

КАФЕДРА ФИЛОЛОГИИ
МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

ТАИНСТВО СЛОВА И ОБРАЗА

Сборник материалов
научно-богословской конференции
кафедры филологии
Московской духовной академии
18–19 ноября 2020 года



Сергиев Посад
2021

CHAIR OF PHILOLOGY
OF THE MOSCOW THEOLOGICAL ACADEMY

MYSTERY
OF WORD AND IMAGE

Proceedings
of the Scientific Theological Conference
Moscow Theological Academy
Chair of Philology
November 18–19, 2020



Sergiev Posad
2021

УДК 21
ББК 86.2
С23

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-111-0252

По благословению
Преосвященнейшего Феодорита,
епископа Звенигородского,
ректора Московской духовной академии

Ответственный редактор: иером. Далмат (Юдин)

Редакционная коллегия: проф. В. М. Кириллин
проф. М. С. Крутова
доц. свящ. Дмитрий Барицкий
доц. С. В. Бурмистрова
доц. Д. В. Макаров

С23

Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. — Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2021. — 508 с.

ISBN 978-5-907449-04-6

© Московская духовная
академия, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

- 14 **Список сокращений**
- 17 **Епископ Звенигородский Феодорит, ректор
Московской духовной академии**
Вступительное слово
- I. ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ
- 19 **Владимир Иванович Аннушкин**
Слово и образ в русской церковной и научно-филологической
традиции
- 41 **Священник Дмитрий Барицкий**
Philologia sacra: к вопросу о соотношении богословия
и филологии
- 56 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Слово и образ в греческой христианской литературе
- II. ДРЕВНЯЯ ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА
- 66 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Образ Царя: к истории цитирования Basilius Caesariensis
«De Spiritu Sancto» 18, 45 в эпоху иконоборческих споров
- 99 **Иеромонах Иннокентий (Глазистов)**
Образ святого Никона Метаноите согласно Vita Niconis
(ВНГ, 1366)
- 109 **Диакон Сергей Кожухов**
Образ пророка Иеремии в «Гомилиях» Оригена на книгу
пророка Иеремии

- 123 **Иеромонах Филофей (Артюшин)**
«Проповедь (Sermo) 112» как пример ораторского
и экзегетического мастерства блж. Августина
- 137 **Диакон Николай Шаблевский**
Толкование блж. Иеронимом Стридонским Дан. 2, 12–24
- III. ИСТОРИЯ ЯЗЫКА И ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ
- 148 **Митрополит Владимир (Иким)**
Преподавание церковно-славянского языка в светских
школах: утопия или необходимость?
- 158 **Иеромонах Далмат (Юдин)**
История списков цикла седмичных молитв
свт. Кирилла Туровского
- 186 **Мария Владимировна Иванова**
«О знамении крестном» из евьевского Букваря (1618 г.):
к вопросу о сотрудничестве Мелетия Смотрицкого и Павла
Лютковича-Телицы
- 202 **Протоиерей Ларюшкин Сергей**
Иконичность образа священномученика в богослужебных
текстах «Службы общей священномученику» и «Службы
общей священномученику Российскому XX века»
- 216 **Татьяна Евгеньевна Лебедева**
Житие Антония Дымского: языковые параметры текстов
краткой и пространной редакций памятника
- 230 **Александра Евгеньевна Соболева**
«Узре образ, аки солнце на сосне стоящъ», или Чудеса,
сокрытые в частных коллекциях

- 242 **Алевтина Юрьевна Чернышева**
Поздравление «С Новым годом!». К проблеме дивергенции тактик
- 254 **Диакон Антоний Щепёткин**
Псалтирь Российской государственной библиотеки из собр. Румянцева № 327 и её уникальный двойной комплект молитв
- IV. РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
- 273 **Священник Дмитрий Барицкий**
Тема смерти в цикле «таинственных повестей» И. С. Тургенева
- 290 **Тамара Павловна Баталова**
П. Н. Медведев и М. М. Бахтин о методологических принципах изучения произведений Достоевского. Значение различий научных позиций
- 307 **Ирина Анатольевна Беляева**
Молитва о Базарове: к вопросу о финале романа «Отцы и дети» Тургенева
- 317 **Светлана Владимировна Бурмистрова**
Апостол Павел в смысловом поле переписки Н. В. Гоголя и А. О. Смирновой
- 331 **Владимир Алексеевич Воропаев**
«Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя в оценке святителя Игнатия (Брянчанинова)
- 341 **Дана Владимировна Дагурова**
Христианские метафоры в сказке А. де Сент-Экзюпери «Маленький принц»

- 352 **Эльвира Викторовна Зайцева**
Литургическая, гимнографическая традиция в лирике
О. А. Седаковой (на примере стихотворения «Сретение»)
- 367 **Светлана Олеговна Захарченко**
«С сердцем сокрушенным и духом смиренным»: проблемы
подготовки к изданию писем преподобного Макария
Оптинского
- 379 **Олег Васильевич Зырянов**
Традиция библейского пророчества в русской поэзии XIX в.
- 392 **Татьяна Сергеевна Карпачева**
Надежда Львова: молитва за Брюсова, или Сюжет
гоголевского «Вия» в культурной картине Серебряного Века
- 407 **Геннадий Юрьевич Карпенко**
Ковчег спасения в романе И. А. Гончарова «Обломов»
- 424 **Владимир Иванович Мельник**
И. А. Гончаров и «Божественная комедия» Данте
- 438 **Михаил Альбинович Монкевич**
О «Дневнике любви и молитвы» Аполлона Григорьева
- 448 **Игумен Спиридон (Баладин)**
Христоцентричный гуманизм Вячеслава Иванова
- 459 **Елена Леонидовна Сузрюкова**
Пшеница и плевелы в романе П. П. Дедова «Светозары»
- 472 **Александр Дмитриевич Терлецкий**
«Прелюбодей мысли» как художественный тип в творчестве
Ф. М. Достоевского

- 484 **Анастасия Евгеньевна Чернова**
Пасхальный архетип в прозе современных писателей
- 495 **Екатерина Александровна Щепалина**
«Laetitia spiritualis»: радостное христианство

CONTENTS

- 14 **List of Abbreviations**
17 **Bishop Theodorite of Zvenigorod, Rector of the
Moscow Theological Academy**
Opening Speech

I. PLENARY REPORTS

- 19 **Vladimir I. Annushkin**
Word and Image in the Russian Church and Scientific
Philological Tradition
- 41 **Priest Dimitry Baritsky**
Philologia Sacra: on the Relationship between Theology
and Philology
- 56 **Hegumen Dionisy (Shlenov)**
Word and Image in Greek Christian Literature

II. ANCIENT CHRISTIAN LITERATURE

- 66 **Hegumen Dionisy (Shlenov)**
Image of the King: On the History of Citation of *Basilius
Caesariensis*, «De Spiritu Sancto» 18, 45 during the Era
of Iconoclastic Controversy
- 99 **Hieromonk Innocentius (Glazistov)**
The Image of St. Nikon Metanoite According to Vita Niconis
(BHG, 1366)
- 109 **Deacon Sergey Kozhukhov**
The Image of the Prophet Jeremiah in Origen's «Homilies»
on the Book of the Prophet Jeremiah

123 **Hieromonk Philotheus (Artyushin)**
«The Sermon 112» as an Example of Oratorical and Exegetical
Ability of St. Augustine

137 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Interpretation by St. Jerome of Stridon on the Dan. 2, 12–24

III. HISTORY OF CHURCH SLAVONIC LITERATURE LANGUAGE

148 **Metropolitan Vladimir (Ikim)**
Teaching of the Church Slavonic Language in Public Schools:
Utopia or Necessity?

158 **Hieromonk Dalmat (Yudin)**
The History of the Copies of the Cycle of Weekly Prayers
of St. Kirill of Turov

186 **Maria V. Ivanova**
«On the Sign of the Cross» from the Vievis Primer (1618):
on the Collaboration between Meletii Smotritskii and Pavel
Liutkovich-Telitsa

202 **Archpriest Sergiy Laryushkin**
The Iconicity of the Hieromartyr as Verbalised in the Texts
from the Books of Church Services «The General Service to one
Hieromartyr» and «The General Service to One Hieromartyr
of Russia of the 20th Century» (the analysis take-on)

216 **Tatiana E. Lebedeva**
Life of Antony Dymsky: Language Characteristics of the Texts
of Short and Lengthy Editions

230 **Alexandra E. Soboleva**
Another One New-Found Miracle of St. Alexander Svirsky,
Found in a Manuscript from a Private Collection

242 **Alevtina Iu. Chernysheva**
«Happy New Year!» On the Problem of Divergence of Tactics

254 **Deacon Antony Shchepetkin**
The Psalter of the Russian State Library at the Rummyantsev
coll. MS 327 and its Unique Double Set of Prayers

IV. RELIGIOUS PROBLEMATICS IN RUSSIAN LITERATURE

273 **Priest Dimitry Baritsky**
Theme of Death in the Cycle of «Mysterious Novels»
by I. S. Turgenev

290 **Tamara P. Batalova**
P. N. Medvedev and M. M. Bakhtin on the Methodological
Principles of Studying the Works of Dostoevsky. The Signi-
ficance of Differences in Scientific Positions

307 **Irina A. Belyaeva**
Prayer for Bazarov: to the Question of the Ending
of I. S. Turgenev's Novel «Fathers and Sons»

317 **Svetlana V. Burmistrova**
The Apostle Paul in the Semantic Field of Correspondence
between N. V. Gogol and A. O. Smirnova

331 **Vladimir A. Voropaev**
«Selected Passages from Correspondence with Friends»
by N. V. Gogol in the Assessment of St. Ignatius
(Bryanchaninov)

341 **Dana V. Dagurova**
Biblical Motives of the Antoine de Saint-Exupery's Tale
«Little Prince»

- 352 **Elvira V. Zaitseva**
Liturgical and Hymnographic Tradition in the Lyrics
of O. Sedakova (on the Example of the Poem «Candlemas»)
- 367 **Svetlana O. Zakharchenko**
«With a contrite heart and a humble spirit»: Problems
of Preparation for the Publication of the Letters of St. Macarius
of Optina
- 379 **Oleg V. Zyryanov**
The Tradition of Biblical Prophetism in Russian Poetry
of the 19th Century
- 392 **Tatiana S. Karpacheva**
Nadezhda L'vova: a Prayer for Bryusov or the Plot of Gogol's
«Vij» in the Cultural Picture of the Silver Age
- 407 **Gennady Y. Karpenko**
Ark of Salvation in the Novel by I. A. Goncharov «Oblomov»
- 424 **Vladimir I. Melnik**
I. A. Goncharov and Dante's «Divine Comedy»
- 438 **Mikhail A. Monkevich**
The Hidden Meaning of «Diary of Love and Prayer»
by Apollon Grigoriev
- 448 **Hegumen Spiridon (Balandin)**
Christ-centered Humanism of Vyacheslav Ivanov
- 459 **Elena L. Suzryukova**
Wheat and Tares in the Novel «Svetozary» by P. Dedov

- 472 **Alexander D. Terletsky**
«The Adulterer of Thought» as an Artistic Type in the Works
of F. M. Dostoevsky
- 484 **Anastasia E. Chernova**
Easter Plot in the Prose of Modern Writers
- 495 **Ekaterina A. Shchepalina**
«Laetitia spiritualis»: Joyful Christianity of S. N. Durylin

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- АЮЗ Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов: в 35 т. Киев, 1859—1911.
- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892—1918; Новая серия. № 1—. 1993—.
- ЖМНП Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1834—1917.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000—.
- ТОДРА Труды Отдела древнерусской литературы. М.; СПб.: АН СССР, 1934—.
- CCSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout: Brepols, 1954—.
- CFHB Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis. Berlin: De Gruyter, 1972—.
- GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie-Verlag; W. de Gruyter, 1891—.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857—1866. Т. 1—166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1844—1855, 1862—1865. Т. 1—217.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963—.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941—.
- Verbraken 6 Verbraken P.-P. Le sermon CXII du Saint Augustin sur les invités au festin // Revue Bénédictine. № 76. 1966. P. 41—58.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- Архив СПбИИ РАН Научно-исторический архив Санкт-Петербургского института истории РАН (Санкт-Петербург).
- БАН Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург).
- ГИМ Государственный исторический музей (Москва).
- НБКМ Национальная библиотека Болгарии им. свв. Кирилла и Мефодия (София).
- НБУВ Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского (Киев).
- РГБ Российская государственная библиотека (Москва).
- РНБ Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).
- ЯМЗ Ярославский государственный музей-заповедник (Ярославль).

