вы́ссомъ кро́вьми цр҃ковь твоѧ҆ оу҆краси́вшисѧ»: Τῶν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ Μαρτύρων σου, ὡς πορφύραν καὶ βύσσον τὰ αἵματα, ἡ Ἐκκλησία σου στολισαμένη[51].

Характерно, что и в этой группе текстов имеются оба известных нам символа — багряница (πορφύρα) и червленица (ἁλουργίς). «*Облак божественный*» мучеников светло сияет «багрѧни́цею кро́ве, и҆ червлени́цею и҃хъ тве́рдагω страда́нїѧ» (πορφύρᾳ τοῦ αἵματος, καὶ τῇ ἁλουργίδι, τῆς αὐτῶν στερρᾶς ἀθλήσεως)[52]. Обращаясь к мученику Прокопию Декаполиту, гимнотворец говорит, что он «кро́вїю въ багрѧни́цꙋ ѡ҆червле́нꙋ ѡ҆дѣ́ѧнъ» (ἐξ αἵματος, ἐρυθρὰν πορφυρίδα περικείμενος)[53].

Песнопевцы зачастую упоминают о том, что эта мученическая багряница неизреченно прекрасна, подобно тому как ризы Плоти Христа, обагренные (=«*оброщенные*») пречистой Кровью Его страданий, — самое прекрасное и дивное украшение. Об этом пишут и святые отцы, но в творениях гимнографов об этом сказано в поэтической форме. Гимнотворцы

багряное пространство (ср. «Мо́рѧ чермнꙋ́ю пꙋчи́нꙋ»), которое переходят мученики посредством пролития своей крови. В струях мученической крови, как в Чермном море, потопляются колесницы фараоновы, т. е. дьявольская сила и аггелов его («фараона льстиваго», «мысленнаго египта»). Но это и *переход в Царствие Небесное*, подобно тому как переход через Чермное море — путь «из смерти к Жизни и от земли к Небеси» в ирмосе первой песни Пасхального канона. (См. также: Октоих, Гл. 4. П. 1. Ирм.; Сентябрь 7. Св. мч. Созонта. П. 1; Сентябрь 17. Свв. мцц. Софии, Веры, Надежды и Любве. Канон 2. П. 3; Сентябрь 27. Св. мч. Каллистрата и дружины его. Стих. на Господи воззвах; Июль 29. Св. мчч. Каллиника и Феодота. П. 1).

51. В Неделю Всех святых. Тропарь на утрени.
52. В Неделю Всех святых. Канон 2-й Всем святым на утрени. П. 6.
53. Февраль 27. Св. Прокопия Декаполита. Канон на утрени. П. 6.

подчеркивают, что багряная одежда мученической плоти — их божественное украшение — уподобляет их муки страстям Христа и тем самым соединяет страдальцев с Ним.

В тропаре 6-й песни канона св. вмч. Евстафию, говорится, что мученик, который *вожделел явившегося Христа и с любовию с Ним соединился*, явился «оуꙋкра́шенъ, багрѧни́цею твои́хъ кровéй оуꙋдобрáемь» (ὡραϊσμένος, πορφυρίδι, τῶν σῶν αἱμάτων καλλωπιζόμενος)[54].

В стихире на Господи воззвах службы святых мучениц Минодоры, Митродоры и Нимфодоры сказано о том же:

«Ѡбагрéнїи крóвными себѣ оуꙋкрасúвше, крáсномꙋ добротою дѣвы ѻтроковúцы, нетлѣ́ннѡ совокꙋпúстесѧ хр҃тꙋ бг҃ꙋ нáшемꙋ».

Ταὶς βαφαὶς ταὶς ἐξ αἵματος, ἑαυτὰς ὡραϊσασαι, τῷ ὡραίῳ κάλλει, κόραι νεάνιδες, ἀδιαφθόρως συνήφθητε, Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν[55].

Во всех цитируемых богослужебных текстах этой группы реализуется один и тот же символ — *обагренная кровью телесная одежда мученика как прообраз страданий Христа* (*тело — одежда; тело, обагренное кровью, — багряница*). Однако в одних текстах этот символ реализуется полностью, а в других — в сокращении, причем подразумевается, что скрытая его часть будет мысленно восстановлена в сознании молящегося. Гимнотворец может сказать об одежде, не упомянув, что это не просто одежда, но одеяние плоти.

Так, в стихире на Господи воззвах св. мученику Вавиле поется: «Крóвїю ѡбагри́въ твою ѻбле́ждꙋ, вше́лъ е́сѝ во ст҃а́ѧ сты́хъ, сть тыѝ бы́въ, вавýло сла́вне»: Ἐν αἵματι βάψας σου, τὴν ἱερὰν διπλοϊδα, εἰσῆλθες εἰς ἅγια, τῶν ἁγίων ἅγιος σὺ γενόμενος, Βαβύλα ἔνδοξε[56]. Аналогична этой стихира на Господи воззвах священномученику Григорию: «Мч҃ническими кровьмѝ, сваще́ннꙋю ри́зꙋ ѡбагри́въ, вше́лъ е́сѝ во ст҃а́ѧ сты́хъ, досточ҃дне»:

54. Сентябрь 20. Св. вмч. Евстафия и иже с ним. Канон на утрени. П. 6.

55. Сентябрь 10. Свв. мчц. Минодоры, Митродоры и Нимфодоры. Ст. на Господи воззвах.

56. Сентябрь 4. Ст. на Господи воззвах.

Μαρτύρων ἐν αἵματι, τὴν Ἱερὰν διπλοΐδα, φοινίξας εἰσέδραμες, εἰς Ἁγίων Ἅγια, ἀξιάγαστε[57].

В других же текстах этот символ раскрывается вполне — например, «*священная одежда твоей священной плоти*». «Свѧщéннꙋю ѻ҆дéждꙋ ѡ҃мочи́въ въ крóви, свѧщéнныѧ твоеѧ̀ плóти свѧщéннѣйше ѻ҆ч҃е, сꙗгꙋ́бъ вѣнéцъ йстиннѡ ѿ хр҃та̀ прїа́лъ є҆сѝ всебл҃жéнне».

Τὴν ἱερὰν διπλοΐδα, βάψας ἐν αἵματι, τῆς Ἱερᾶς σαρκός σου, Ἱερώτατε Πάτερ, διπλοῦς στεφάνους ὄντως, παρὰ Χριστοῦ, ὑπεδέξω πανόλβιε[58].

Отметим, что в этой стихире греческое причастие βάψας переводится не как «ѡ҃багри́въ» (обычное соответствие), но как «ѡ҃мочи́въ».

Уподобляясь своими страданиями Христу и тем самым соединяясь с Ним, мученики приобретают и Его Царское достоинство, и багряница их страданий становится поистине Царской порфирой. Об этом упоминается в следующей, весьма многочисленной группе текстов, посвященных рассматриваемой тематике.

«Крóвей пролїа́ньми свѧщéннѣйшꙋю порфи́рꙋ ѡ҃багри́вше, дóблїи ѻ҆рꙋ́жницы, безсмéртномꙋ цр҃ю̀ гд҃ꙋ ны́нѣ предстоитє́»:

Ταὶς τῶν αἱμάτων προχοαίς, Ἱερωτάτην πορφύραν, ἐπιχρώσαντες γενναῖοι ὁπλῖται, ἀθανάτῳ Βασιλεῖ, Κυρίῳ νὺν παρίστασθε[59].

«Въ ца́рскꙋю багрѧни́цꙋ, ѡ҃багре́ннꙋю ѿ кровéй твои́хъ, мꙋ́ченице, краснѡ̀ ѡ҃дѣ́ѧнъ ны́нѣ, хрїстофо́ре непобѣди́ме»:

Βασιλικὴν ἁλουργίδα, βαφεῖσαν ἐξ αἱμάτων σου Μάρτυς, ὡραίως ἐνδυσάμενος νύν, Χριστοφόρε ἀήττητε[60].

Царская символика подтверждается не только упоминанием Царя Христа и царской багряницы, но и царского венца (греч. διάδημα — царская головная повязка, диадема).

57. Сентябрь 30. Св. сщмч. Григория великия Армении. Ст. на Господи воззвах.

58. Сентябрь 22. Сщмч. Фоки, еп. Синопийского. Ст. на Господи воззвах.

59. Сентябрь 19. Свв. мчч. Трофима, Савватия и Доримедонта. Канон 2-й на утр. П. 3.

60. Май 9. Св. мч. Христофора. Канон на утр. П. 8.

«Ѡ твоúхъ кровéй свѧщéнныхъ ѡмочúвши себѣ багрѧнúцꙋ, побѣдúтельнымъ главꙋ, мꙋченице, вѣнцéмъ вѣнчáла éсѝ: ѝ бг҃ꙋ ны́нѣ предстоúши цр҃ю безсмéртномꙋ, веселя́щисѧ».

Σοῦ ἐξ αἱμάτων ἱερῶν, βάψασα σαυτοῦ ἁλουργίδα, νικητικῷ τὴν κεφαλὴν διαδήματι, Μάρτυς κατέστεψαι, καὶ Θεῷ νῦν παρίστασαι, Βασιλεῖ τῷ ἀθανάτῳ, εὐφραινομένη[61].