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Уважаемый Владимир Михайлович, дорогие отцы, братья и сёстры, участники сегодняшней конференции, сердечно всех вас приветствую! Организатором этого замечательного научного форума выступает кафедра филологии Московской духовной академии. В этом году она впервые участвует в конференции во всей своей полноте — а именно силами двух профилей: «Русская духовная словесность» и «Греческая христианская литература», — что не может не радовать. Конференция имеет название «Таинство слова и образа»; это тема широкая и всеохватывающая, чем объясняется разнообразие проблематики докладов — как филологического, так и богословско-догматического характера.

Как все мы знаем, понятие «слово» имеет важное значение в христианском богословии. Впервые фразу «В начале было Слово» (Ин. 1, 1) я услышал, ещё будучи школьником, из уст учительницы. В то время эти слова нам объясняли следующим образом: будто бы так древние люди описывали начало истории, которое они понимали как момент, когда человек начал говорить. Позже я узнал, что это первые слова Евангелия от Иоанна и они имеют продолжение. Смысл этой фразы раскрывается в следующем предложении: «И Слово было Бог» (Ин. 1, 1). Значит, не человек произвёл слово, как говорили нам в школе, а Слово произвело человека и всё, что есть в этом мире.

Отмечая глубину богословского понимания понятия «слово», мы не отвергаем его значимость и важность и в наиболее распространённом, обычном его понимании — как дар осознанной речи. Это величайший дар Божий человеку. Раскрытие богатства значений слов древних и новых языков помогает богословам глубже понять смысл Священного Писания, литургических текстов, творений святых отцов, учителей и духовных писателей Церкви. В этом смысле филологические изыскания чрезвычайно важны для богословской науки.

Я искренне рад тому, что этот научный форум собрал всех нас, несмотря на сложные эпидемические времена. Благодарю заведующего кафедрой филологии профессора Владимира Михайловича Кириллина, руководителя магистерского профиля «Русская духовная словесность» иерея Дмитрия Барицкого и всех, кто потрудился в деле организации конференции.

Завершая своё краткое приветственное слово, я хотел бы молитвенно пожелать, чтобы Бог Слово был сегодня и всегда Помощником всем труженикам на ниве богословия и словесности — всем служителям Слова. Помогай вам всем Бог!

*Ректор Московской духовной академии
епископ Звенигородский Феодорит*



І. ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

СЛОВО И ОБРАЗ В РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ И НАУЧНО- ФИЛОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Владимир Иванович Аннушкин

доктор филологических наук
профессор кафедры русской словесности
и межкультурной коммуникации
Государственного института русского языка
им. А. С. Пушкина
117485, Москва, ул. Академика Волгина, 6
vladannushkin@mail.ru

Для цитирования: *Аннушкин В. И.* Слово и образ в русской церковной и научно-филологической традиции // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 19–40. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.001

Аннотация

УДК 2-285

Статья посвящена осмыслению двух важнейших понятий как в церковно-богословской, так и в научно-лингвистической деятельности — «слово» и «образ». Если «Бог бе Слово», то Божественное в человеке должно быть равно его словесному образу. В текстах Священного Писания понятие «слово» многозначно: оно означает и вторую Ипостась, Господа Нашего Иисуса Христа, и сами «глаголы вечной жизни», которые записаны в Евангелии. «Всеваемое» в нас Слово Божие становится словом человеческим, и оно должно обретать ответ Божественного Слова в реальном общении людей. Многие проповедники, писатели, педагоги писали о таком

«слове», которое просвещает и окрыляет, служит объединению людей. Русская научно-филологическая традиция до середины XIX в. хранила верность «словесным наукам» и «словесности», позднее научное языкознание описывало «слово» вне традиций богословской мысли. Термин «образ» также восходит к «образу Божию», т. е. образу «словесному». Характерно возвращение к термину «образ автора» как главной характеристики художественного текста у академика В. В. Виноградова в 1930 г. Образ человека в Библии и «образ автора» основываются на едином понимании неповторимости человеческой личности. Цель дальнейшей работы — преодолеть разрыв между церковно-религиозным и научно-лингвистическим пониманием этих терминов-концептов, изучив их употребление в религиозных, исторических, художественных текстах разных жанров.

Ключевые слова: Слово, образ, Бог, Священное Писание, словесность, образ автора, общение.

Слово и образ — два основных понятия европейской философии и культуры, а, может быть, и жизни в целом. Слово ассоциируется с Богом, ибо «Слово было у Бога, и Бог бе Слово» (Ин. 1, 1), образ — с человеком, созданным по «образу и подобию Божию» (Быт. 1, 26). Эти понятия (не хочется употреблять модный научный термин «концепт») инициируют создание наук: богословие и антропологию. Святейший Патриарх Кирилл справедливо говорит о том, что «вся университетская система выросла из двух предметов — теологии и философии»¹. Современное светское знание утверждает, что самыми популярными в научном мире стали науки *антропологические*, связанные с человеком, словно не человек создан Богом, а именно человек — «мера всех вещей». Пишем об этом объективно как о данности в современном научном мировоззрении.

Идея Слова, которое было «в начале» всего сущего, является основной идеей европейской христианской постязыческой цивилизации, как и всех областей знания. Словом как Словом Божиим создаётся мир, жизнь и именно словом Господь наделяет своё любимое создание — человека. Поэтому как человек создан по образу и подобию Божию, так и «слово человеческое подобно Слову Божию»². Это подобие не означает равенства, хотя человек и должен стремиться к «обожению», греховная природа человека проявлена в том, что он, нарушая «Заповеди», грешит не только делами, но и мыслями, и словами. Отсюда все наставления, которые имеются в Евангелии и других текстах Священного Писания, обращены, во-первых, к нравственному облику или образу человека и, во-вторых, к его *словесному* (*речевому, языковому* — в данном случае это синонимы) поведению.

Словесное в человеке — синоним *Божественного* (человек — «творение словесное») и эта мысль о словесной, т. е. божественной природе человека была общим местом в дореволюционной

¹ Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Выступление на II Всероссийской научной конференции «Теология в современном научно-образовательном процессе». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295905.html>

² Игнатий (Брянчанинов), свт. Рассуждение о человеческом слове в сравнении со Словом Божиим // Язык мой — враг мой. О грехе празднословия. М., 1999. С. 7.

педагогике, формировавшей через словесное образование нравственную культуру своих учеников. Термин «слово», понимаемый как Логос, является в рассуждениях классиков русской словесности и риторики, фундаментальным понятием, на основе которого строится образование. Примером может быть рассуждение профессора Царскосельского лицея Н. Ф. Кошанского, главного «словесного» наставника царскосельских отроков, начинавшего обучение риторике словами:

«Ничто столько не отличает человека от прочих животных, как сила ума и дар слова»³.

В подтверждение сказанного приведём и более раннее свидетельство М. В. Ломоносова, написавшего «Краткое руководство к красноречию» — на пользу юношества, изучающего «словесные науки»⁴. Чуть позже создатели Словаря Академии Российской изобрели термин «словесность», ставший основной филологической дисциплиной к 30—40 гг. XIX в. Термин *словесность*, неперевожимый до сих пор на иностранные языки (как бы безэквивалентная научная лексика), означает в русской научной традиции: 1) дар слова, 2) совокупность всех словесных произведений культуры, 3) наука о Слове, 4) искусство слова, словесное творчество.

Эти примеры выразительно показывают, насколько в русской филологической классике ценилось понимание логосного происхождения жизни, всего тварного мира. Впрочем, эта ситуация сохранялась, по нашим данным, до середины XIX в., когда под напором овладевавшего умами учёных «языковедения», «лингвистики», теория и история словесности оставались только предметом школьного образования, а сама словесность ограничивалась художественно-литературными текстами. В сущности, знание природы

³ Кошанский Н. Ф. Риторика / изд. подгот. В. И. Аннушкин, А. А. Волков, Л. Е. Макарова. М., 2013. С. 81.

⁴ Ломоносов М. В. Краткое руководство к красноречию // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 7. С. 89.

слова разделилось на церковно-религиозное и секулярно-научное. Об этом разделении и его последствиях мы скажем ниже.

Что есть *образ*? Образ есть вид, облик, уникальный характер каждого человека, реализованный в его языковой личности. Языковая личность (современный термин, в сущности, мог бы быть заменён и на «словесную» или «речевую» личность, поскольку речь идёт о коммуникативных способностях человека) должна показать уникальность, непохожесть каждого человека на другого. Эта «семиотика» как знаковость выражения сущности человека проявляется как во внешнем облике личности, так более всего в его речи, идиостиле как совокупности рече-словесных характеристик.

Будучи изначально грешен, человек как бы находится между двумя началами — божественным и дьявольским. Он призван стремиться к совершенству, и совершенство/несовершенство *образа человека* реализовано прежде всего в *слове* подобно тому, как с первородным грехом человеческая природа соединяет антонимические божественное и дьявольское начала. Именно поэтому столь же антонимичной является оценка языка и словесных поступков человека, ибо, с одной стороны, для нас сияет всесовершенное Божественное Слово (именно оно для христианина — «речевой идеал»), с другой стороны, языку и человеческому слову даётся оценка как «неудержимому злу, исполненному смертоносного яда» (Иак. 1, 26; 3, 5–10).

Слово *образ* вошло в русский язык с принятием христианства. Владимир Мономах писал в «Поучении»:

«И сему чуду дивуемся, како от персти созда человека, како образы разноличныи в человеческих лицах, и не вси в один образ, но кыйже своим лиц образом»⁵.

Понятие «разноличного образа» фиксирует принципиальное обновление христианством представлений о сущности человеческой природы и межчеловеческих отношений, когда, по словам

⁵ Поучение Владимира Мономаха // *Гудзий Н. К.* Хрестоматия по древней русской литературе / 8-е изд. М., 1973. С. 36.

Св. Патриарха Алексия II, «произошло открытие личности в человеке», когда было провозглашено: Каждый человек бесконечно ценен и важен, уникален и неповторим, послан Богом на дело, которого за него никто другой не может исполнить и не исполнит. Христианство увидело в каждом человеке уникальную индивидуальность, неистребимый никакими испытаниями и унижениями образ Божий...»⁶. Главнейшей задачей образования становится с тех пор «формирование человека, цельной и целомудренной, нравственной личности»⁷.

Интересно, как термин «образ» нашёл своё выражение в самый атеистический период нашей истории — 30-е гг. XX столетия, когда В. В. Виноградов (в будущем академик и ведущий русский прошлого века) написал книгу «О языке художественной прозы»⁸, где он утверждал, что главным понятием и стержнем художественного произведения является *образ автора*. Образ автора — это индивидуальная совокупность содержательно-стилистических и лексико-синтаксических свойств литературного текста, свидетельствующая о неповторимости авторского взгляда на описываемые события. Действительно, основным ценным качеством художественного текста является его индивидуально-стилевое выражение замысла писателя.

Однако неслучайно В. В. Виноградов связывал образ автора с образом оратора, образом говорящего, потому что смеем утверждать, что новизна и необычность образа личности создателя текста требуется в любом виде текста, требующем убеждения аудитории. Поэтому категория «образа ратора/автора» относится как к поэтике (созданию художественного произведения), так и к риторике (реальной прозе — политической, судебной, деловой и даже научной). Во всех этих видах словесности необходимо,

⁶ *Алексий (Ридигер), патр.* Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Седьмых Рождественских чтениях. М., 1999. С. 4–5.

⁷ Там же. С. 3.

⁸ *Виноградов В. В.* О языке художественной прозы. М., 1930. См. также переиздание: *Виноградов В. В.* Избранные труды. О языке художественной прозы. М., 1980.

по словам Аристотеля, «предстать человеком известного склада»⁹, т. е. в определённом образе, предполагающем (на основе культурной традиции!) новизну решений и создание своеобразного идиостиля, которые преобразуют общество к просвещению и благоденствию.

Теперь вернёмся к различию в толкованиях понятия «слово» в научно-религиозной (теологической) и научно-лингвистической (секулярной) традициях, которые, как правило, развиваются самостоятельно и не перекрещиваются друг с другом.

В русской философской и филологической традиции создана богатейшая традиция глубокого понимания и толкования «метафизики слова и имени» в трудах прот. Сергия Булгакова, свящ. Павла Флоренского, А. Ф. Лосева, чьи изыскания в свою очередь восходят к трудам свт. Григория Паламы, Дионисия Ареопагита — см. об этом ряд докторских диссертаций, в частности, философское исследование «метафизики слова и имени в русской религиозно-философской мысли» прот. Димитрия Лескина¹⁰ и филологическое исследование имяславской традиции В. Р. Тимирханова¹¹.

«Философия имени» А. Ф. Лосева начинается с эпидейктического прославления и утверждения «слова», которое органично соединяется с «именем» как процессом именованья:

«Слово, и в частности имя, есть необходимый результат мысли, и только в нём мысль достигает своего высшего напряжения и значения. <...> Слово — могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца, исцеляя их от спячки и тьмы. Слово двигает народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь. <...> Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного

⁹ Аристотель. Риторика // Античные риторика. М., 1978. С. 18.

¹⁰ Лескин Д., прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб., 2008.

¹¹ Тимирханов В. Р. Моделирование лингвофилософских явлений в свете имяславской традиции: дис. докт. филол. наук. Челябинск, 2009.

и напряжённого общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще»¹².

Очевидно, что А. Ф. Лосев ставит слово в центр бытия, «слово творит мир» — затем выдающийся философ XX в. создаёт свою терминологию описания слова, но каждую науку связывая со словом, ибо «каждая наука — о слове и о словах»¹³. А. Ф. Лосев выстраивал научную теорию слова, не будучи в состоянии — по «социальным обстоятельствам» — говорить о религиозном толковании слова.

Обратимся к религиозному толкованию понятия «слово». Под Словом понимается воплотившийся Господь Иисус Христос, Сын Бога Отца, второе лицо Святой Троицы, нераздельной и единосущной. Об этом просто и вдохновенно говорит в одной из проповедей свт. Лука, архиепископ Симферопольский и Крымский, объясняя первые строки Евангелия от Иоанна о Слове Божием и связывая Его со словом человеческим:

«В самом начале своего Евангелия святой апостол Иоанн именует Второе Лицо Святой Троицы, Господа нашего Иисуса Христа, Словом. Что значит это именование? Самые разные слова живут в уме и сердце человеческом и исходят из них — слова истины и лжи, слова добрые и злые. Слово человеческое — то, что исходит из существа человеческого; то, что являет нам духовную сущность человека. Господь наш Иисус Христос называется Словом, потому что через него было открыто и возведено миру учение о Святой Троице. Из ума Божиего излилось слово проповеди Господа Иисуса Христа. Он был словесным Выразителем тайн Божиих и воли Божией.

Мир создан Словом Божиим, так говорит и святой пророк Давид: *Словом Господним небеса утверждены, и духом уст Его*

¹² Лосев А. Ф. *Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос.* М., 1993. С. 627.

¹³ Там же. С. 628.

вся сила их (Пс. 32, 6). Все силы небесные сотворены Словом Божиим. Непосредственным Деятелем творения мира был именно Господь Иисус Христос — Слово Божие. Он Вседержитель и Творец мира. Поэтому и называется Он в Евангелии от Иоанна Словом.

Вот как святой Иоанн утверждает предвечное существование Бога Слова и единосущность Бога Слова, Господа Иисуса Христа, со Отцом и Святым Духом.

В начале было Слово (Ин. 1, 1). В самом начале, когда мира ещё не было, тогда уже было Слово, предвечно. *И Слово было у Бога* (Ин. 1, 1). Это Святейшее Слово, Второе Лицо Святой Троицы, всегда, от начала было у Бога, Оно было присуще Богу. И как слово человеческое рождается из ума человеческого, так и Бог Слово предвечно рождается от Бога Отца. *И Слово было Бог* (Ин. 1, 1). Какое ещё более определённое утверждение о Божестве Господа Иисуса Христа можем мы ждать?»¹⁴.

О Слове как инструменте творения мира писал свт. Григорий Богослов: Бог Отец сотворил мир Словом Своим во Святом Духе, Он «Словом рассеял тьму, Словом произвел свет, основал землю, распределил звёзды, разлил воздух, установил границы моря, протянул реки, одушевил животных, сотворил человека по Своему подобию, привёл все в порядок и прежнюю стройность»¹⁵.

Обратим внимание на то, что здесь Слово, конечно, идентифицировано со Словом Божиим. Но для нашего рассуждения важно то, что данное значение никогда не входило в «научные» рассуждения и построения. Впрочем, в первом Словаре Академии Российской 1789—1794 гг. последнее 6-е значение «слова» в после перечисления всех предыдущих значений будет таковым:

¹⁴ Лука, архиеп. Симферопольский и Крымский, свт. Избранные творения. М., 2009. С. 74—75.

¹⁵ Григорий Богослов, свт. Слово пятое, второе обличительное на царя Юлиана. 5, 31 // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 119.

«В книгах Св. Писания под именем сим разумеется Сын Божий.
В начале бе слово. Ин. 1, 1»¹⁶.

Характерно терминологическое разнообразие формулируемого предмета исследования: философия слова, философия языка, философия имени, словология (очевидно, от «филологии») и т. д. Обращаясь к текстам Священного Писания, мы возвращаемся к исходным текстам, в которых определялось исторически первоначальное понимание «слова», как, впрочем, и всех связанных с ним синонимов, свидетельствующих, тем не менее, о приоритете термина *слово* перед всеми соперничающими с ним другими терминами («язык», «речь», «уста», «глагол», и некоторые др.).

Предлагаемую область исследования можно назвать *религиозной этикой речи*, поскольку духовная мораль, зафиксированная в этих текстах, будет говорить о нормах и рекомендациях в обращении с практическим языком. *Религиозная этика речи* создаёт свои построения на основе *духовной морали*, которая предполагает организацию духовного единства всех людей, установление мира, любви, прощения, терпения, великодушия. В религиозной морали всё направлено на личность другого человека — «ближнего твоего», которого необходимо чувствовать «как самого себя» в неложном стремлении к всеобщему союзу любви, единомыслия и единочувствования. В сущности, основным тезисом для человеческого общения становится заповедь «Возлюби ближнего как самого себя», на который проецируется и первая заповедь («Возлюби Господа Твоего всем сердцем»), поскольку в каждом человеке при общении с ним следует видеть образ Божий.

* * *

Наши исследования упоминания «слова» в текстах Ветхого Завета (Псалтири и Книги притчей Соломоновых) и Святом

¹⁶ Словарь Академии Российской: в 6 т. Т. 5. СПб., 1794. С. 534.

Евангелии позволяют вывести ряд закономерностей¹⁷. Прежде всего «слово» понимается как Слово Божие — и особенно это проявлено в Евангелии, где Господь Словом Своим наставляет, учит, осуждает, одобряет, призывая прислушиваться прежде всего Его Слову. Так Господь говорит в притче о сеятеле:

«Есть же сия притча: семя есть слово Божие: а иже при пути, суть слышащии, потом (же) приходит диавол и возьмет слово от сердца их, да не веровавшие спасутся» (Лк. 8, 11–12).

Или в последующем разговоре, когда Мать и братья пришли «видети Его», Христос, «отвещав рече к ним: мати моя и братья моя сии суть, слышащии слово Божие, и творящии е» (Лк. 8, 21).

Но Словом Божиим называется и само Священное Писание. Так толкует Феофан Затворник:

«Не забываюте всякий день читать Слово Божие, и размышлять и до чувства доводить и питать тем душу свою. Душа будто обсахарится, и станет твёрже и прочнее»¹⁸.

Слово Божие зафиксировано в тексте Священного Писания, поэтому нередко, цитируя Священное Писание, мы говорим о тексте Священного Писания как о Слове Божием, воплотившем и Слово Бога-Отца, и земную проповедь Господа Иисуса Христа.

Наиболее ясно и прямо пишет о «многозначности» понятия Слово Божие митр. Калужский и Боровский Климент:

«Само понятие Слово Божие многозначно. В первую очередь, это сам Господь Иисус Христос, Ипостасный Бог Слово, Который

¹⁷ Аннушкин В. И. Правила языка — речи — слова в Псалтири, Притчах Соломоновых и Евангелии // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск, 2020. Т. 18. № 4. С. 7–37.

¹⁸ Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. 4. М., 1899. Письмо 735. С. 224.

всевается в каждого из нас как семена в землю. Евангелист Иоанн Богослов называет Его Словом, через Которое все существующее получило бытие (Ин. 1, 1–3), и это “Слово стало плотью и обитало с нами” (Ин. 1, 14). <...> Словом Божиим называют и записанные в Священном Писании “глаголы вечной жизни” (Ин. 6, 68), которые Бог открыл всему человечеству, призывая денно и нощно поучаться в законе Господнем разумом и волею (см.: Пс. 1, 2). Данный стих псалмопевца означает, что нам необходимо изучать Священное Писание, прежде всего, Евангелие, и погружать в него свою волю, то есть применять книжное знание на практике, постигать его опытно»¹⁹.

Таким образом, «всеемое» в нас Слово Божие становится словом человеческим, и тогда оно приобретает отсвет Божественного Слова в реальном общении людей. О человеческом слове, требующем уподобления Слову Божию, писали и пишут многие церковные деятели, в сущности, приближаясь к решению речекommunikативных вопросов оптимального общения, которые так остро стоят перед учёным сообществом. Приведём несколько выразительных примеров.

В 1981 г. в Нью-Йорке была опубликована маленькая брошюра устных бесед архиеп. Пражского Сергия (Королёва) «Подвиг общения»²⁰ (этот легендарный деятель Русской Православной Церкви вернулся на Родину только в 1950 г. и последние годы жизни провёл в Казани, будучи архиепископом Казанским и Чистопольским). Обратим внимание на то, как под термином *слово*, конечно, скрывается, с лингвистической точки зрения, термин «речь» или «инструмент общения», но с точки зрения духовной, «слово человеческое», которое, по святителю Игнатию Брянчанинову, есть «уподобление Слову Божию», а архиеп. Сергей назовёт «отображением Слова Божия»:

¹⁹ Климент (Капалин), митр. Калужский и Боровский. Слово о Слове Божиим // Вечерняя Москва. 4 февраля 2007 г.

²⁰ Сергей (Королёв), архиеп. Пражский. Подвиг общения. Нью-Йорк, 1981.

«Наше слово есть отображение воплотившегося Слова. Господь сказал: “Да будет свет”. И невидимое через слово приняло своё бытие. Слово являет величайшую силу в мире... И в нас через слово является скрытое, сокровенное делается явным»²¹.

Далее оценим советы к использованию слова в общении (наверное, исследователь-филолог назвал бы это «употреблением языка»):

«Как важно, чтобы наше слово имело атмосферу добра. Общением через слово мы ищем для себя блага, хотим иметь его в себе. Слово, имеющее в своём исхождении благо, осветляет нам нашу жизнь»²².

Устанавливаются нравственные характеристики слова. Главное в содержании человеческого слова — идеи добра и блага.

«Слово должно сближать нас, вносить единение, а не разложение и разделение»²³.

Цель слова — общность и единение.

«Доброе наше слово есть сила творящая, так как ему свойственна та творящая сила, которой обладает Бог — Слово. Словом как божественной силой, преодолевается возникающее зло»²⁴.

Действие слова — заключённая в нём великая творческая и творящая сила.

«Слово есть и в молчании: это внутреннее слово. Слово, даже не сказанное, имеет силу. <...> В момент рождения внутреннего слова надо обращаться к Богу за помощью. Обращением к Богу мы низводим с неба свет, и он входит внутрь нас, и тогда

²¹ *Сергий (Королёв), архиеп. Пражский. Подвиг общения. С. 3.*

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

рождающееся слово несёт свет в мир и в момент рождения является творческим и объединяющим»²⁵.

Подготовка слова-речи: слово начинается с внутреннего слова, требующего чистоты сердца и мыслей.

Боязнь осмеяния и несочувствия побеждаются энергией добра и готовностью сказать доброе слово:

«Часто доброе слово проходит пласт осмеяния и несочувствия, но этого бояться нечего... Не бойтесь сказать доброе слово. Слово, попав на добрую почву, может воплотиться в действие и принести величайший плод. Мы обессилили могущество слова... Мы боимся проявить себя, сказать доброе слово. Полнота энергии добра задёрнута боязнью усмешки. Наша задача сказать: мы отрицаем силу зла и верим в добро»²⁶.

Эмоционально-энергетический настрой на слово-речь: человеку требуются энергия добра и готовность сказать доброе слово.

«Иногда общение нам бывает трудно, но мы призваны к общей жизни, и общение с людьми есть поэтому христианский долг. Человек, общаясь с другими и творчески преодолевая разделение, раскрывает свои ценности, обогащается сам и тем самым обогащает других <...> В одиночестве человек становится почти всегда беден... Через общение же с людьми происходит извлечение нераскрытых сил человека... Общение с людьми обогащает нашу душу, она расцветает через полноту нашего сближения с другими людьми»²⁷.