Особенно ярко проявляется царская символика в текстах, где упоминается о том, что мученик или мученица держит крест, подобно скиптру, что придает всему тексту характер некоей словесной иконы. В стихире на стиховне св. великомученице Анастасии Узорешительнице поется: «Червленúцꙋ ѝстка́ла éсѝ ѡбагрéнїемъ кровéй твоúхъ, ѝ цáрски, ꙗ҆́коже скúптръ, кр҃тъ держа́щи, бг҃ꙋ ѝ сп҃сꙋ сцр҃твꙋеши, ѧ҆настасíе всеблажéннаѧ».

Ἁλουργίδα ἐξύφανας, τῇ πορφυρίδι τῶν αἱμάτων σου, καὶ βασιλικὸν ὥσπερ σκῆπτρον, τὸν Σταυρὸν κατέχουσα, τῷ Θεῷ καὶ Σωτήρι συμβασιλεύεις, Ἀναστασία παμμακάριστε[62].

В каноне святым мученикам иже во Евгении присутствует весь набор вышеназванных символов. Это и *очевленая багряница*, и символика *украшения*, но в особенности — *символика Царская*.

<...> «ѿ кровéй багрѧни́цею оукрасúстесѧ ѡчервлéною, мч҃ницы: ꙗ҆́коже скúптръ кр҃та́ побѣдꙋ нося́ще, со хр҃то́мъ цр҃твовати сподóбистесѧ воúстиннꙋ»:

<...> ἐξ αἱμάτων χλαίναν ἐστολίσθητε, ἡρυθρωμένην μαρτυρικῶν, σκῆπτρον δὲ καθάπερ, Σταυροῦ τὸ τρόπαιον φέροντες, Χριστῷ συμβασιλεύειν, ἠξιώθητε ὄντως[63].

Так замыкается *символический круг* — Воплощение Христа Бога от пречистых кровей Пресвятой Богородицы, Его Крестные Страдания, Смерть и Воскресение, Вознесение на Небо и путь вслед за ним мучеников, уподобившихся в своем подвиге Царю Христу и так же, как и Он, облаченных в царскую багряницу своей обагренной кровью плоти, которой нет ничего прекраснее.

61. Декабрь 30. Св. мчц. Анисии. Канон на утр. П. 7.

62. Декабрь 22. Св. влкмчц. Анастасии Узорешительницы. Стих. на стих.

63. Февраль 22. Обретение мощей мучеников, иже во Евгении. Канон на утр. П. 4.

Церковное искусство

Зодчие московской церкви святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденной[1]

Протоиерей Николай Скурат, секретарь Ученого Совета Сретенской духовной семинарии, заведующий кафедрой Богословских дисциплин

В работе подводятся итоги исследований автора о зодчих московской церкви святого пророка Божия Илии, слывущей Обыденной, за более чем четырехвековой период существования ее зданий — от маленькой деревянной клетской церкви до столичного трехпрестольного каменного храма, построенного по лучшим образцам храмового зодчества рубежа XVII–XVIII вв. с реконструкциями и дополнениями выдающихся архитекторов XIX в. Приводятся новые обоснования высказанного ранее автором предположения о двух этапах постройки Свято-Ильинского храма на рубеже XVII–XVIII вв. и в 1702 гг., а также дополнительное новое «архитектурное» доказательство принадлежности реализованного в 1867 году проекта колокольни и западной части трапезной А. С. Каминскому.

Ключевые слова: Святой пророк Илия, Москва, клетская церковь, обыденный храм; церковь святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденной (Свято-Ильинская, Обыденная, Обыденская); восьмерик, четверик, свод, стопа, Г. Ф. Деревнин, А. Б. Возницын, В. И. Пенкин, В. Филиппов, И. П. Зарудный, Ф. К. Соколов, Д. И. Гримм, И. С. и А. С. Каминские, семья купцов-меценатов Третьяковых, В. Д. Коншин.

1. Профессор Московской духовной академии Михаил Михайлович Дунаев (†04.09.2008), много лет занимавшийся вопросами церковного искусства и археологии, согласившийся быть научным руководителем исследования по истории Илие-Обыденского храма и его святынь, расширил формулировку темы специальным включением в нее рассмотрения архитектуры храма. Это значительно увеличило объем архивных и библиографических поисков и, соответственно, — сроки выполнения работы, но привело и к ряду интересных результатов, часть которых подытоживается в этой статье сборника, посвященного светлой памяти М. М. Дунаева.

Самый первый храм во имя святого пророка Божия Илии, по обету, данному по причине засухи и в надежде на ниспослание Господом дождя, построенный за один день («об ин день») и потому называвшийся обыденным, был, предположительно, как и другие обыденные храмы, небольшой деревянной церковью клетского[2] типа. Строительство за единственный день чего-либо более сложного даже из такого привычного в то время материала, как дерево, группе народных строителей, по единодушному устремлению собравшейся из числа жителей близлежащих московских местностей и не имевших времени на выбор «проекта», представляется маловероятным. С другой стороны, клетские церкви строились на Руси с незапамятных времен, и даже сохранившиеся точно датированные самые древние деревянные храмы[3] середины XV века относятся к этому типу сооружений. Сюда же относятся многие полуразру-

2. Относительная простота строений церквей и часовен клетского типа не означает их однообразия. Напротив, красота и разнообразие этих зданий удивительны, что замечательно иллюстрирует большая подборка фотографий множества сохранившихся (еще большее множество уничтожено!) памятников и других изобразительных материалов, представленная в изданиях серии «Древнерусское деревянное зодчество»:
Ополовников А. В., Ополовникова Е. А. Бревенчатый Иерусалим: Деревянные церкви и часовни Руси.
Ч. 1. Клетские церкви и часовни. М.: Ополо, 2007. 528 с.
Ополовников А. В., Ополовникова Е. А. Бревенчатый Иерусалим: Деревянные церкви и часовни Руси.
Ч. 2. Клетские (окончание), кубоватые, ярусные церкви и часовни. М.: Ополо, 2011. 568 с.
Предисловие к этому изданию написал профессор МДА М. М. Дунаев (Ч. 1. С. 6-9).

3. Например, церковь Воскрешения Лазаря (относимую новейшими исследованиями к 1464 г., хотя А. В. Ополовников весьма убедительно доказывал ее принадлежность концу XIV в.) из Муромского монастыря на Онежском озере, ныне находящаяся в экспозиции Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижи» (*Ополовников А. В.* Лазаревская церковь Муромского монастыря // Архитектурное наследство. Выпуск 18. М.: Стройиздат, 1969. С. 106-111; *Сергеева Н., Шургин И., Черных Н., Урьева А.* Дендрохронологические исследования дерева церкви Воскрешения Лазаря из бывшего Муромского монастыря // Культура и искусство в СССР. Вып. 7. М., 1987. С. 10-15. (Серия «Реставрация памятников истории и культуры. Экспрессс-информация»); Памятники архитектуры в Советском Союзе: Очер-

шенные[4] храмы и часовни Русского Севера, частично уцелевшие от пожаров и целенаправленных разрушений XX века и представляющие собой замечательные памятники народного деревянного зодчества дореволюционной России.

До первых кратких письменных сообщений о начальной истории храма сохранилось лишь предание о причине однодневного обетного строительства, но неизвестными остаются и дата, и имена основных строителей — московских народных зодчих, мастеровых и их помощников.

Из сопоставления разных данных и свидетельств временем первоначальной постройки храма было признано начало 1590-х годов.

Из-за частых и опустошительных пожаров в Москве выгорали дотла огромные городские районы, поскольку каменные здания в этот период были редким исключением.

Анализ исторических свидетельств приводит к выводу, что Илие-Обыденский храм в период деревянного здания церкви горел и возрождался неоднократно.

По письменно зафиксированным свидетельствам, на большом пространстве вокруг месторасположения Ильинского храма пожар уничтожал всю застройку в 1611, 1648, 1685 годах. Сохранение Ильинской церкви в этом огненном море было бы таким чудом, о котором современники не могли бы умолчать, что еще более убеждает в факте гибели здания Ильинского храма заодно со всеми другими окрестными строениями.

Возможно, были и более локальные пожары, о которых не сообщают общие летописи, но в которых Илие-Обыденский храм мог повреждаться или сгореть.

С другой стороны, известно, что храм особо почитался в Москве, и по случаям засухи сюда для моления о дожде совершались из Кремля крестные ходы, в которых принимали участие царь и Святейший Патриарх.

ки истории архитектурной реставрации / Под общ. ред. д-ра архитектуры А. С. Щенкова. М.: Памятники исторической мысли, 2004. С. 542-543).

4. Ныне частично восстанавливаемые волонтерами Русской Православной Церкви в рамках проекта «Общее дело. Возрождение деревянных храмов Севера», в котором традиционно принимает ежегодное участие большая группа студентов Сретенской духовной семинарии.

Поэтому на месте сгоревшего храма возводился новый или восстанавливался обгоревший. Можно с большой уверенностью сказать, что при возведении нового здания Илие-Обыденской церкви ее размеры и внутренние площади постепенно увеличивались, поскольку приток народа, а в праздники и в дни крестных ходов — и московского духовенства во главе с архиереями, побуждал увеличивать как храмовую часть, так и алтарную.