Общение — долг, следствие общения — раскрытие и расцвет личности.

²⁵ Сергей (Королёв), архиеп. Пражский. Подвиг общения. С. 9.

²⁶ Там же. С. 9–10.

²⁷ Там же. С. 14.

Советы архиепископа Сергия — своеобразная духовная психолингвистика, основанная на нравственных законах Церкви. Он выстраивает целую философию словесного общения, где основной термин — *слово*, которое побуждает к *общению*, и можно спорить о том, соответствует ли здесь *слово* филологическим терминам *речь*, *практический язык*, а термин *общение* — современному термину *коммуникация*. Ведь русское слово «общение» непереводимо на английский язык, и вошедший к нам в середине прошлого века модный термин «коммуникация» (а с ним вместе и науки «коммуникология», «коммуникативистика», «межкультурная коммуникация») является для нас, конечно, аналогом наших традиционных терминов и свидетельством нашего вхождения в новый неоглобалистский мир.

Ещё одно (далеко не единственное) выразительное свидетельство использования слова и как отображения Слова Божия, и как средства человеческого общения (одновременно) — во вдохновенном начале маленькой книжицы влиятельного современного проповедника Слова Божия прот. Артемия Владимирова. Рассуждая о «служении людям словом», которое «ныне мало ценится» (очевидно, что мало ценится и слово, и русская речь, сохранять которую призвала в известном стихотворении Анна Ахматова), прот. Артемий продолжает своё вступление энергичным гимном русскому слову:

«Слово — святыня, если оно обращено к сердцам слушателей, запечатлённых образом Создателя.

Слово — не пустая оболочка, не шелуха, но мысль воплощённая.

Слово — носитель духовной силы, исходящей из глубин бессмертной души.

Слово помазано благодатью Божией.

Слово обладает зиждительной властью: оно вносит в мир небесные красоту, порядок и меру.

Слово врачует, просвещает, умиротворяет.

Слово имеет крылья»²⁸.

²⁸ Владимиров А., прот. Искусство словесного служения. Размышления священника. М., 2011. С. 7.

Прежде чем перейти к анализу термина *слово* в лингвистике, укажем, что исторически, именно *слову* слагали гимны русские писатели и учёные-словесники, соединяя его смыслы и с «даром бессмертной речи», и с инструментом общения, воздействия, убеждения, взаимодействия, объединения людей. Сначала — писатели:

«Слово — самый совершенный подарок Бога человеку» (Н. В. Гоголь).

«Слово — дело великое. Великое потому, что словом можно соединить людей, словом можно и разъединить их, словом можно служить любви, словом же можно служить вражде и ненависти. Берегись от такого слова, которое разъединяет людей» (Л. Н. Толстой).

Обратим внимание на то, что используется именно *слово*, а не *язык* или *речь*. Теперь наши краткие выводы из наблюдений над учебниками словесности и риторики.

Исследование учебников риторики и словесности (до середины XIX в.) показывает, с каким пиететом осмыслялось предшествующими поколениями именно «слово» — вот фрагменты курсов риторики первой половины пушкинского времени (цитируем учебники с указанием страниц по нашей Хрестоматии²⁹):

«Одно из существенных отличий человека есть дар *слова*... Круг *слова* объемлет свою обширностию все познания человеческие» (В. Я. Толмачёв. Военное красноречие. 1825 г.)³⁰.

«Человек помощью *слова* объясняет другим внутренние действия души своей» (Н. Ф. Кошанский. Общая риторика. 1829 г.)³¹.

²⁹ Аннушкин В. И. История русской риторики. Хрестоматия / 2-е изд. М., 2002.

³⁰ Там же. С. 288.

³¹ Там же. С. 300.

«Слово составляет важнейшее орудие, посредством которого человек содействует счастью ближнего. Успехи мышления зависят от выражения и сообщения мысли в *слове*» (И. И. Давыдов. Чтения о словесности. 1837 г.)³².

«Дар *слова*, будучи выражением внутренних движений души и связию общежития, составляет почти единственное средство нравственного и умственного усовершенствования человечества, ибо посредством *слова* мудрец сообщает нам свои глубокие размышления; в *слове* доходят до нас действия и знания веков минувших, и *слово* сохранит нашу жизнь, усилия наших умов в памяти позднейшего потомства...» (В. В. Плаксин. 1843)³³.

Кульминацией этого периода своеобразного преклонения и возвышенного понимания слова в русской филологии стало творчество профессора Одесского Ришельевского лицея К. П. Зеленецкого, который, будучи учеником И. И. Давыдова, провозглашал необходимость создания «Науки о Слове». Он понимал *слово* широко, т. е. «формами слова» у К. П. Зеленецкого были «речение, предложение, период и речь...». Каждой из этих форм соответствовала определённая часть «Науки о Слове»:

«Лексикология объёмлет собою значение, образование и свойства речений; грамматика — значение, состав и изменения предложений; синтаксис — периоды в их значении, составе, разделении; наконец, риторика имеет предметом своим речь» (К. П. Зеленецкий. 1849)³⁴.

50-е гг. середины XIX столетия — тот рубеж, когда происходит реформа российского филологического образования, во время которой риторика была выведена из состава преподавания

³² Аннушкин В. И. История русской риторики. С. 344.

³³ Там же. С. 358.

³⁴ Там же. С. 375.

и заменена словесностью с преимущественным изучением произведений художественной литературы, а не «всей совокупности словесных произведений». Именно в это время развивается университетское сравнительно-историческое языкознание, внимание Ф. И. Буслаева, И. И. Срезневского, позднее Ф. Ф. Фортунатова, И. И. Бодуэна де Куртене было направлено более на описание уровней языка, а возвращение к стилистически восторженному описанию «слова» хотя и могло промелькнуть в их сочинениях, но это уже была дань устаревшему прошлому.

Так оформлялась грань между возвышенным пониманием слова и его лингвистическим толкованием, на котором мы остановимся совсем кратко, обозначив только современные границы лингвистического толкования термина-концепта *слово*. Слово вовсе не потеряло своего значения, но теперь оно стало толковаться прежде всего как «структурно-семантическая единица языка, служащая для наименования предметов и их свойств, явлений, отношений действительности, обладающая совокупностью семантических, фонетических и грамматических признаков, специфических для каждого языка»³⁵. Термин *слово* послужит для образования целых отраслей лингвистики: *лексикологии* (раздел языкознания, изучающий словарный состав языка, т. е. определение слова, выяснение связи значения слова с понятием, выделение различных значений слова и т. д.); *лексикографии* (изучение словарей), многочисленных разделов языкознания, касающихся *словоизменения* (образования для каждого слова его парадигмы, т. е. словоформ), *словообразования* (образования нового слова на базе однокоренного слова с помощью аффиксов) и т. д.

Наиболее ярким свидетельством центрального места слова может быть одна из лучших (а, может быть, и лучшая!) книга о грамматике русского языка в XX в., написанная академиком В. В. Виноградовым, которая неслучайно названа (далее выделения наши — В. А.) «Русский язык. Грамматическое учение о слове»³⁶.

³⁵ Русский язык. Энциклопедия / 2-е изд., перераб. и дополн. М., 1996. С. 496.

³⁶ Виноградов В. В. Русский язык (грамматическое учение о слове) / 2-е изд. М., 1972.

Вчитаемся в рассуждение выдающегося учёного-русиста о грамматике «как учению о строе языка», где «чаще всего намечают три части: 1) учение о *слове* и его формах, о способах образования *слов* и их форм; 2) учение о *словосочетании*, о его формах и его типах; 3) учение о предложении и его типах, о компонентах предложений, о приёмах сцепления предложений, о сложном синтаксическом целом (фразе). Учение о грамматической структуре *слов*, о формах *слов*, об образовании *слов* и форм *слов* обычно называется *морфологией* и отделяется от *синтаксиса* как учения о словосочетании и предложении»³⁷.

Конечно, *слово* имеет в общелитературном «Словаре русского языка» С. И. Ожегова также значения «самая речь, способность говорить»; или «устное публичное выступление»; или «речь на какую-нибудь тему, повествование, рассказ (устар. “Слово о полку Игореве”)»³⁸, но, к сожалению, та высокая роль, которая была отведена *Слову* в церковно-религиозных текстах, пока слабо отражена в нашей лингвистической литературе. На наш взгляд, в будущем требуют исследования две проблемы:

Изучение значений и форм «*Слова*» в церковно-религиозных текстах и введение этого материала в тексты научно-лингвистические;

Сопоставление значений и форм термина-концепта «слово» с синонимическими терминами-концептами «язык» — «речь» — «уста» — «глаголение» в текстах религиозных, педагогических, художественных различных исторических периодов.

Очевидно, что в настоящее время существует разрыв в толковании терминов-концептов *слово* и *образ* (мы ещё не коснулись нововведённого *имидж*) в текстах религиозно-церковных и научно-лингвистических, который необходимо преодолеть, если наше общество стремится прийти к определённому нравственно-культурному единству.

³⁷ Виноградов В. В. Русский язык (грамматическое учение о слове). С. 10.

³⁸ Слово // Ожегов С. И. Словарь русского языка / 18-е изд., стереотипное. М., 1987. С. 634.

Литература

- Алексий (Ридигер), патр.* Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Седьмых Рождественских чтениях. М., 1999.
- Античные риторика. М.: Университетская библиотека, 1978.
- Аннушкин В. И.* История русской риторики. Хрестоматия / 2-е изд., М.: Флинта; Наука, 2002.
- Аннушкин В. И.* Правила языка — речи — слова в Псалтири, Притчах Соломоновых и Евангелии // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: ПетрГУ, 2020. Т. 18. № 4. С. 7–37.
- Виноградов В. В.* О языке художественной прозы. М.: Наука, 1930.
- Виноградов В. В.* Русский язык (грамматическое учение о слове) / переиздание: *Виноградов В. В.* Избранные труды. О языке художественной прозы. М., 1980.
- Владимиров А., прот.* Искусство словесного служения. Размышления священника. М.: Артос, 2011.
- Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
- Гудзий Н. К.* Хрестоматия по древней русской литературе / 8-е изд. М.: Просвещение, 1973.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Рассуждение о человеческом слове в сравнении со Словом Божиим // Язык мой — враг мой. О грехе празднословия. М.: Изд. Московской Патриархии; Благо, 1999. С. 7–9.
- Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Выступление на II Всероссийской научной конференции «Теология в современном научно-образовательном процессе». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295905.html> (дата обращения 10.11.2020)
- Климент (Капалин), митр. Калужский и Боровский.* Слово о Слове Божием // Вечерняя Москва. 4 февраля 2007 г.
- Кошанский Н. Ф.* Риторика / изд. подгот. В. И. Аннушкин, А. А. Волков, Л. Е. Макарова. М.: Изд. дом «Русская панорама»; Изд-во «Кафедра», 2013.
- Лескин Д., прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008.

- Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 11 т. Т. 7. Труды по филологии, 1739–1758 гг. / гл. ред. С. И. Вавилов. М.; Л.: изд. Академии наук СССР, 1952.
- Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль; Российский открытый университет, 1993.
- Лука, архиеп. Симферопольский и Крымский, свт. Избранные творения. М.: Сибирская Благовонница, 2009.
- Ожегов С. И. Словарь русского языка / 18-е изд., стереотипное; под ред. члена-корр. АН СССР Н. Ю. Шведовой. М.: Русский язык, 1987.
- Русский язык. Энциклопедия / 2-е изд., перераб. и дополн.; гл. ред. Ю. Н. Караулов. М.: Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1996.
- Сергий (Корольев), архиеп. Пражский. Подвиг общения. Нью-Йорк: Путь жизни, 1981.
- Словарь Академии Российской: в 6 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1789–1794.
- Тимирханов В. Р. Моделирование лингвофилософских явлений в свете имяславской традиции: дис. докт. филол. наук. Челябинск, 2009.
- Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. 4. М.: Изд. Афонского русского Пантелеимонова монастыря, 1899.