Имена зодчих и строителей этих деревянных зданий Ильинской церкви, уже по традиции носившей имя «Обыденной», обнаружить пока не удалось, что также объясняется пожарами, и в первую очередь теми, в которых сгорали государственные или церковные хранилища рукописных документов.

И небольшие локальные городские пожары в отдельных московских местностях доставляли много переживаний и хлопот клирикам и мирянам. Местный пожар мог очень быстро превратиться в общее бедствие, особенно для тех частей Первопрестольной, которые находились с подветренной к пожару стороне. В этом случае необходимо было срочно прятать в недоступные пожару места святые иконы, святые мощи, церковную утварь, документы, имевшиеся ценности и нужные предметы, а также готовить средства пожаротушения, а после минования опасности — все возвращать на первоначальные места. Такие случаи были в засушливые периоды — до нескольких раз в год.

Поэтому царские указы, поощряющие каменное строительство, с воодушевлением воспринимались москвичами, но материальная сторона обеспечения такого храмоздательства урегулирована не была, и большинство московских храмов в конце XVII века оставались деревянными и легковоспламеняющимися.

Остро стоявший вопрос финансового обеспечения строительства каменного здания Илие-Обыденской церкви начал решаться благодаря крупным пожертвованиям думного дьяка Гавриила Федоровича Деревнина.

Предположительно[5] фундамент и каменное здание (в рамках нижней части современного четверика церковного здания и алтарной части) были построены на рубеже XVII и XVIII веков. Такое сооружение с толстыми и прочными кирпичными стенами уже решало основную проблему — защиту святынь и церковных ценностей от пожаров. Это здание было невысоким — ниже современного четверика, и имело только нижний световой ярус. Над этим церковным зданием должна была быть небольшая главка с куполом и крестом.

Скорее всего, это здание строилось как временное и предполагало при наличии средств дальнейшее развитие и украшение.

Помимо противопожарных целей здесь решался и вопрос отопления постройки, т. к. относительно низкий потолок позволял отапливать это помещение обычными печами. Поэтому, при отсутствии средств на дальнейшее развитие здания, оно оставалось полностью функциональным на длительное время.

С другой стороны, это простое, но массивное сооружение, воздвигнутое над береговым обрывом реки Москвы (в сильные паводки вплоть до начала XX века река подступала к церковному обрыву) со значительным перепадом высот (до 4 метров), проверяло прочность и основательность фундамента, на который оно опиралось, и при успешных результатах наблюдений за возможной осадкой позволяло сделать вывод о возможности усиления нагрузки на фундамент в случае увеличения высоты при дальнейшей перестройке и украшении церковного здания.

Наличие этапа предварительного каменного здания храма подтверждается быстротой постройки (всего за 2 месяца[6], что при мощных фундаментных работах для постройки тяжело-

5. *Скурат Н., прот.* Московский храм святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденным, в начале XVIII века // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 1 / Сретенская духовная семинария. /Под общ. ред. архим. Тихона Шевкунова); ред. прот. Н. Скурат, иером. Иоанн (Лудищев). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 146.

6. С 16 апреля 1702 года по 14 июня 1702 года (*Скурат Н., прот.* Московский храм святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденным, в начале XVIII века // Там же. С. 149-151).

го каменного сооружения вряд ли возможно — толщина стен храма в нижней части четверика около метра). Другим свидетельством в пользу существования промежуточного здания храма является прямое указание подрядного договора «стопу снять по алтарной свод и свод на церкви свесть вновь»[7], что говорит о наличии «стопы» — четверика, которую нужно было разобрать «по алтарный свод». Последнее свидетельствует не об алтарном прирубе, а именно о каменном «своде», который называется так потому, что поднимающиеся при кладке по опалубке кружала «снизу вверх» кирпичи сводятся (соединяются вместе и «запираются» от падения вниз замковым камнем, распирающим своды и не дающим им упасть, когда раствор в швах затвердевает и когда опорную опалубку кружала убирают). Кроме того, если бы разбираемая стопа была деревянной, то тогда получалось бы, что нижняя часть всего храма (высотой с алтарную часть!) — деревянная, а на нее кладутся мощные кирпичные стены, что, конечно, абсурдно. Та же фраза словом «вновь» говорит о наличии свода у разбираемой «стопы», что также подтверждает функциональную полноценность предварительного каменного здания Илие-Обыденского храма.

Исследования не обнаружили имен строителей предварительного здания храма, поскольку книги подрядных записей до 1701 г. не велись, а сохранились лишь[8] за 1701–1703 и 1713–1725 гг. в архивном фонде Юстиц-коллегии РГАДА (Ф. 282).

Больше известно о группе зодчих и строителей, выстроивших в 1702 году Илие-Обыденский храм (верхнюю часть четверика со «вторым светом», восьмерик — также со световыми окнами, и глухой барабан) на основе существовавшей нижней части предварительного каменного здания храма. Их имена указываются в подрядных договорах на строительство.

7. *Скурат Н., прот.* Московский храм святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденным, в начале XVIII века // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 1 / Сретенская духовная семинария. /Под. общ. ред. архим. Тихона Шевкунова); ред. прот. Н. Скурат, иером. Иоанн (Лудищев). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 160.

8. *Николаева М. В.* Частное строительство в Москве и Подмосковье. Первая четверть XVIII в. Подрядные записи. Т. 1. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 17.

И хотя строительство велось с ориентиром на существовавший прототип — Никольскую церковь и колокольню храмового ансамбля Николо-Перервинского монастыря, творческими стараниями зодчих Илие-Обыденский храм не стал полной копией Никольского Перервинского[9].

В качестве заказчиков строительства нового храма в начале XVIII века выступали прихожане Илие-Обыденской церкви, от имени которых дела вели священник Василий Михайлов с причетниками и делавшие большие вклады на церковные нужды думный дьяк Гавриил Федорович Деревнин и Артемий Богданович Возницын (в прошлом — дьяк Посольского приказа).

От лица исполнителей новых архитектурных форм Ильинского храма дела вел каменных дел подрядчик Василий Филиппов (крестьянин Яковлевской слободы Городского стана Ярославского уезда) и его земляки — Никита Федоров «с товарыщи» (10 человек), Яков Тимофеев «с товарыщи» (10 человек), Евдоким Григорьев «с товарыщи» (10 человек). Подписать договор подряда все они (очевидно, по незнанию грамоты) сами не могли, но сделали это через посредников — трех площадных подьячих, «приложивших руку» к документу, и при трех свидетелях — грамотных земляках — ярославских крестьянах, которые тоже «приложили руку» к этому договору, заверив его своими подписями[10].

Кроме вышеперечисленных лиц в договоре особо указываются той же Яковлевской слободы каменщики «Автамон Матвеев, Степан Автомонов, Иван Иванов»[11].

9. *Скурат Н., прот.* Никольский собор Николо-Перервинского монастыря и московский храм святого пророка Божия Илии, слывущий Обыденным, в начале XVIII века // Платоновские чтения. 1 декабря 2010. Сборник материалов. М.: Перервинская духовная семинария, 2011. С. 57–67.

10. *Скурат Н., прот.* Московский храм святого пророка Божия Илии, что слывет Обыденным, в начале XVIII века // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 1 / Сретенская духовная семинария. /Под. общ. ред. архим. Тихона Шевкунова); ред. прот. Н. Скурат, иером. Иоанн (Лудищев). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 160.

11. Там же.

Вся эта группа (34 человека, включая Василия Филиппова) приступила к работе после подписания договора подряда 16 апреля 1702 года. С целью ускорения работ и завершения «первого этапа» строительства — главной его части, «восьмерика на четверике» с глухим барабаном под главку церкви, Василий Филиппов выступает в роли заказчика, 26 мая 1702 года нанимая четырех субподрядчиков по «каменному делу» — специалистов по изготовлению извести в «творилах»: «Воронцовской слободы Афонасей Абрамов, Костромскаго уезду двоцового села Краснаго крестьянин Яков Максимов, боярина князя Андрея Ивановича Голицына села Сунгурова Иев Григорьев, Иван Иванов»[12]. Эта мера позволила закончить каменные работы в главной части Ильинской церкви ко дню церковного празднования памяти ученика и преемника святого пророка Илии — святого пророка Елисея (14 июня по старому стилю), как о том сообщает закладная доска на северной стороне четверика.

Дальнейшие этапы строительства трапезной части, колокольни храма и придела святых Симеона Богоприимца и Анны пророчицы в истории четко не зафиксированы. Можно предположить, что остальную часть строительного (теплого) сезона велись подготовительные и фундаментные работы под трапезную, затем началась работа по возведению стен.

Одновременно велись отделочные работы самого Ильинского храма.

Восьмигранный железный купол и крест на главу восьмерика 11 января 1703 года заказал подьячий Приказа Большого дворца Василий Иванович Пенкин. Исполнителями (к 1 августа 1703 года) подрядились «преосвященного Илариона митрополита Суздальского и Юрьевского домовой кузнец Степан Малафеев с сыном своим Михаилом»[13].

Поскольку 1 августа (ст. ст.) празднуется Происхождение Честных Древ Животворящего Креста Господня, можно предположить, что на этот день было запланировано освящение креста и купола для последующего воздвижения их на Ильинскую церковь.

12. Там же. С. 161.
13. Там же.

Одновременно велись работы по совершенствованию интерьера храма.

12 февраля 1703 года сам думный дьяк Гавриил Федорович Деревнин заказал иконостас в Ильинский храм, который должен был быть изготовлен к 29 июня 1704 года (праздник святых первоверховных апостолов Петра и Павла). Исполнить иконостас должен был отставной сторож Сытного дворца Михей Никитин[14].

Общий срок строительства храма и колокольни был оговорен «за два лета», но подробностей о трапезной и приделе в сохранившихся подрядных документах не выявлено. Это объясняется отчасти упомянутой утратой части подрядных книг за интересующие нас 1704–1706 годы.

Можно предполагать, что колокольня и первая трапезная (без придела) были закончены в 1703 году. Этому соответствует положение договора об окончании строительных работ в 1703 году, когда оканчивалось второе «лето». В эти работы включалась и упоминавшаяся колокольня, восточные пилоны которой служили одновременно и опорными столпами свода трапезной части храма.

Строителями колокольни согласно договору подряда были те же лица, которые строили основную часть храма. О зодчих 1704–1706 гг. и о результатах их трудов в этот же период мы можем говорить предположительно — до обнаружения неопровержимых доказательств.

В силу ранее сказанного о предварительном невысоком здании Ильинского храма, которое, как и существовавшее до него деревянное здание Ильинского храма, должно было отапливаться печами, можно предположить, что появление теплого придела в память свв. прав. Симеона Богоприимца и Пророчицы Анны обусловлено тем, что после перестройки и увеличения высоты и объема внутреннего пространства каменного Ильинского храма он стал холодным и непременно потребовался теплый придел, каковым и стал придел свв. Симеона и Анны. Относительно наличия двух престолов в предшествующем деревянном храме можно сомневаться, поскольку

14. Там же. С. 161–162.

больших различий приделов по отоплению в деревянных церквях нет, так как центральная часть даже большого деревянного храма хотя и несколько выше внутри по высоте (от пола до «неба»), но обычно в целом имеет объем, соразмерный объему трапезной части, где мог бы размещаться придел. Кроме того, вход в трапезную часть обычно происходит из неотапливаемого притвора (сеней), что также способствует понижению температуры в трапезной. Напротив, даже неотапливаемая трапезная часть деревянной церкви является промежуточной по температуре воздуха между собственно храмовой частью церкви и притвором.

Наличие же двух и более алтарей в бедном малоприходном (в некоторые периоды — ружном) храме, где на протяжении всего времени до 1917 года в штате был только один священник, служило для прославления святых, которым посвящены престолы. С практической точки зрения в многопрестольном храме облегчается проведение ремонтных работ, которые в этом случае проводят во внутренних храмах поочередно.

Но главным доводом является выдача антиминса в 1706 году в придел свв. прав. Симеона Богоприимца и Пророчицы Анны священнику Илие-Обыденской церкви[15], поскольку при перестройке храма антиминс традиционно переносится (возможно, вместе с престолом) в другой алтарь или иное надежное помещение, а по окончании работ возвращается на престол, установленный на перестроенном месте (само место первоначального престола при этом обычно сохраняется неизменным). Отсюда следует, что первый придел в Илие-Обыденском храме появился в начале XVIII века. Он был выстроен с северо-западной стороны после завершения основного холодного Ильинского храма.

Новосооруженный каменный Илие-Обыденский храм был высоко оценен современниками именно с архитектурной точки зрения. После его постройки уже через несколько лет, судя только по сохранившимся подрядным книгам начала XVIII ве-

15. *Любимов Л., свящ., Соколов А., свящ.* Церковь св. пророка Илии, что слывет Обыденный: Исторический очерк. М.: Печатня А. И. Снегиревой, Остоженка, Савеловский пер., соб. Д., 1904. С. 7–8.

ка, производились две стройки каменных храмов, образцом для которых послужила Илие-Обыденская церковь:

- церковь Успения Пресвятой Богородицы в Михаило-Архангельской пустыни Авиевской волости Вологодского уезда[16] и

- церковь Спаса Нерукотворенного образа[17] в селе Хрущеве (Перехвал) Данковского уезда с приделом свт. Николая Чудотворца и колокольней на двух столбах против трапезных дверей.

С советского времени и до сей поры широко принято считать, что архитектором Илие-Обыденского храма является И. П. Зарудный[18], хотя некоторые исследователи его творчества никакого подтверждения этому не находили[19].

Приписывание в советское время архитектурных решений 1702 г. И. П. Зарудному возможно было вызвано желанием создать дополнительные обоснования для спасения Илие-Обыденского храма от закрытия.

Колокольня храма в камне впервые была построена в 1703 году и так же, как главный (Ильинский) храм, была очень близка по архитектуре колокольне Николо-Перервинского мо-

16. *Николаева М. В.* Частное строительство в Москве и Подмосковье. Первая четверть XVIII в. Подрядные записи. Т. 1. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 417.

17. Там же. С. 358–359.

18. В солидных и многотиражных печатных изданиях: Москва. Энциклопедия / Гл. ред. С. О. Шмидт. Сост.: М. И. Андреев, В. М. Карев. М.: Большая Российская энциклопедия, 1997. С. 327; *Вострышев М. И., Шокорев С. Ю.* Москва. Все культурные и исторические памятники. М.: Алгоритм; Эксмо, 2009. С. 175 (Московские энциклопедии); Вся Москва от А до Я. Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2011. С. 315; в Интернете — на сайтах: ЦНЦ «Православная энциклопедия» СЕДМИЦА.RU URL: http://www.sedmitza.ru/text/444069.html (дата обращения: 29.09.2016), СОБОРЫ.РУ — народный каталог православной архитектуры URL: http://sobory.ru/article/?object=02251 (дата обращения: 29.09.2016), Энциклопедия Москвы в проекте «Энциклопедии и словари» URL: http://encdic.com/enc_moscow/Obdennaja-cerkov-ilii-proroka-ili-obdennogo-188.html (дата обращения: 29.09.2016) и множество других Интернет-источников.

19. *Мозговая Е. Б.* Зарудный: Материалы к биографии художника // Проблемы развития русского искусства: Тематич. сборн. научн. трудов // Институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина / Отв. ред. И. А. Бартенев. Выпуск XIII. Л., 1980. С. 33–40.

настыря, если не считать — так же, как и на фасаде храма — более скромное декоративное убранство, чем, соответственно, на храме и на колокольне Николо-Перервинского монастыря, и очень миниатюрные размеры первой каменной Обыденской колокольни. В 1818–1819 годах западная часть церкви была перестроена, и новый придел свв. Петра и Павла был устроен симметрично приделу Симеона Богоприимца и пророчицы Анны. Петропавловский храм также был сделан теплым. Имелся проект перестройки и колокольни, опиравшейся на столпы трапезной, но реально изменилась только трапезная[20].

Эта реконструкция трапезной части храма осуществлялась под руководством известного московского архитектора Федора Кирилловича Соколова (1753–1824)[21], который был одним из ведущих зодчих периода возрождения Москвы после пожара 1812 года. Под его руководством было восстановлено более тысячи столичных домов и произведена реставрация взорванных стен и башен Московского Кремля. Ф. К. Соколов имел в это время должность архитектора старшего оклада Комиссии строений Москвы и разработал, в частности, вышеуказанный проект перестройки всей западной части церкви.

В 1864[22] году старостой храма купцом В. Д. Коншиным для реконструкции теплых приделов храма и всей западной стороны трапезной части храма, колокольни и притвора был привле-

20. *Дьяконов М. В.* К биографическому словарю московских зодчих XVIII–XIX вв. (извлечения из архивов): Соколов Федор Кириллович // Русский город (исследования и материалы). Вып. 5 / Под ред. В. Л. Янина. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 173–174.

21. Творцы техники и градостроители Москвы (до начала XX века) / Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН. М.: Янус-К; АО Московские учебники и картография, 2002. С. 278 (Деятели науки и просвещения Москвы XVIII — XX вв. в портретах и характеристиках); Соколов Федор Кириллович // Зодчие Москвы времени барокко и классицизма (1700–1820-е годы) / Сост. и научн. ред. А. Ф. Крашенинников. П.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 218–219.

22. *Скурат Н., прот.* Реконструкция трапезной и колокольни московской церкви св. пророка Божия Илии, слывущей Обыденной: история и проекты А. С. Каминского // Архитектор А. С. Каминский и церковная архитектура XIX века. Сборник трудов научной конференции. 20 марта 2011 года. Дзержинский: Николо-Угрешская православная духовная семинария, 2011. С. 73.

чен Александр Степанович Каминский (1829–1897)[23], породнившийся с семьей Третьяковых женитьбой на сестре Павла Михайловича — Софье. Побудительной причиной обстоятельных строительных работ стала трещина в своде трапезной части, а также необходимость расширения трапезной и существенного увеличения высоты и мощности колокольни.

Первый обнаруженный нами проект молодого и малоизвестного тогда архитектора А. С. Каминского по реконструкции всей западной части Илие-Обыденского храмового комплекса был отклонен Святейшим Синодом, и вместо него был прислан «заменительный» проект синодального архитектора Давида Ивановича Гримма[24], но в итоге перестройка здания была осуществлена по доработанному с учетом предложений Синода проекту А. С. Каминского[25].