Word and Image in the Russian Church and Scientific Philological Tradition

Vladimir I. Annushkin

Doctor of Sciences in Philology

Professor at the Pushkin State Russian Language Institute

6, Academician Volgin st., Moscow 117485, Russia

For citation: Annushkin V. I. “Word and Image in the Russian Church and Scientific Philological Tradition”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 19–40 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.001

Abstract. The article is about the comprehension of two most important concepts both in church-theological and scientific-linguistic activities — «word» and «image». If «the Word was God», then the Divine in a person should be equal to their verbal image. In the texts of Holy Scripture, the concept of «word» is ambiguous: it means both the second Hypostasis, Our Lord Jesus Christ, and the «verbs of eternal life» themselves, which are written in the Gospel. The Word of God «all-encompassing» in us becomes the word of man, and it must receive the reflection of the Divine Word in the real communication of people. Many preachers, writers, teachers wrote about such a «word» that enlightens and inspires, serves to unite people. Russian scientific and philological tradition until the middle of the 19th century remained faithful to the «verbal sciences» and «literature», later scientific linguistics described the «word» outside the traditions of theological thought. The term «image» also goes back to the «image of God», i. e. to the «verbal» image. Characteristic is the return to the term «the image of the author» as the main characteristic of the literary text by Academician V. V. Vinogradov in 1930. The image of a person in the Bible and the «image of the author» are based on a common understanding of the uniqueness of the human person. The goal of further work is to bridge the gap between the church-religious and scientific-linguistic understanding of these terms-concepts by studying their use in religious, historical, and artistic texts of different genres.

Keywords: Word, image, God, Holy Scripture, literature, image of the author, communication.

PHILOLOGIA SACRA: К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОЛОГИИ

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия

доцент кафедры филологии МДА

доцент кафедры библеистики МДА

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра,
Академия

Baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Д., свящ.* Philologia sacra: к вопросу о соотношении богословия и филологии // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 41–55. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.002

Аннотация

УДК 2-285

В докладе поднимается вопрос о соотношении богословия и филологической науки как двух академических дисциплин, выявляются точки их соприкосновения и намечены перспективы взаимодействия. В результате автор приходит к выводу, что филология, как наука, которая стремится перейти к смыслу текста, отталкиваясь от его формы, могла бы обогатить богословское исследование своим вниманием к его формальному компоненту, в то время как богословие могло бы восполнить филологический анализ, скорректировав его результаты в области семантики. Ключевым методом в данном случае становится «метод отнесённости».

Ключевые слова: богословие, теология, филология, метод.

Вопрос о соотношении богословия и ряда гуманитарных дисциплин всё чаще оказывается в поле внимания современных исследователей. Не в последнюю очередь это связано с появлением нового образовательного стандарта «Теология», а также является результатом усиливающейся тенденции осуществлять исследования в междисциплинарном пространстве.

Особый интерес представляет собой отношения между богословием и филологией. Каковы же точки соприкосновения этих двух дисциплин и чем они могли бы обогатить друг друга?

Истоки церковного богословия

Начать необходимо с попытки ответить на вопрос, что такое богословие.

Во-первых, необходимо отметить, что богословие — это не просто рациональная наука. Это пребывание в особом духовном опыте Церкви, которое в христианской традиции именуется «мистическим богословием» (μυστικῆ θεολογία) или «тайноводственным богословием» (μυσταγωγικῆ θεολογία). По словам Ж.-К. Ларше, «в своём пределе оно соответствует видению Бога», которое есть не что иное, как опыт приобщения к Божественному нетварному свету¹. Непосредственным образом этот опыт связан с чистой, совершенной сердечной молитвой. Со всей силой эта связь выражена в известной максиме Евагрия Понтийского: «Если ты богослов, то ты молишься истинно, а если ты молишься истинно, то ты богослов»². То есть, богослов — это тот, кто созерцает Бога, находится с ним в диалоге. «Речь идёт о таком познании, которое превосходит разум и тем самым не может быть обозначено ни понятиями, ни построениями, выражаемыми в словах»³.

¹ Ларше Ж.-К. Что такое богословие? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М., 2012. Вып. 3 (41). С. 120.

² Цит по: Ларше Ж.-К. Что такое богословие? С. 118.

³ Там же. С. 120.

Однако богословие не сводится лишь к *δοκτικῆ θεολογία*. В противном случае не было бы создано ни одного богословского трактата. С самого начала существования христианской Церкви богословие существовало в виде «слова о Боге» (ведь именно так можно перевести термин *θεο-λογία*).

Это рационализация того высокого опыта, которым живёт Церковь, то есть попытки, насколько это возможно, описать, обобщить, систематизировать и выразить в человеческих понятиях и на человеческом языке опыт жизни Духа Святого в Церкви, Его действие в судьбах мира, Его взаимоотношение с человеком.

Это было необходимо для разных целей:

1. для катехизических, то есть для объяснения истин веры (например, разного рода огласительные гомилии, «Точное изложение Православной веры» прп. Иоанна Дамаскина);
2. для апологетических, то есть для защиты веры (это полемические трактаты против внешних и внутренних нападков в лице еретиков и раскольников);
3. для доксологических, то есть для славословия (это святоотеческая поэзия, в том числе литургическая). В качестве примера можно привести гимны свт. Григория Богослова и прп. Симеона Нового Богослова, а также произведения прп. Иоанна Дамаскина.

Конечно, степень подобной рационализации была разной. Наиболее высокая она, безусловно, в полемических трактатах. В них отцы широко использовали понятийно-терминологический аппарат античной философии, связывая её ключевые категории при помощи строгих, последовательных, точных и ясных для ума логических ходов мысли. Более того, отцы прямо настаивали на законности рационального доказательства в богословии, как это делали, например, отцы Каппадокийцы, а также свт. Григорий Палама в своём споре с Варлаамом Калабрийским, который отражён в «Аподиктических трактатах». Этот рациональный компонент, хоть и в меньшей степени, присутствует даже в поэзии.

Итак, богословие — это, с одной стороны, созерцание Божественных смыслов. В его основе лежит духовный, мистический, иррациональный опыт. С другой стороны, это ещё вполне конкретная мысль и слово о Логосе, то есть о Божественном Смысле. При этом важно, что рациональное богословие всегда осуществляется в свете мистического. Как говорит Ж.-К. Ларше:

«θεολογία может и должна служить в известной мере неким образцом или парадигмой для богословия. Θεολογία должна оставаться целью и итогом богословия, и последнее не может без неё достичь своего полного смысла и значения»⁴.

Иными словами, богословие учитывает и опирается на те законы, по которым живёт человеческий разум, то есть законы мышления, а также законы языка и речи.

Именно поэтому наряду с логикой и диалектикой (то есть основами философии) филологические дисциплины в виде поэтики, риторики и грамматики входили в т. н. называемый тривиум, то есть, иначе говоря, формировали первую ступень богословского образования в Византийской империи. Хотя, безусловно, традиция эта своими корнями уходит в древность.

«Уже у Аристотеля грамматика, логика, диалектика и риторика понимаются как единое целое, как постепенное конструирование мыслительно-языковых принципов»⁵.

То есть, тривиум был необходим для того, чтобы овладеть языком и собственным мышлением и быть способным рассуждать о наиболее абстрактных материях (рационализировать высокий опыт).

⁴ Ларше Ж.-К. Что такое богословие? С. 121.

⁵ Лосев А. Ф. Средневековая диалектика. Средневековая диалектика. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Losev/01.php.

Роль филологии в богословской традиции

Но не только по этой причине филология так ценилась отцами Церкви. Дело в том, что традиция богословствования — это не только традиция рассуждений и Боге и поиска новых слов. Это ещё и традиция передачи смыслов. А как известно, смыслы в воздухе не витают. Они фиксируются в тексте. Текст, в свою очередь, передаётся из поколения в поколение, а также нуждается в дешифровке. И в этом деле отцы полагались не только на свою интуицию и божественное озарение. Они использовали тот инструментарий, который предлагала им филологическая наука их времени.

Яркий пример использования филологического арсенала в рамках богословских исследований — это традиция толкования сакрального текста. Мы встречаемся с ней уже в древних богословских школах. Особенно в этом преуспели богословы Антиохии, которые были наследниками античной, а также семитской риторической традиции, и которых, по причине их внимания к тексту, исследователи называют традицией филологов в богословии. Толкование Священного Писания они неизменно начинали с тщательного исследования его «буквы», то есть формы. Говоря современным языком, экзегеты старались, насколько это было необходимо и возможно, установить буквально-историческое, то есть оригинальное значение библейского текста. Именно эта работа помогала им уверенней переходить в область духовного смысла, то есть приступать к рассуждению о Боге и его действии в истории.

Но не только экзегеты Антиохийской школы уделяли большое внимание форме текста Священного Писания. В том или ином виде эта работа присутствует в толкованиях всех крупных богословов без исключения. Даже александрийцы, которые, как известно, были в большей степени склонны к философским созерцаниям, обращались к исследованию особенностей его языка и литературной организации. Чтобы не быть голословным, можно упомянуть о фундаментальной текстологической работе Оригена, которая нам известна под именем «Гекзаплы».

Не только Священный текст становился объектом филологического исследования. Отцы обращаются к толкованиям трудов своих великих предшественников. Наиболее известные произведения — схолии прп. Максима Исповедника на свт. Григория Богослова, а также труды св. Дионисия Ареопагита. Та или иная разновидность филологического анализа становится неотъемлемой частью богословских штудий. Так, например, св. Исидор Севильский в VII в. создаёт «Этимологии» — по сути этимологический словарь латинского языка, в котором, используя филологический анализ, автор приходит к чисто богословским выводам. Ведь постижение сущего, по мысли святого, есть познание через слово и с помощью слова⁶. Свт. Фотий Константинопольский в IX в. создаёт «Мириобиблион» (или «Библиотеку») — сводное описание и пересказ прочитанных им книг, где большое внимание уделяет сочинениям ораторов и грамматиков, а также «Лексикон» — словарь редких греческих слов, которые, по его мысли, должны помочь экзегетам в интерпретации Священного Писания. Ученик Фотия Арефа Кесарийский в X в. занимается изданием доникейских отцов, а также разрабатывает теорию риторики. Свв. Кирилл и Мефодий создают не просто грамматику славянского языка и переводят богослужебные книги, но, по сути, — совершенно новый понятийно-терминологический аппарат, способный адекватно отразить духовный опыт Церкви в новых культурно-исторических реалиях. Прп. Симеон Метафраст (X в.), проведя скрупулёзную текстологическую работу, обобщает греческую агиографическую традицию. Прп. Нил Россанский (XI в.) известен как изобретатель греческой скорописи. Он создаёт крупную библиотеку греческих отцов и всячески способствует распространению их трудов в Италии. Прп. Нил Сорский (XV в.) издаёт «Соборник», крупное собрание житий и аскетических сочинений, снабжая их элементами текстуальной критики. Прп. Максим Грек (XVI в.) вновь переводит некоторые

⁶ Уколова В. И. Рождение средневекового энциклопедизма. Исидор Севильский // Античное наследие и культура раннего средневековья (кон. V — нач. VII вв.). М., 1989. С. 264.

библейские тексты и их толкования, участвует в книжной справе на Руси. Прп. Паисий Величковский и его ученики (XVIII в.) — редактируют старые и создают новые славянские переводы аскетических текстов (Добротолюбие).

И это перечисление можно ещё продолжать. Церковные авторы в контексте своих богословских исследований выступают как текстологи, лексикографы, этимологи, библиографы, переводчики, палеографы, редакторы, литературоведы и т. д. Филологический анализ рассматривался ими как необходимый подготовительный этап для того, чтобы шагнуть от формального значения текста в область подлинного смысла.

Итак, осмелимся утверждать, что филология наряду с философией была одним из двух китов, на котором основывалась традиция богословствования в Церкви. С одной стороны, филологическая подготовка помогала выразить высокий духовный опыт в привычных для человека понятиях, на привычном языке. С другой — она помогала зафиксировать этот опыт в виде текста, передать его последующим поколениям, а также дешифровать этот текст. Это огромный вклад филологической науки в академическое богословие.

Значение богословия для филологии

Что же может, со своей стороны, предложить богословие филологии? Начать, пожалуй, нужно с того, что единого определения такого понятия, как филология, не существует. Однако в самом широком смысле можно всё же говорить о двух тенденциях в понимании значения этого слова.

С одной стороны, античная традиция, которая отчасти восходит к Аристотелю, понимает под филологией науку, которая ставит перед собой цель, с одной стороны, изучить и описать законы, по которым живёт язык, с другой — изучить и описать законы, по которым живёт текст. А именно — описать форму текста, определить, насколько она соответствует определённому канону,

установить то воздействие, которое она оказывает на читателя, а также сохранить этот текст для потомков.