Следует отметить, что несмотря на свидетельство архивных документов[26], исследований о храме[27], воспоминаний современников этой реконструкции, отсутствие в синодальном архиве

23. В популярных изданиях его часто путают со старшим братом — Иосифом Каминским.

24. *Берташ А., свящ.* Гримм Давид Иванович (1823–1898) // Православная энциклопедия. Т. XIII. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 116–118. («Заменительный» проект западной части Илие-Обыденской церкви здесь не упомянут).

25. *Скурат Н., прот.* Реконструкция трапезной и колокольни московской церкви св. пророка Божия Илии, слывущей Обыденной: история и проекты А. С. Каминского // Архитектор А. С. Каминский и церковная архитектура XIX века. Сборник трудов научной конференции. 20 марта 2011 года. Дзержинский: Николо-Угрешская православная духовная семинария, 2011. С . 72–84.

26. РГИА (СПб.). Ф. 173. Оп. 1. Д. 513. Л. 8.

27. *Любимов Л., свящ., Соколов А., свящ.* Церковь св. пророка Илии, что слывет Обыденной: Исторический очерк. М.: Печатня А. И. Снегиревой, Остоженка, Савеловский пер., соб. Д., 1904. С. 15; *Скурат Н., прот.* Проекты А. С. Каминского по расширению трапезной и возведению новой колокольни московской церкви св. пророка Божия Илии, слывущей Обыденной: к истории формирования современного архитектурного облика храма // Архитектор Александр Каминский, (1829–1897). Образы времени в архитектуре второй половины XIX века. Материалы научной конференции / Сост. Е. В. Агеева, Т. М. Булавкина, И. А. Корноухова, А. П. Потапкина. М.: Издательство Главного архивного управления города Москвы, 2012. С. 166–172.

Санкт-Петербурга утвержденных чертежей А. С. Каминского побуждает некоторых авторов выражать сомнение в принадлежности А. С. Каминскому авторства в проекте существующей колокольни и общем оформлении всей перестроенной западной части храма (трапезной в целом, колокольни, т. н. «сторожек», притвора и паперти)[28].

Хотя авторство А. С. Каминского в указанном архитектурном решении Илие-Обыденской церкви нам кажется вполне доказанным ранее опубликованными работами, пусть и не по всему возможному (вместе с тем — и избыточному) набору доказательств, можно привести дополнительное, собственно архитектурное доказательство. Оно вытекает из внимательного рассмотрения различных архитектурных проектов и сохранившихся церковных построек А. С. Каминского.

При сравнении оформления церковных фасадов в несомненных проектах А. С. Каминского с фасадами Илие-Обыденской церкви весьма заметными становятся особенности архитектурного «почерка» зодчего, позволяющие объединить эти проекты в группу единого автора.

Декор фасадов западной части Ильинского храма содержит элементы, широко использовавшиеся в последующих церковных постройках А. С. Каминского. Сюда следует отнести разнообразные карнизы, пояски поребрика под карнизами, оформление арочных частей проемов колокольни сухариками, подзоры под наличниками окон и сами наличники. По всему периметру трапезной части он делает подзоры под карнизами, содержащие трилистник — элемент подзоров, распространенный в деревянном зодчестве. В дальнейшем Каминский строил храмы существенно большего размера или предполагавшие виды на них с больших расстояний, где такие элементы будут малозаметны. Но они уместны в архитектуре храма, наблюдаемого только вблизи — из прилегающих переулков.

28. *Берташ А., свящ.* Каминский Александр Степанович // Православная энциклопедия. Т. XXX. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. С. 68–74. (С. 70: «В 1-м крупном церковном проекте К[аминского] не реализован — трапезная и колокольня ц.пророка Илии во 2-м Обыденском переулке в Москве (1866–1868)»). По документам это даты доработанного Каминским проекта. Нереализованный 1-й вариант проекта был создан в 1864 г.

С другой стороны, при анализе значительного количества визуальной информации не было обнаружено повторений архитектурного пояса колокольни, состоящего из четырехконечных крестов, что действительно является спорным в качестве элемента декора архитектурных сооружений даже церковного характера[29]. Последнее наблюдение может быть одним из косвенных подтверждений высказанного нами в вышеуказанных работах предположения, что реализованный проект А. С. Каминского, доработанный с учетом замечаний и «заменительного» проекта Д. И. Гримма, был сделан в форме «корректировки» высочайше утвержденного проекта и потому проходил не все официальные этапы контроля и согласования.

К архитектурному облику храма приложили руку и довоенные советские градостроители и градоначальники. Южная часть ограды храма, построенной в 1837 году, с их санкции была разрушена, как того требовало латышское просветительное общество «Прометей», получившее от советских властей для застройки прилегающую к храму с юга территорию с рекомендацией вести борьбу за снос всего храма[30].

29. Над рядом крестов, опоясывающих колокольню со всех сторон (по 7 крестов с каждой стороны), размещен пояс голубцов, так что над каждым крестом имеется отдельный голубец. В итоге колокольня окружена со всех сторон крестами-голубцами, отдаленно напоминающими вид храма среди старого кладбища, когда-то действительно со всех сторон окружавшего Илие-Обыденскую церковь и отделявшего ее от окружающей городской застройки. Кладбище это воспрепятствовало огню страшного пожара 1812 года сжечь храм — он лишь обгорел снаружи. Возможно, это действительно напоминание потомкам о бывшем до 1771 года вокруг храма кладбище, так как при строительстве 1815 и 1867 годов площадь застройки несколько увеличивалась и обретенные при земляных работах останки перезахоранивались. Не имеющие такого обоснования крестчатые пояса выступали бы в роли декоративного украшения, что принижало бы смысловое значение креста как главнейшего христианского символа. Поскольку заказчиками колокольни были близкие к А. С. Каминскому люди, то ему была известна и история храма и проблемы с перезахоронением останков прихожан храма прошлых эпох. В случае других проектов А. С. Каминский такой близости к прихожанам и ктиторам храма более не имел, что также может являться причиной уникальности крестчатого пояса колокольни Илие-Обыденской церкви.

30. *Скурат Н., прот.* О попытках закрытия московской Илие-Обыденской церкви в 1931–1932 гг. (по архивным материалам) // Сретенский сборник.

В такой перспективе директива о ликвидации широкой и величественной лестницы, ведшей на паперть храма с западной стороны и «мешавшей проезду», была неизмеримо меньшей бедой. С тех пор посещающие храм входят в него через новый — северный вход на паперть.

Еще одним из факторов, несколько менявших традиционный облик храма, была ликвидация яруса звона на колокольне, сброс колоколов на землю и отвоз их на переплавку «на нужды индустриализации»[31]. С начала 1930-х годов до начала 1990-х годов о ярусе звона слегка напоминали лишь проломы в замечательных кованых решетках ограждения яруса звона и пустые балки для подвески колоколов, дождавшиеся возрождения колокольного звона.

Работа по созданию архитектурной истории Илие-Обыденского храма и по сбору сведений о сонме ее творцов за всю его более чем четырехсотлетнюю историю предполагает дальнейшее продолжение по отдельным намеченным в данной работе направлениям.

Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 6 / Сретенская духовная семинария. / Под. общ. ред. епископа Егорьевского Тихона; ред. прот. Н. Скурат, иером. Иоанн (Лудищев). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2015. С. 250–282.

31. *Скурат Николай, прот.* Колокола московской Илие-Обыденской церкви до 1917 г. и их уничтожение в послереволюционный период (по материалам архивных находок) // Кадашевские чтения. Вып. 20. М. (в печати).

Церковные колокола Белой Руси: военная летопись 1941–1945 годов

Шатько Елена Геннадьевна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры теории и методики преподавания искусства БГПУ им. М. Танка, действительный член Ассоциации колокольного искусства России (Минск)

Статья «Церковные колокола Белой Руси: военная летопись 1941–1945 годов» написана по материалам рассекреченных архивов Беларуси, а также рассказам звонарей и прихожан, записанным во время экспедиций 2003–2010 гг. по изучению колоколов 287 православных храмов. Через свидетельства верующих автор раскрывает живую историю событий, значимость богослужебных колоколов и звона в жизни прихожан.

Ключевые слова: Православная церковь, колокола, колокольный звон, звонарь, церковные ценности.

Изучение колоколов долгое время было невозможным в силу общественно-политических обстоятельств, наложивших «вето» на духовную тематику и сам церковный звон. В конце 1980-х гг. с изменением идеологии государства постепенно были сняты грифы «совершенно секретно» в документах архивов, что позволило обнаружить «белые пятна» в истории музыкальной культуры Беларуси, ее национальной звуковой символике.

Государственная принадлежность западной части современной Беларуси Польше в 1921–1939 гг. стала основным фактором наибольшей сохранности колоколов и традиции звона в данном регионе по сравнению с сопредельными восточными областями, вошедшими в состав СССР. События, касающиеся истории кампанов в 1941–1945 годы, восстановлены нами в результате экспедиций 2003–2010 гг., осуществленных по благословению Почетного Патриаршего Экзарха всея Беларуси Митрополита Филарета по 247 православным храмам

Гродненской, Брестской, части Витебской и Минской областей, а также материалам Государственного архива Республики Беларусь (ГАРБ, Ф. 370), Государственного архива Брестской области (ГАБО, Ф. 684), филиала ГАБО в г. Пинске, Ф. 118. Попытка изучения судеб белорусских колоколов в этот период предпринимается нами впервые. Тексты интервью приведены с сохранением особенностей речи информантов.