Яркий пример такого подхода — поэтика и риторика Аристотеля, а также деятельность античных и средневековых грамматиков. Благодаря их трудам возникают первые исследования по лингвистике и литературоведению, в которых даётся описание основных языковых и текстовых категорий, отмечаются особенности их функционирования и взаимосвязь. Объектом филологии в этом случае становится сама форма произведения словесности. Филология в этом случае — именно любовь к слову во всех его проявлениях. Отчасти именно так в XX в. филологию понимали формалисты и структуралисты, в трудах которых воскресла античная традиция поэтики Аристотеля.

Однако, с той же самой древности существует и альтернативный подход к пониманию сути филологического знания и науки. Его прекрасно отражает шуточное выражение, бытовавшее у древних греков:

«Алексид говорит: вино... делает всех, кто пьёт его в большом количестве, филологами»⁷.

И это не случайно. Изначально в Древней Греции филологами называют тех, кто любит участвовать в философских диспутах. Здесь значения слова «филолог» расширяется. Это уже не просто любитель слова. Это любитель логоса, иначе говоря, любитель смысла.

В XIX в. именно на таком понимании филологии настаивал Фридрих Шлейермахер. Он вступил в полемику с Фридрихом Шлегелем, который в своём эссе «О непонимании» утверждал, что филология — это «непонимающая наука». То есть, в её задачу не входит понимание смысла. Смыслом должна заниматься философия. Ф. Шлейермахер же настаивал на том, что возможности

⁷ Цит. по: Сухих И. Н. Структура и смысл: теория литературы для всех. СПб., 2018. С. 12.

и задачи филологии намного шире. Это именно наука понимающая. И в этом виде она существовала на протяжении истории наряду с классической аристотелевской традицией в форме герменевтики. Поэтому и своё учение о понимании смысла Ф. Шлейермахер называет герменевтикой, предметом которой была не столько формальная, сколько смысловая сторона текста, к которому мы идём через форму.

В XX в. именно на подобном понимании филологии настаивал С. С. Аверинцев. Для него это не столько изолированная отрасль научного знания, которая имеет узко ограниченный предмет и объект в виде текста, сколько «содружество гуманитарных дисциплин», нацеленных на изучение духовной сущности культуры «через языковой и стилистический анализ письменных текстов»⁸. И основная задача, которая стоит перед филологией, — задача понять «другого человека (и др. культуру, др. эпоху), не превращая его ни в “исчислимую” вещь, ни в отражение собственных эмоций»⁹.

На этом универсальном значении филологии настаивал и Д. С. Лихачёв. «Филология, — пишет он, — есть связь всех связей. Она нужна текстологам, источниковедам, историкам литературы и историкам науки, историкам искусства, ибо в основе каждого из искусств, в самых его “глубинных глубинах” лежат слово и связь слов. Она нужна всем, кто пользуется языком, словом. Слово связано с любыми формами бытия, с любым познанием бытия. Отсюда ясно, что филология лежит в основе не только науки, но и всей человеческой культуры. Знание и творчество оформляются через слово, и через преодоление косности слова рождается культура»¹⁰.

Именно здесь мы встречаемся с проблемой, которую филология самостоятельно решить не в силах. По мысли одного современного богослова, среди наиболее значимых последствий грехопадения оказывается то, что люди перестали понимать Бога, самих

⁸ Аверинцев С. С. Филология // Большая советская энциклопедия: в 30 т. / 3-е изд. М., 1977. Т. 27. С. 410.

⁹ Там же. С. 411.

¹⁰ Лихачёв Д. С. О филологии. М., 1989. С. 206.

себя, природу и друг друга. Если в раю их слова могли включать в себя полноту смысла, более того, могли усваиваться собеседником в их семантической полноте, то после — смысл слова будто разбился на кусочки. В процессе коммуникации мы перестали понимать друг друга, даже если говорим на одном языке. Наш ум улавливает лишь обрывки значений, которые мы восполняем своим личным, индивидуальным опытом. Вавилонская башня — лишь закономерная кульминация этого процесса.

Конечно, перед нами не строго научное объяснение генезиса многозначности. Однако проблему этот образ обозначает очень чётко. Какой бы арсенал формальных методов не оказался в нашем распоряжении, работая с текстом, мы в первую очередь слышим себя, а не другого. Тот, смысл, который нам открывается, — это всегда отражение нашего личного опыта. А потому вместе с Ф. Шлейермахером мы вынуждены печально вздохнуть: увы, филологический метод обрекает нас на то, чтобы ходить по герменевтическому кругу, вращаться по орбите смысла. Вот именно здесь на помощь филологии и может прийти богословие.

И потребность этого осознали сами филологи. Яркий пример — рассуждения М. М. Бахтина о методе. Как мы помним, он выделял в любом тексте два уровня. Первый уровень — уровень мёртвой вещи. Это всё, что в тексте повторяется, всё, что можно посчитать, измерить, систематизировать, описать: начиная от материальной стороны текста, заканчивая словарными значениями слов, функциями его категорий, а также вариантами их взаимоотношений.

С другой стороны, текст — это голос другого «я», который обращается к нам сквозь толщу времени и пространства. Если первый семантический уровень Бахтин называет «значением», то только второе для него — «смысл». Значения доступны на путях научно-го, формального анализа. Подлинный смысл открывается нам лишь тогда, когда мы вступаем в диалог с автором текста. То есть пытаемся понять: а что же это значит для меня лично? Какое отношение всё сказанное и написанное имеет к истине и красоте в их пределе?

Однако желания вести этот диалог недостаточно. Необходимо его вести правильно, то есть задавать правильные вопросы.

А для этого, по словам М. М. Бахтина, необходимо быть членом определённого братства, то есть сообщества, которое разделяет общие ценности. Чем выше ценность, чем совершеннее аксиологическая система, вокруг которой формируется братство и его восприятие мира, тем интенсивнее диалог, тем глубже погружение в смысл.

То есть каждый раз, когда мы обращаемся к тексту, мы соотносим те данные, которые из него извлекаем, с тем семантическим полем, которое обусловлено высшей ценностью.

Ровно об этом говорят и христианские богословы. Универсальным методом, который способен открыть нам логос текста, является для них, выражаясь словами прот. А. Шмемана, метод «отнесённости» как «отнесённости всего к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства. “Новая жизнь” начинается с этой отнесённости и в ней исполняется. <...> Церковь есть “отнесённость”; только для того, чтобы мы знали, к чему всё отнесено, что являет истину обо всём, чем мы по-настоящему живём, она и существует. <...> С этого начинается и к этому должно приводить любое “учение о Церкви”»¹¹. По словам прот. Константина Польскова, речь идёт о методе «герменевтического соотнесения»¹², согласно которому любое культурно-историческое явление (каковым и является текст) в ходе научного исследования должно быть соотнесено с нормой религиозного сознания для выявления сотериологического смысла этого явления. Именно этот принцип «не даёт тому или иному богословскому утверждению (и смыслу — Д. Б.) стать самодостаточной истиной, закрывающей от нас то, ради чего всякая богословская истина существует — ради выхода к Богу лицом к лицу»¹³.

Что же в этом случае является нормой религиозного сознания? С одной стороны, речь идёт о текстах традиции. В первую

¹¹ Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 372–373.

¹² Польсков К., прот. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

¹³ Михайлов П. Б. История и истина: Возможности взаимодействия богословской и исторической методологий // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2014. Вып. 5 (60). С. 112.

очередь, Священном Писании, постановлениях Вселенских соборов и творениях святых отцов (именно так эту норму понимает прот. К. Польсков). Однако, в пределе норма религиозного сознания — это мысль Церкви о Себе Самой. По сути, речь идет о Предании Церкви с большой буквы, полноте ее духовного опыта, который есть жизнь в Духе Святом.

Именно этот опыт получили апостолы в день Пятидесятницы, когда им открылась доступная церковному сознанию полнота смысла. Примечательно то, что именно этот опыт помог им преодолеть многозначность слова и границы языковой раздробленности. Каждый, к кому они обращались, понимал их слова, несмотря даже на то, что принадлежал иной культурной традиции.

Таким образом, выявление подлинного смысла текста тесным образом связано с духовной жизнью, которая есть ни что иное, как способность вести диалог с Богом, прозревать сотериологическую суть явлений (что о них мыслит Бог, каково их значение с точки зрения цели человеческой жизни). Именно так определял смысл свящ. Павел Флоренский. Опираясь на разработки выдающегося харьковского филолога Александра Афанасьевича Потебни, он писал: «Душа слова — его внутренняя форма — происходит от акта духовной жизни... как явление самой жизни духа»¹⁴. Примерно то же читаем у свт. Григория Богослова:

«Ибо когда, оставив веру, предпочитаем ей силу слова, и несомненность Духа уничтожим своими вопросами, а потом слово наше препобеждено будет величием предметов (это же необходимо последует, когда словом движет немощное орудие — наша мысль); тогда что бывает? — Немощь слова представляется нам недостаточностью самого таинства; и таким образом, лепота слова обращается в уничтожение Креста, как рассуждает об этом и Павел (1 Кор. 1, 17). Ибо восполнение нашего учения есть вера»¹⁵.

¹⁴ Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 213–214.

¹⁵ Григорий Богослов, свт. Слово 29. О богословии третье, о Боге Сыне первое // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 362–363.

Иными словами, именно вера сообщает силу слову, наполняет его подлинным смыслом.

Идеальную модель структуры филологического исследования в рамках христианской традиции нам предлагает прп. Симеон Новый Богослов. В одном из своих гимнов он так описывает свой опыт работы с текстом: сидя в келье, я внимал чтению, «исследуя, каковы речения и наблюдая их сочетания» (то есть работал с формой текста — Д. Б.), «...когда я занимался этим, Ты внезапно явился вверху гораздо большим солнца. И воссиял с небес (даже) до сердца моего»¹⁶. В результате преподобному открылось таинственное знание, то есть подлинный смысл Писания.

Заключение

Итак, как мы видим, филология является важным компонентом богословского анализа. Она предлагает формальный метод работы с текстом традиции, по сути, является необходимым подготовительным этапом при переходе к его смыслу. В свою очередь, именно богословский метод может стать исполнением и печатью филологического исследования. Он позволяет выйти к Богу «лицом к лицу», увидеть отблески той универсальной Истины, Логоса, который присутствует в литературном произведении или, шире, произведении словесности, к какой бы эпохе оно не принадлежало. Именно метод отнесённости позволяет говорить о работе с текстом, как о филологии sacra (священной филологии), которая в рамках христианской традиции рассматривается в качестве одного из ключевых *modus vivendi* богословской науки.

¹⁶ Симеон Новый Богослов, прп. Гимн 31. О бывшем св. Отцу видении Божественного света, и как Божественный свет не объёмлется тьмой в тех, кто, изумляясь величию откровений, помнит и человеческую немощь и осуждает себя самого // Симеон Новый Богослов, прп. Творения: в 3 т. Сергиев Посад, 1993. Т. 3. С. 131.

Литература

- Аверинцев С. С. Филология // Большая советская энциклопедия: в 30 т. / 3-е изд.; гл. ред. А. М. Прохоров. М.: Советская энциклопедия, 1969–1978. Т. 27. С. 410–412.
- Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. Т. 1. Слова. М.: Сибирская Благовозвонница, 2007.
- Ларше Ж.-К. Что такое богословие? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М., 2012. Вып. 3 (41). С. 117–131.
- Лихачёв Д. С. О филологии / предисл. Л. А. Дмитриева. М.: Высшая школа, 1989.
- Лосев А. Ф. Средневековая диалектика. [Электронный ресурс]. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Losev/01.php (дата обращения 1.04.2021).
- Михайлов П. Б. История и истина: Возможности взаимодействия богословской и исторической методологий // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2014. Вып. 5 (60). С. 109–122.
- Польсков К., прот. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
- Симеон Новый Богослов, прп. Творения: в 3 т. Т. 3. Божественные гимны. Сергиев Посад: Троице-Сергиева лавра, 1993.
- Сухих И. Н. Структура и смысл: теория литературы для всех. СПб.: Азбука, 2018.
- Уколова В. И. Рождение средневекового энциклопедизма. Исидор Севильский // Античное наследие и культура раннего средневековья (кон. V—нач. VII вв.). М.: Наука, 1989.
- Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. (7 книгах). Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000.
- Шмелан А., прот. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005.

Philologia Sacra: on the Relationship between Theology and Philology

Priest Dmitry Baritsky

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Philology,

Associate Professor at the Biblical Department at the Moscow Theological
Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritsky, Dmitry S., priest. “Philologia Sacra: on the Relationship between Theology and Philology”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 41–55 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.002

Abstract. The report raises the question of the relationship between theology and philology as two academic disciplines, identifying points of contact and outlining the prospects of interaction. In general terms, an attempt is made to define the scope and content of the concepts of theology and philology, and the philological component in the works of Christian theologians is pointed out. As a result, the author concludes that philology, as a science which seeks to go to the meaning of the text, starting from its form, could enrich theological research with its attention to its formal component, while theology could complement philological analysis by adjusting its results in the field of semantics. The key method in this case is the «relational method».

Keywords: Theology, philology, method.

СЛОВО И ОБРАЗ В ГРЕЧЕСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии МДА
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра,
Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Слово и образ в греческой христианской литературе // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 56—65. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.003

Аннотация

УДК 2-285

В докладе делается попытка определить самые важные богословские значения терминов «слово» (λόγος) и «образ» (εἰκόν) в греческой христианской литературе. Основываясь на общей статистике использования данных слов и на отдельных примерах, можно констатировать сходства и отличия между ними. Приблизиться к подлинным смыслам «слова» и «образа» можно прежде всего через понятия о «деянии» и «созерцании», а также через святоотеческое учение об образе Божиим в человеке, которое наиболее полно и глубоко позволяет установить связь между человеком и Богом — образом и Первообразом.

Ключевые слова: образ, слово, образ Божий в человеке, созерцание, богословие, святые, боговидение и богопознание.

Словом Бог сотворил (см. Ин. 1, 1–3) вселенную и человека — по Своему образу (см. Быт. 1, 26–27), поэтому связь слова и образа в сознании человека изначальна. В современной культуре образ — исключительно многогранное понятие. Очевидно особое внимание филологов к понятию художественного образа. Можно говорить об образах в искусстве, поскольку иконопись, живопись, скульптура и музыка тоже содержат эту категорию. В литературоведении, философии, психологии, математике, эстетике или в теории театрального искусства каждый раз понятие «образ» наделяется определённым и своеобразным содержанием.

В православной традиции образ имеет как общую характерную семантику, так и свои отличительные черты. Греческая христианская литература — прекрасное пространство для поисков ключевых смыслов и значений образа, духовно важного и значимого. Как известно, в иконоборческую эпоху в VIII–IX вв. велась битва за художественный сакральный образ святого изображаемого лица. Защита священных образов оказалась столь же важной, как и защита священных имен, являющихся продолжением темы Божественных энергий. Чрезмерные преувеличения темы образов и имен привели к крайностям имяславия, появившегося на русской почве и отвергнутого на православном Востоке — том самом Востоке, где богословие «Ареопагитик» стало внутренним основанием для богословского понимания слова и образа.

У траекторий двух терминов согласно графикам из «Сокровищницы греческого языка» (Thesaurus linguae graecae on-line) есть общее — максимальное использование в IV в. по Р. Х. Автор, чаще всего использовавший данные термины, — свт. Кирилл Александрийский. И только на втором или третьем месте — свт. Иоанн Златоуст. По-своему достаточно показательны, что именно александрийский богослов свт. Кирилл, защитник православной христологии, так часто упоминал о слове и образе. Общим является и то, что последнее высокое использование двух терминов приходится на XIV в. — век максимального развития византийского богословия при внешнем сильнейшем упадке Византии.

Но есть и разница: термин «слово» (λόγος) использовался во всем корпусе TLG on-line примерно в десять раз чаще (342,436 раз), чем «образ» (εἰκών) (29,573 раз). Это связано с огромной многозначностью термина λόγος, без которой его более богословские смыслы должны были бы соотноситься с аналогичными смыслами понятия εἰκών.

Итак, слово и образ в греческой христианской литературе имеют несколько уровней понимания.

1. Самые священные слова и образы — божественные, как троичное богословие и изображения Бога Единого в Трёх Лицах. Второе Лицо Святой Троицы именуется и в Священном Писании, и в святоотеческой традиции Словом и Образом, которые тем самым являются Божественными именами.
2. Священные слова и образы святых.
Герхард Ладнер в статье «Концепция образа у греческих отцов и в византийской иконоборческой контрверсии» писал о первом и втором значениях: «В греческой патристической и византийской мысли концепция образа относится к Самому Богу и Его Воплощению и Откровению и к самому человеку и его вдохновлённому пророчеству и священному искусству»¹.
3. Слова и образы всего существующего как Божественные мысли обо всём существующем (богословие «Ареопагитик»).
4. Слова и образы, прототипы, открывающие суть и сущность того или иного явления.
5. Слова и образы, передающие внешнее содержание и более похожие на преходящие свойства.
6. Слова и образы на чувственном уровне, как определённые ступени, позволяющие приблизиться к Источнику слов и Первообразу.
7. Слова и образы как проявления нейтральной сферы человеческой жизнедеятельности.

¹ «In Greek patristic and Byzantine thought, then, the concept of the image refers to God Himself and His Incarnation and Revelation and to man himself and his inspired prophecy and sacred art» (Ladner G. B. The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy // *Dumbarton Oaks Papers*. 1953. Vol. 7. P. 10).

8. Слова и образы как проявления человеческой греховности и страстности.

При таком достаточно близком функционировании слова и образа можно провести отличия.

1. Слово — обозначение речи, в то время как образ может использоваться для безмолвной передачи того или иного смысла.
2. Слово воспринимается слухом, а образ — самым высоким чувством среди человеческих чувств, а именно зрением.
3. Слова могут представлять собой образы, а образы — слова...

В греческой христианской литературе одно из самых важных понятий — созерцание (θεωρία). Созерцание же было тождественно пониманию или познанию (γνώσις). Тот, кто видит Бога, знает Бога. И наоборот, тот, кто знает Бога, видит Бога. Иными словами, видение Бога почти тождественно богопознанию. Это видно из сравнения монахов с многоочитыми херувимами, особое видение которых означает их особое ведение, или познание, Бога². Если видение осуществляется через образ, то богопознание — через слово, которое во французском переводе «Добротолюбия» переводится как «разум» (raison)³; и действительно, в античной и византийской традиции одно из значений логоса — разум или ум.

В иконоборческую эпоху на основании и с учетом предшествующей богословской традиции сформировалась целая система образов, позволяющих достичь духовного совершенства. Самый главный образ — Христос Спаситель, второе Лицо Святой Троицы, образ ипостаси Отца (Евр. 3, 1) и образ невидимого Бога

² См. подробнее: Дионисий (Шлёнов), иг. Фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) преподобного Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 199–236.

³ См., например: *Antoine le Grande. Exhortations sur le comportement des hommes et conduite vitueuse* 1, 2; 148 // *La Philocalie des Pères neptiques / introduction* par O. Clément, notices et traduction de Jacques Touraille. 1995. P. 44, 62.

(Кол. 1, 15)⁴. Этот образ является образом Первообраза — Бога-Отца. Этот же образ имеет два образа, ключевых для христианской культуры: образ Божий в человеке, отражающий только образ Второй Ипостаси Святой Троицы (согласно учению ряда отцов первых веков⁵) или все три Ипостаси Святой Троицы (согласно учению свт. Афанасия Александрийского и далее⁶) и образ Христа Спасителя как иконописный образ — почти такой же важный, как Божественное имя или имена.

Свт. Афанасий Александрийский, раскрывая учение о человеческой душе как образе образа писал: «Будучи Образом Отца, (Христос) может заново обрести человека, еже по образу»⁷. А свт. Кирилл Александрийский опровергал учение об образе образа исходя из принципов Троичного богословия, но не категорично⁸.

При разных богословских и экзегетических подходах отцы были едины в главном — в указании цели человеческого бытия как соединения с Богом. Самая главная задача человека — очистить в себе Божественный образ, в котором есть разные силы и возможности, но, согласно платоновскому видению человека, принятому рядом отцов, в человеческой душе сокрыт образ Божий, состоящий из трёх сил: разумной, гневной и желательной. При таком строении

⁴ См. у прп. Феодора Студита: *Theodorus Studites. Epistula 57:48–51 // Theodorus Studites. Epistulae // Theodori Studitae Epistulae / ed. G. Fatouros. Berlin, 1992. (CFHB. Series Berolinensis; Bd. XXXI/1). S. 155–156.*

⁵ См. у свт. Иринея Лионского: *Дионисий (Шлёнов), иг.* Познание Отца через Сына по св. Иринею Лионскому и в последующей традиции: на примере *Adversus haereses 5, 16, 2 (Гл. 15) // Святитель Ириней Лионский в богословской традиции Востока и Запада. Материалы Пятой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2020. С. 392–410.*

⁶ Свт. Афанасий, опираясь на Ин. 14, 9, сравнивает душу со Святой Троицей: *Athanasius. Contra gentes 45:8–11.*

⁷ *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Verbi 13: 33–41 // SC. 199. P. 312, 314.*

⁸ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Solution. (e tractatu de dogmatum solutione). Adversus Anthropomorphitas I. 6:7–15 // PG. 76. Col. 1088 C:15–D:8.* Рус. пер. см.: *Святитель Кирилл Александрийский. Разъяснение догматов / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2016. № 20–21. С. 312.*

души разумная сила, она же словесная, — самая главная, ключевая, царственное начало в человеке. Слово оказывается правителем и царем, выполняющим в жизни человека руководящую роль на его пути к Богу.

Есть в человеческой душе и другая, более богословская трёх-частность: душа состоит из высшей силы — разума, слова и духа. В греческой христианской литературе, начиная с IV в., душа сравнивается с Богом-Отцом, Богом-Сыном и Богом Духом Святым. Человеческий логос оказывается соотносимым с Божественным Логосом.

Главная задача в жизни христианина — созерцать, восходя от внешнего к внутреннему. Слова и образы нужны для этого восхождения. Дисциплина аскетике призвана сыграть ключевую роль в духовном восхождении. Вроде бы аскетика — это всего лишь деяние (πράξις), деяние, соответствующее уровню новоначального. Однако в греческой христианской литературе аскетика (ἄσκησις) встречается первоначально у ряда самых созерцательных авторов: нехристианина Филона, Климента Александрийского, Оригена, свт. Афанасия Александрийского. Созерцать Бога можно, очистив себя; видеть Божественное можно только в стремлении деятельно уподобиться божественному.

Деяние и созерцание (πράξις, θεωρία) — две ключевые категории греческой христианской литературы. Чего только не подразумевали под ними христианские авторы! Прп. Максим Исповедник был готов усмотреть почти в каждом стихе Священного Писания созерцательный смысл, применяя созерцательный метод толкования, позволяющий из каждого прочтения и мысли извлекать духовные уроки. Слова и образы могут не иметь абсолютного значения, но они ведут к Абсолюту.

Отказ от дословности слов и образов приводит к идеалу безмолвия как обратного состояния по отношению к слову и мраку как обратному состоянию по отношению к свету, который является самым образным среди всех других образов. Бог есть слово, но Он же и безмолвие; Бог есть свет, но Он же и мрак. Насколько реальны Его имена и образы? Как избежать многобожия, воздавая Божественным словам и образам особое сакральное почитание?

В современную эпоху десакрализации люди часто теряют подлинные смыслы. Им кажется, что многомерность и многополярность мира позволяет свободно выбирать любую систему нравственных и понятийных координат. Однако святоотеческое учение о слове и образе позволяет нам обратить внимание на свой собственный внутренний мир и вместо того, чтобы искать спасения только вовне, начать более внимательно выполнять библейский призыв «Внемли себе» (здесь можно вспомнить, кстати, и античное речение «Познай себя»), — призыв, который не только не устаревает в современном мире, но приобретает всё большую и большую актуальность. Свт. Василий Великий так раскрывает его: «*Внемли же себе, чтобы мог ты отличать вредное от спасительного*»⁹. — «Итак, себе *внемли*, то есть не тому, что твоё, не тому, что вокруг тебя, а *внемли* именно себе. Ведь одно дело мы сами, другое — то, что принадлежит нам, и третье — то, что вокруг нас. Мы сами — это душа и ум, который и позволяет нам быть *по образу* Творца; наше — тело и возникающие при его посредстве ощущения; вокруг нас — имущество, ремёсла и прочее устройство нашей жизни»¹⁰.

В современной системе наук именно филологии выпал особый удел — профессионально и творчески исследовать смыслы и значения слов и образов при помощи слов и образов, а также проводить различия между словами и образами для достижения в итоге самой подлинной и глубокой картины, максимально полезной как для внешнего образования, так и для духовного развития личности. Филология (φιλολογία) — «любовь к слову». Богословие — слово о Боге. Тем самым филология в своём высшем смысле — это любовь к слову, говорящему о Боге, то есть самое настоящее богословие, которое стремится заниматься прежде всего вечными, непреходящими смыслами.