Великая Отечественная война явилась препятствием начавшемуся в 1939 г. уничтожению Православной церкви в западной части Беларуси, входившей в состав Польши с 1921 г. В восточной — территории БССР, где к 1939 г. не было постоянно действующих храмов, — способствовала ее возрождению. Оккупанты использовали религиозный фактор в целях привлечения населения захваченных территорий на свою сторону. В период 1941–1944 гг. в Беларуси открылось 6 епархий, было восстановлено 120 приходов, с первых дней войны многие храмы возобновили богослужение.

С самого начала Великой Отечественной войны нацистская Германия была уверена в своей победе над СССР. Об этом писали и эмигрантские газеты. Так, в Белграде издавалось «Церковное обозрение», характеризовавшее себя как «Ежемесячный независимый орган свободной церковно-религиозной мысли». В 1942 г. ее редактор, бывший управляющий канцелярией Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей Е. И. Махароблидзе, выпустил статью «К годовщине крестового похода», в которой писал: «Прошел год, как поднят меч Правды на самого страшного врага всего человечества — коммунистический интернационал, разносящий по всему миру разъедающий душу человека чумный яд большевизма. И вот ныне значительная часть европейской России свободна уже от этого проклятого врага и дезинфекцией европейских войск под руководством великого Вождя германского народа обезврежена и очищена от этой заразы. И там, где давно уже не раздавался колокольный звон; там, где был безумно жестокий фронт против Бога; там, где в святом святых царила „мерзость запустения“ и где славить Всевышнего считалось тяжким преступлением; где молитвы творились тайно и украдкой осеняли себя знамением креста, — там теперь разносится малиновый

звон колоколов; открыто и безбоязненно, как 25 лет тому назад, с усугубленными лишь чувствами и особым волнением при слезах радости несутся к престолу Царя Вселенной молитвенные вздохи освобожденного из ада буквально погибавшего русского народа»[1].

Для судеб церковных инструментов показная лояльность захватчиков оказалась обманчивой. Колокола представляли интерес не как памятники материальной культуры белорусского народа, а как сырье для производства оружия. С конца 1941 г. на оккупированных территориях проводятся акции «добровольной помощи» немецкой армии. По всей территории Беларуси организуются пункты сбора колоколов. Сбору «... подлежат: медь, цинк, никель, олово... и смеси этих металлов при помощи всех местных и немецких властей эта акция должна быть проведена быстрей. Поэтому районные бурмистры получают задание организовать сборные пункты в Новогрудке, Дятлово, Любче, Кореличах, Ивенце и Новоельне. Акция будет проведена 29 марта 1942 г. ... в форме добровольных пожертвований»[2]. В начале 1942 г. в оккупированных городах Беларуси состоялись встречи духовенства с немецкими властями, на которых было приказано сдать добровольно церковные колокола и разрешено оставить только один небольшой.

Оккупантами издается приказ, согласно которому «за сокрытие цветных металлов виновные подлежат публичной казни через повешение, а сдавшие наибольшее число медных вещей получат особые справки об активном участии в борьбе против большевизма»[3]. Повсеместно распространяются листовки за

1. Поддержка Зарубежной Церковью Германии во Второй Мировой войне // Вестник «Русское Православие» № 1 (15), 1999 [Электронный ресурс]. URL: http://cobor.narod.ru/txt/vestnik/gitler.html (дата обращения: 04.02.2011).

2. Государственный архив Брестской области (ГАБО). Ф. 684. Оп. 1. Д. 4. Акружны камісар у Навагрудку. Адносна збору мэталяў на тэрэне Навагрудзьскай акругі.

3. Оккупация. Обзор мероприятий германских властей на временно оккупированной территории, подготовленный на основе трофейных документов, иностранной печати и агентурных материалов, поступивших с июня 1941 г. по март 1943 г. / публ. С. Козлова, С. Симонова, Н. Тепцова // Неизвестная Россия : XX век [альманах]. Моск. гор. об-ние архивов ; ред. совет: Д. А. Волков [и др.]. М., 1993. Вып. 4. С. 277.

подписью генерального комиссара Беларуси Кубэ: «...Беларусы! Гэтымі днямі будзе праводзіцца, як спеціяльная кампанія, збіранне мэталяў, вынікі якога павінны прычыніцца да давядзення да канца вайны, да спакою и вызвалення вашага краю... Дайце, што вы маеце! Вы атрымаеце пасьведчанне, што вы часткова прычыніліся да перамогі і забяспечанай будучыні Вашага краю»[4]. По свидетельству митрофорного протоиерея Георгия Сапуна, «Священники г. Новогрудка Гродненской области объявляли, что немцы обещают оставить колокола, если будет сдано соответственное весу колокола количество меди (чайники, тазы, самовары и др.). Прихожане несли нажитое и сдавали в надежде, что так и будет. Но немцы обманули, забрали собранное, а потом снимали колокола. Где-то в 1942 г., когда учился в учительской семинарии и снимал квартиру в доме по ул. Почтовой напротив Борисоглебской церкви, я видел, как они сбрасывали колокол в церкви г. Новогрудка. Приехала машина высоких немецких чинов и рабочих. Колокола висели на колокольне церкви высоко на некотором расстоянии от окон, были большие метра 1,5 высотой. Привезли длинные бревна, подложили их до самого верха на колокольне, отвязали колоколу язык, открепили крепления, поставили на бревна и через окошко его бросили. Когда колокол упал, он не разбился, но наполовину вошел в землю. Тяжело было смотреть. Мне показалось, что земля вздрогнула, а вместе и мое сердце (плачет)».

30.05.1942 г. в газете «Minsker Zeitung» («Минская газета») в статье «Рейсхкомиссар благодарит» Кубэ выразил благодарность населению «за готовность к пожертвованию, которое тесно связано с борьбой против большевизма... В Минске... на 4-х местах сбора уже в начале мая сдано свыше 100 тонн (металла. — *Е. Ш.),* если учесть тот факт, что не осталось неповрежденных домов, и жители влачат жалкое существование... здесь живет желание сотрудничать в европейской борьбе за свободу... Белорусские общины доставали церковные колокола,

4. Государственный архив Брестской области. (ГАБО). Фонд 684. Оп. 1. Д. 4. Л. 36. Акружны камісар у Навагрудку. Адносна збору мэталяў на тэрэне Навагрудзьскай акругі.

которые они более чем 20 лет назад спрятали от большевиков»[5]. В эти месяцы колокола некоторых храмов, пережившие Первую мировую войну и спрятанные вновь, выдавались охваченными страхом предателями-полицаями из числа местных жителей. Судьбы их впоследствии сложились трагически.

Ограбление церквей западных регионов прошло молниеносно (в восточных это осуществил «Союз безбожников» в 1930-е гг.). Завоеватели оставляли в храмах только самый маленький колокольчик, который мог бы оповещать о службе. Вероятно, что «благодарность» Вильгельма Кубэ озвучивалась много раз. 25 июня 1942 г. он уже как генерал-комиссар сообщал: «Мужчины и женщины Беларуси! Своим поступком вы внесли свой вклад в борьбу против большевизма и международного еврейства. Этим самым вы выразили часть вашей благодарности за то, что смелые солдаты немецких вооруженных сил в героических боях освободили вас год тому назад от кровавого господства большевизма... В будущем давайте будем совместно наряду с восстановительными работами в Беларуси вести беспощадную борьбу против преступных орд Сталина, которые, прикрываясь деятельностью партизан, ведут свою темную деятельность и уничтожают вас».

Неизвестный корреспондент в той же газете от 3.06.1942 г. в статье «Белорусский Митрополит агитирует» информировал, что: «Митрополит Белорусской православной автокефальной церкви призвал священников и старост церквей все лишние... колокола, которые не используются в службе, сдать вместе с цветными металлами»[6]. 25 июня 1942 г. там же сообщалось: «О том, как самозабвенно принялось население за удачное проведение акции, доказывает тот факт, что в одной единственной области добровольно доставлено 64 церковных колокола. Вместе со священниками мы искали колокола, которые пойдут на переплавку...»[7].

5. Государственный архив Республики Беларусь (ГАРБ). Фонд 370. Оп. 1. Д. 454. Л. 5. Генеральный комиссариат Беларуси.
6. Там же. Л. 4.
7. Там же. Л. 1.

Немецко-фашистские захватчики особенно «постарались» в Глубокском благочинии. 13.04.1942 г. областной комиссар г. Глубокое Витебской области писал генеральному комиссару Беларуси: «Чтобы создать основу для сотрудничества в сборе металла со стороны Православной Церкви, я беседовал с благочинным г. Глубокое, (который. — *Е. Ш.*) пообещал приложить все усилия на службу этого дела. Даже сдача церковных колоколов не поразила его. Он попросил меня только подождать до тех пор, пока не придет одобрение Епископа Пантелеймона из Минска, хотя сдача цветных металлов не зависит от этого. Хочу Вас попросить, чтобы вы побудили по месту службы Епископа, чтобы он как можно быстрее обратился ко всем церквям о сдаче металла... Я убежден, что в г. Глубоком после прибытия подтверждения со стороны Епископа Пантелеймона, все будет сделано наилучшим образом без каких-либо политических затруднений»[8].

18.04.1942 г. был получен ответ следующего содержания: «Я дал указание заместителю в данный момент болеющего Епископа Пантелеймона, Епископу Нарко выступить с призывом по сбору металла как можно быстрее. Одновременно курии Митрополита дано указание поддержать сбор металла любым образом»[9].

24.06.1942 г. генеральному комиссару Беларуси Кубэ докладывали: «Сбор металла в округе Глубокое можно считать торжественно завершенным. Всего тут собрано 7920 кг меди, 34875 кг латуни, 520 кг свинца, 259 кг олова, 378,40 кг монет, 12356,80 кг звонов и 830,45 кг других металлов. Добровольную помощь церкви, за некоторым исключением, можно оценить только на отлично. Несмотря на то, что церквям необходимы звоны для службы, они добровольно отдали все. Отдельным большим церквям будут даны в распоряжение для церковной службы маленькие звоны весом до 15 кг... Некоторые священники Православной церкви отказывались отдавать свои звоны

8. Там же. Л. 5.
9. Там же.

при сборе металла. Среди них можно назвать священника из Лужков (район Глубокое) Василия Бекаревича...»

Выделение для храма одного колокола не являлось актом доброты со стороны немецких оккупантов — они относились к этому как к одному из средств сигнализации. Есть примеры, когда православные колокола звонили для оповещения о начале комендантского часа (например, в д. Городьки Воложинского района Минской области); о сборе на бесплатную трудовую повинность гитлеровцы звонили в церковные колокола в концлагерях. В д. Повить Кобринского района Брестской области «большой колокол разбили немцы, когда беспрестанно звонили — гнали на работу рыть окопы», — об этом рассказал звонарь Михаил Федорович Концевич.

В то же время, вероятно, немецкому командованию нравился колокольный звон. Иначе как объяснить, что в городах Малорита Брестской области, Вилейка Минской области, где стояло немецкое командование, «немцы не мешали службе, звонили колокола, как и раньше, а на Пасху приходили полицейские, жгли костры и стреляли как салют в небо».

29.12.1942 г. газета «Нью-Йорк таймс» озвучила планы немецкого командования: «Сбор цветных металлов в оккупированных областях СССР является составной частью немецкого плана, согласно которому предполагается получить в 1943 г. во всех оккупированных странах Европы 200 тысяч тонн медного лома»[10].

Не исключено, что ради спасения церковной собственности духовенство пыталось вести переговоры с оккупантами. Как считает благочинный г. Слонима Гродненской области протоиерей Владимир Бобчик, 1971 г. р., «В ряде церквей Гродненской области не были сняты колокола, продолжалась служба, и в этом была заслуга священников, которые были дипломированными людьми, знали несколько языков, в том числе немецкий».

10. Оккупация. Обзор мероприятий германских властей на временно оккупированной территории, подготовленный на основе трофейных документов, иностранной печати и агентурных материалов, поступивших с июня 1941 г. по март 1943 г. / публ. С. Козлова, С. Симонова, Н. Тепцова // Неизвестная Россия : XX век [альманах]. Моск. гор. об-ние архивов ; ред. совет: Д. А. Волков [и др.]. М., 1993. Вып. 4. С. 277.

Стоит добавить, что образованными были и звонари. Вот что рассказал потомственный звонарь Григорий Иванович Даркович, 1945 г. р.: «Отец говорил, что немцы хотели снять наши колокола в годы войны, когда отступали в 1944 году. Собрались прихожане, уже колокола сняли, но... отец, зная разговорный немецкий язык, он в беженстве работал у немцев и там научился, ...обратился к офицеру со словами мольбы, что церковь построена на сбережения прихожан и партизан у нас в деревне не было, офицер выслушал и ответил: «За то, что ты хорошо говоришь по-немецки, мы оставим вам колокола. Сейчас мы уйдем в сторону Страдич, а вы колокола спрячьте, завтра-послезавтра фронт пройдет». Отец пересказал все это прихожанам, но они сразу не поверили, говорят: «Завтра придет и расстреляет». Но отец подтвердил, что немец слово держит. Вечером решили закопать все 3 колокола возле церковной ограды».

В небольших населенных пунктах изъятие продолжалось. Известны факты сопротивления со стороны верующих, особенно в Брестской области, которые не желали расставаться со своими святынями, и захватчики, видя горячую веру прихожан, отступали от своих намерений. Священник Николай Юрчук, 1926 г. р., вспоминает: «В годы войны приехали сюда немцы снимать колокола. Прибежали женщины, с плачем, с вилами бросились на них и не отдали. Имена их знает Господь».

Во многих приходах население приготовилось к встрече с врагом и успело спрятать церковные ценности. С риском для жизни верующие «хоронили» колокола на кладбищах, закапывали в огородах, опускали в реки и озера. Иногда о готовящемся грабеже прихожан оповещали партизаны, они же и помогали прятать церковные святыни. Так, житель д. Доропеевичи Анатолий Игнатьевич Демянко, 1945 г. р., сообщил о своем учителе К. Л. Грабайло — руководителе антифашистского движения в годы войны. «Он вместе с сельчанами работал у немцев по заданию партизан. Он рассказывал, что в д. Черняны был полицейский участок и где-то в 1942 году связные узнали, что церковные колокола будут снимать. И вот в течение одной ночи колокола были тайно сняты в Чернянах и Доропеевичах. Прятали в разных местах, чтобы если немцы найдут, то не все. Моему учителю поручили закопать один,

а второй повезли в деревню Луково в озеро. И вот ночью он в усадьбе своего отца закопал один колокол. Вспахали землю, засеяли. Искали их или нет, он не говорил, но так эти колокола были спасены». В другом случае жители д. Луково Малоритского района Брестской области, когда стало известно о намерениях оккупантов, совместно с партизанами составили план спасения своих звонов. Агроном и звонарь Павел Стасюк дал сигнал о начале снятия колоколов трехкратным звоном. Звонарь Василий Васильевич Корделюк рассказал: «Он умел звонить, на гармошке так не сыграешь! А озеро рядом — слышно далеко...» Погрузили сельчане свои колокола на подводы и повезли, якобы к немцам. А по дороге передали партизанам, и те закопали их около д. Заболотье. Кстати, луковские прихожане «приютили» четыре кампана сожженного немцами соседнего храма д. Заболотье.

Жительница д. Хабовичи Софья Филимоновна Комисарук, 1939 г. р., рассказала, что «церковные колокола закопали прямо возле церкви». Иногда во время снятия их случайно разбивали. «Каб немцы не звезлі нашых званоў, іх хавалі некуды. Кажуць, што калі цягалі, дык і пабілі сярэдні звон» — подтвердил звонарь Михаил Николаевич Чубрик, 1935 г. р., из д. Пески. В д. Черняны Малоритского района Брестской области также «хоронили» колокола от немцев, «а як война скончылась, усё панеслі назад ў цэркву. В д. Новоселки колокола лежали в земле, «спрятанные церковным старостой Сахарчуком Тимофеем и партизанами, аж до советской власти».

В д. Тумиловичи Докшицкого района Витебской области многие вспоминают о спасении церковных раритетов священником Стефаном Бегуном: «В 1942 году немцы велели от каждой церкви отдать колокол (самый большой) для переплавки на пушки. Ночью отец Стефан с двумя доверенными прихожанами сняли с колокольни старинный колокол и закопали его... Это было, конечно, очень опасно, но Всевышний благословил эту тайну. После окончания войны достали колокол, который и до сего дня призывает на молитву»[11].

11. *Бегун Р. С.* Отец Стефан. Минск: Правосл. братство в честь св. Архистратига Михаила, 2005. С. 133.

Имеется информация и о том, что в некоторых случаях (судя по всему, очень редких) немцы не решались снять звоны. Так, по рассказу Анны Григорьевны Климук, 1936 г. р., из д. Паниквы, когда фашисты пришли в деревню, развернули свою карту, то сказали, что ни церковь, ни колокола трогать здесь нельзя. «Наша цэрква особа... тут Матка Боска з'явлена».

Молитва верующих и промысел Божий уберегли большой колокол в храме св. Параскевы Пятницы д. Чернавчицы Брестского района Брестской области. Об этом сообщил звонарь Николай Кононович Кравчук, 1933 г. р.: «Весь приход собрался на праздник. Немцы прервали службу, полезли на звонницу и под плач людской и возносимые молитвы опустили веревками большой колокол. Около месяца он стоял на улице, потом мужчины решили внести его в колокольню, вдруг про него забудут. А немцы здесь в деревне и стояли. И так мы сделали, поставили его сбоку, он и стоял. Подняли его уже после войны».

Во многих храмах на колокольнях висели огромные колокола, такие, что прятать и даже перемещать их было физически сложно. Так, по словам Веры Ивановны Ранда, 1927 г. р., из д. Верхолесье, «Хавалі, бо ведалі: немцы забяруць. Здымалі пол ў цэркві і закапывалі».

Звонарь храма д. Олтуш Ефим Гаврилович Олесик, 1927 г. р., рассказал подробнее: «У нас была русская власть, а в Малорите — немецкая. Тут границу держали с боями. Всю дорогу эту взорвали, но немцев не пускали. Партизаны дали приказ снимать колокола потому, что боялись — будут отступать и немцы заберут колокола. Осенью 43-го привезли 2 колоды леса и на них спускали на веревках... Руководил снятием Максим Захарович Олесик из деревни Заозерное, он сильный человек был... Целый день снимали осенью. Повезли на телегах, на поле при дороге есть высокая местность, закопали и оставили как знак солому. 5 лет они пролежали там, а в 1948-м перед Пасхою поднимали, спускать — легче, а поднимать наверх — такой вес!»

Во многих населенных пунктах население «приготовилось» к встрече с врагом и успело спрятать церковные ценности. По рассказу 80-летнего звонаря Афиногена Алексеевича Ольсевича из д. Ласица Поставского района Витебской области, настоятель Иссидор Насекайло снял колокола, разобрал пол

в своем храме возле иконы св. Георгия Победоносца, опустил звоны в землю и вознес молитвы ко святому о спасении церковного достояния. Лидия Семеновна Праневич, 1926 г. р., вспоминает: «Нашыя калакала хацелі немцы забраць, але наш чалавек з Падлесся быў бурмістрам — нямецкі начальнік. То ён, Таранда Апанас Ігнатавіч, не аддал, заступілся за іх, не аддал. Як немцы адступалі, дык ён і паехаў з імі». Матвей Петрович Юрчук, 1911 г. р., из д. Дубенец сам спасал «свои» церковные колокола: «Мне бацюшка кажа ў 1942 годзе: «Прыхадзіў немец, глядзеў нашаго большого звона і кажа, што як завязе яго ў Германію, дык з яго столькі снарадаў надзелаюць, што цэлую армію вашу перяб'ем, то надо зняць яго». А я кажу: «Якую армію, хаця аднаго, двух, а як ён такі, дык я магу яго і зараз схаваць. Нашто каб ён майго звона забраў!» Прыйшоў я дамоў, узяў у дзеда вярёўкі, драбіну з хаты, тапара, вечарам пайшлі з двумя дзядькамі Кірылам Юрчуком і Ёсіпам, ані ўжо памерлі. Звоны былі прыбіты да балкі, мы паціху адарвалі. Спусцілі, зрабілі насілкі і прынеслі да майго двара. Я закапаў, а рана дзед Філіп устаў і кажа: «Ну ты настаяшчы злодзей, схаваў ці закапаў, а я не бачу дзе». А в дярэўні ніхто ня ведаў нічога. Тады мяне шчэ у армію забралі. А ў вайну памерла матушка, іх дзіця, і ў 1943 годзе бальны бацюшка. А пасля вайны павесілі мы звоны, і целы день всі, хто хацеў, званілі за ўпакой бацюшкі. Я з дітства коло эціх звонов быў, мой дзед Філіп быў старастаю доўга. Ўсё нам дано ад Бога — і цэрква, і званы».

Перед отступлением в 1944 г. немецко-фашистскими захватчиками была предпринята вторая попытка ограбления храмов и снятия колоколов. В опустошенных белорусских городах и деревнях фашисты забирали все, что можно было увезти: скотину, ценности и колокола. Так, в 1944 г. в г. Высокое Каменецкого района Брестской области были сняты колокола, но «спагадлівы нямецкі камісар, па некаторых звестках, культурны і адукаваны чалавек, нехта Эгерт... не дазволіў вывезці званы з горада і загадаў Захару Васілюку вартаваць іх у сваім двары. Камісар Эгерт падтрымліваў сувязь с партызанамі і за гэта

быў забіты фашыстамі пад вёскай Такары. Пасля адступлення нямецкай арміі званы зноў устанавілі ў царкве»[12].

Иногда оккупанты снимали колокола лебедками или другими приспособлениями. Так был ими снят большой, звучный колокол в д. Порплище Докшицкого района Витебской области. А остальные, поменьше размером, спас, будучи 13-летним мальчиком, ныне митрофорный протоиерей Иоанн Каминский, 1928 г. р., из г. Мозыря Гомельской области. Он вспоминает: «Мой отец — Владимир Степанович Каминский являлся старостой храма в честь Преображения Господня в д. Порплище. Отец от настоятеля узнал о намерениях фашистов. Но разве можно было это допустить! Ведь колокола — это материальная ценность церкви, память наших отцов! Помню, ночью мы вдвоем тягали колокола, смогли снять только 4. Таскать их было очень тяжело, надорвался я тогда, две недели лежал на печке. Болела и спина, желудок. А колокола мы закопали прямо в церкви в правом приделе, откопали уже после войны». Делать это было опасно ввиду суровых репрессий. Могли выдать свои местные жители, ведь немцы вознаграждали предателей, поэтому отец и его сын — будущий протоиерей Иоанн — решили сделать все тайно. Тайное открылось лишь в XXI в. 6 июня 2011 г. за многолетнее пастырское служение духовник Туровской епархии протоиерей Иоанн Каминский был награжден Патриархом Кириллом орденом Русской Православной Церкви Святого Благоверного князя Даниила Московского I степени.

Звонарь д. Остров Пинского района Брестской области Николай Устинович Островский, 1924 г. р., вспоминал: «Мой отец — Островский Иустин, жители Николай Шпаковский, Петро Островский, Василий Корнеевич Бохон пять колоколов закопали. После войны уцелели только два человека, они показали место и откопали их». Митрофорный протоиерей Леонтий Лешко, 1931 г. р., сообщил: «Наши звоны в Городной были очень мелодийные, як на гармонике играли на их. Это была тайна, мы пацаны разам со старастаю под утро почти на рассвете зняли

12. Пракаповіч Л. Гісторыя званоў Высокаўскай царквы // Памяць : Камянецкі раён : Гіст.-дак. хронікі гарадоў і 15 районаў Беларусі. Минск, 1997. С. 91.

их, завезли на усадьбу до старосты Федора Киселя и заорали. Цэркву, то немцы взарвали, а звоны мы зберегли». На вопрос, прятали ли колокола в годы войны, звонарь Юрий Андреевич Шостак, 1928 г. р., из д. Плотница Столинского района Брестской области ответил: «Обязацельно, наша абшчына пачула, што немцы пачалі дэ што забіраты, всі звоны сымалі і хавалі. А потым пасля войны вастановылы».

Многие церкви были уничтожены или сгорели во время бомбежек, другие вместе с колокольнями использовались нашими бойцами или оккупантами как наблюдательные пункты, ибо стояли на возвышенности. Так, по рассказу протоиерея Павла Лешко, 1922 г. р., в д. Городная Столинского района Брестской области, «летели в колокольню снаряды, но Господь сохранил, а колокола пробили насквозь. Раненые колокола, насквозь пробитые пулями, но целые, и звук не изменился». Значительно пострадали в жестоких боях колокола храма в д. Еремичи Кореличского района Гродненской области.

В июле 1944 г. вся территория Беларуси была освобождена от немецко-фашистских захватчиков. Многие прихожане вспоминают, что 9 мая 1945 г. «званілі ў дзень Пабеды целы дзень, долго-долго. Сколько плачу було! Сколько не прыйшло з вайны, сколькі раненых, да половіна нашей дзяревні!» В д. Рубель Столинского района Брестской области в день Победы был крестный ход с колокольным звоном, «одна церковь Архистратига Михаила и осталась, все хаты были спалены немцами. Столько людей со всех деревень пришло! Благодарили Бога, что война закончилась», — свидетельствует Ольга Адамовна Огиевич, 1939 г. р.

Таким образом, в годы Великой Отечественной войны Беларусь потеряла значительное количество колоколов, большая часть из которых была вывезена оккупантами в Германию на переплавку, пострадала во время отступлений и наступлений, пожаров и бомбардировок. В ряде храмов и духовенством и прихожанами, иногда с участием партизан, предпринимались попытки спасения богослужебных инструментов, отлитых «в поощрение и назидание потомкам подражать добродеяниям предков». Несмотря на то, что количество действующих церквей возросло, в большинстве из них служба шла без священ-

ного «голоса». Спрятанные в земле и воде колокола ждали окончания войны, а прихожане верили в то, что зазвонят они, и снова придет время церковного звона.

Научное издание
Без возрастных ограничений

0+

Сборник материалов
научно-богословской конференции
кафедры филологии Московской духовной академии,
посвященной памяти профессора МДА М. М. Дунаева
«Таинство слова и образа»

Ответственные редакторы:
проф. В. М. Кириллин, свящ. Д. Барицкий, диак. С. Пантелеев
Корректор Н. Е. Чикунов

Кафедра филологии Московской духовной академии
141300, Московская обл., Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра

Электронное издательство «Орфограф»
109316, Москва, Волгоградский просп., 47
тел. +7 (926) 449·61·99
www.orfograf.com editor@orfograf.com

Сборник выпущен при финансовой поддержке
храма Рождества Христова в Митине, г. Москва

Подписано в печать 23.06.2017.
Формат 60×90/16
Гарнитура Ladoga
Усл. печ. л. 19. Тираж 150 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии «Буки Веди»
115093, Москва, Партийный переулок, д. 1, корп. 58, стр. 2