⁹ *Basilii Caesariensis. Homilia in illud: Attende tibi ipsi // L'homélie de Basile de Césarée sur le mot: observe-toi toi-même / éd. S. Y. Rudberg. Stockholm, 1962. P. 25:20. Рус. пер.: Василий Великий, свт. На слова: Внемли себе / подгот. издания О. В. Алиевой. М., 2016. С. 79.*

¹⁰ *Basilii Caesariensis. Homilia in illud: Attende tibi ipsi // Op. cit. P. 26:14–28. Рус. пер.: Василий Великий, свт. На слова: Внемли себе. С. 81–82.*

В этом соотношении философия вроде бы остаётся в стороне, но это совсем не так. В античной и затем христианской традиции философия занимала особо высокое место, а античная теология была частью философии. Лишь начиная со Средневековья на Западе философия становится «служанкой» богословия. В византийской, а затем русской культуре и философия, и богословие пребывали на одном уровне, потому что занятия философией, воспитывая ум, поощряя к аскетической жизни и ставя приоритетом нравственные нормы, помогают приблизиться к Богу. Но это не означало доминирования искомого истинного знания над подлинным и уже найденным. Подлинная мудрость — это одно из Божественных имен. Святая София — образ, запечатлённый в Византии и на Руси в архитектуре и иконописи. «Любовь к мудрости» предполагает образ жизни любомудра в гармонии слова и дела и служения Божественной мудрости как Второй Ипостаси Святой Троицы.

Итак, Слово, истина, мудрость — вот ключевые категории, помогающие понять, кто есть человек как микромир в сравнении с макромиром. Мир, человек, Бог. Правильно понятые смыслы и взаимосвязи между ними приводят к истинной системе ценностей, позволяющей выстроить воспитание, образование, среднее и высшее, науку и искусство не в плоскости ложного эгоизма и призрачной самодостаточности, а в цельной структуре мироздания, согласно Божественному замыслу и спасительному Промыслу о человеке.

Источники

Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Verbi // Sur l'incarnation du Verbe / éd. C. Kannengiesser. Paris: Éditions du Cerf, 1973. (Sources chrétiennes; vol. 199). P. 258–468.

Basilii Caesariensis. Homilia in illud: Attende tibi ipsi // L'homélie de Basile de ésarée sur le mot 'observe-toi toi-même' / éd. S. Y. Rudberg. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1962. P. 23–37. Рус. пер.: *Василий Великий, свят.* На слова: Внемли себе / подгот. издания О. В. Алиевой. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2016.

La Philocalie des Pères neptiques / introduction par O. Clément, notices et traduction de Jacques Touraille. 1995.

Theodorus Studites. Epistulae // *Theodorus Studites. Epistulae* // *Theodori Studitae Epistulae* / ed. G. Fatouros. Berlin: De Gruyter, 1992. (CFHB. Series Berolinensis; Bd. XXXI/1).

Святитель Кирилл Александрийский. Разъяснение догматов / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2016. № 20–21. С. 298–326.

Литература

Дионисий (Шлёнов), игум. Фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) преподобного Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 199–236.

Дионисий (Шлёнов), игум. Познание Отца через Сына по св. Иринею Лионскому и в последующей традиции: на примере *Adversus haereses* 5, 16, 2 (Fr. 15) // Святитель Ириней Лионский в богословской традиции Востока и Запада. Материалы Пятой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Издательский дом «Познание», 2020. С. 392–410.

Ladner G. B. The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy // *Dumbarton Oaks Papers*. 1953. Vol. 7. P. 1–34.

Word and Image in Greek Christian Literature

Hegumen Dionisy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

dionysij@mail.ru

For citation: Dionisy (Shlenov), hegumen. “Word and Image in Greek Christian Literature”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 56–65 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.003

Abstract. The report attempts to define the most important theological meanings of the terms «word» (λόγος) and «image» (εἰκόν) in Greek Christian literature. Based on the general statistics of the history of the use of these words, as well as on individual examples, one can state both the similarities and differences between them. It is possible to get closer to the true meanings of «word» and «image», first of all, through the concepts of «action» and «contemplation», as well as through the patristic teaching about the image of God in man, which most fully and deeply allows to establish a connection between man and God — an image and the Prototype.

Keywords: image, word, image of God in man, contemplation, theology, saints, vision of God and knowledge of God.

II. ДРЕВНЯЯ ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ОБРАЗ ЦАРЯ: К ИСТОРИИ ЦИТИРОВАНИЯ BASILIUS CAESARIENSIS «DE SPIRITU SANCTO» 18, 45 В ЭПОХУ ИКОНОБОРЧЕСКИХ СПОРОВ*

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия

профессор кафедры филологии МДА

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра,

Академия

dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Образ Царя: к истории цитирования *Basilius Caesariensis* «De Spiritu Sancto» 18, 45 в эпоху иконоборческих споров // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 66–98. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.004

Аннотация

УДК 2-285

В докладе рассматриваются различные аспекты ритуала почитания императора и его образа в Византии и проводится параллель с почитанием святых икон. Формула «образ царя есть царь», сформулированная свт. Василием Великим ради описания единства Лиц Святой Троицы по образцу

* Иллюстрации к докладу позаимствованы из следующих источников: *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002; *Babuin A.* Standards and Insignia of Byzantium // *Byzantium*. 2001. Vol. 71 (1). P. 5–59.

почитания императорских портретов, приобрела особое значение в иконоборческую эпоху, став своеобразным девизом иконопочитателей. Изложение ведётся с учетом изображений на различных царских регалиях.

Ключевые слова: православное богословие, образ, икона, иконопочитание, иконоборчество, царь, царский портрет, Византия.

Введение

Понятие «образ» приобрело особую актуальность в период иконоборческих споров как своеобразный камень преткновения между иконоборцами и иконопочитателями. Герхард Ладнер предложил исследование понятия «образ» в патристическую эпоху: он сравнивает святоотеческое понимание образа с иконоборческим, а также с античной предысторией этого понятия¹. Основная траектория, раскрытая им, начинается с философии Платона и продолжается через Филона Александрийского в направлении позднего платонизма и каппадокийского богословия IV в.²

«Основополагающая идея всегда одна и та же: поскольку образ подобен оригиналу, он равен оригиналу, тождествен ему»³.

Этот тезис будет более детально раскрыт в настоящей статье на одном характерном примере.

Цитата из трактата свт. Василия Великого «О Святом Духе»: «Честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу» (ή τῆς

¹ Ladner G. B. The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy // *Dumbarton Oaks Papers*. 1953. Vol. 7. P. 1–34. Автор обращает внимание на цитату из трактата свт. Василия «О Святом Духе», которая оказалась столь полезна иконопочитателям. У истоков понимания образа в двух традициях иконоборцев и иконопочитателей оказывается Платон. Более чувственные и материальные представления об образах служили в пользу иконоборцев, более интеллектуальные — в пользу иконопочитателей. «Определённо не известно, когда именно в позднем платонизме статус термина и концепта иконы, образа был возвышен, чтобы пополнить общность умопостигаемых сущностей, так что платоновские идеи могут быть достаточно парадоксально названы бестелесными или невидимыми образами» (Ladner G. B. The Concept of the Image in the Greek Fathers. P. 7). Вся траектория темы особо раскрывается в: Ibid. P. 5–10.

² «Особенно в триадиологических спорах IV в., касающихся Божества Христа, появилась необходимость показать, что образ может быть тождественным оригиналу по сути» (Ibid. P. 8.)

³ «Основная идея всегда одна и та же: поскольку изображение похоже на оригинал, оно равно, идентично ему». (Ibid.)

εἰκόνας τιμῆ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει)⁴ — была своеобразным девизом иконопочитателей в первый и второй периоды иконоборчества. Её приводил свт. Герман Константинопольский⁵, первым выступивший на защиту святых икон, а вскоре — совершенно независимо от него — прп. Иоанн Дамаскин, защищавший иконопочитание на территории Арабского халифата⁶. Как правило, данную цитату использовали все богословы-защитники иконопочитания, включая свт. Никифора Константинопольского⁷ и прп. Феодора Студита⁸.

Предполагается более детально рассмотреть исходное значение данной цитаты, указывавшей у самого свт. Василия на царский портрет, и проследить историю понятия «царский образ», или «царский портрет», в византийской литературе до и во время иконоборческих споров.

1. Ключевое место из «De Spiritu Sancto» 18, 45

В трактате «О Святом Духе» свт. Василий Великий объяснял понятие единства Трех Лиц Святой Троицы, в частности Отца и Сына, через формулу:

«Честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу...» (ἡ τῆς εἰκόνας τιμῆ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει⁹).

⁴ См.: *Basiliius Caesariensis. De Spiritu Sancto 18, 45:19–20 // SC. 17 bis. P. 406.* «διότι ἡ τῆς εἰκόνας τιμῆ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει».

⁵ *Germanus I. Epistulae dogmaticae. Epistula 1:65–66 // PG. 98. Col. 149B:8–10.* «Поскольку, согласно Великому Василию, честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу» (Ἐπεὶ ἡ τῆς εἰκόνας τιμῆ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον).

⁶ См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei 89; IV, 16 // PTS. 12. S. 206:6–9.*

⁷ См.: *Nicéphorus I. Pseudo-Epiphani sive Epiphaniidis confutatio 8:56–57 // Spicilegium Solesmense. 4. P. 316:19–23.* «Епифаний поклонение статуям к тем, чьи эти статуи, относит. Ибо показывает и он то, что всеми признается за истину, а именно: что честь образа восходит к первообразу».

⁸ *Theodorus Studites. Epistulae 17:17–21 // CFHB. 31/1. S. 48.* Позиция прп. Феодора Студита будет подробнее изложена ниже.

⁹ См.: *Basiliius Caesariensis. De Spiritu Sancto 18, 45:16–22 // SC. 17 bis. P. 406.*

Буквальное понимание этой фразы таково: почитание образа византийского императора восходит к самому византийскому императору. Это «царское» сравнение было интегрировано в богословское рассуждение:

«Потому что Сын в Отце и Отец в Сыне; поскольку и Он такой же, как Тот, и Тот — как Этот; и в этом Единое. Так что согласно особенности Лиц — Один и Один; а согласно общности природы — оба одно. Так вот как Один и Один, однако же не два бога? **Как царь и образ царя считаются одним, а не двумя царями.** (Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλείως εἰκόν, καὶ οὐ δύο βασιλεῖς.) (Выделено мною. — *иг. Д.*) Потому что и господство не рассекается, и слава не разделяется. Ведь господствующее над нами начало и власть — едины, так и наше славословие — единому, а не многим, ибо **честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу** (ἢ τῆς εἰκόνοσ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει). (Выделено мною. — *иг. Д.*) Так вот тем, чем здесь по подражанию является образ, тем там по природе является Сын. И как в искусствах — подобие по внешности, так в Божестве и несложной природе — соединение в общности Божества»¹⁰.

Υἱὸς γὰρ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ· ἐπειδὴ καὶ οὗτος τοιοῦτος, οἷος ἐκεῖνος, κάκεῖνος οἰόσπερ οὗτος· καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἐν.

¹⁰ См.: *Basilii Caesariensis. De Spiritu Sancto* 18,45:10–23 // SC. 17 bis. P. 406. Ср. рус. пер.: «Ибо Сын во Отце и Отец в Сыне, потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын, и в этом Они — едино. Почему по отличительному свойству Лиц — один и один, а по общности естества Оба — едино. А почему, хотя один и один, однако же не два Бога? Потому что царём именуется и образ царев, и не два царя, ибо ни держава не рассекается, ни слава не разделяется. Как одно державствующее над нами начало и одна власть, так и наше славословие одно, а не многие, потому что чествование образа переходит к первообразу. Но что здесь подражательно есть образ, сие там естественно есть Сын. И как в искусственных произведениях подобие — в образе, так в Божием несложном естестве единение — в общении Божества» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М., 1891. С. 189–293).

Ὡστε κατὰ μὲν τὴν ιδιότητα τῶν προσώπων, εἷς καὶ εἷς· κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως, ἐν οἷ ἀμφότεροι. Πῶς οὖν, εἴπερ εἷς καὶ εἷς, οὐχὶ δύο θεοί; Ὅτι βασιλεὺς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκὼν, καὶ οὐ δύο βασιλεῖς. Οὐτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται, οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἡ ἐξουσία μία, οὕτω καὶ ἡ παρ' ἡμῶν δοξολογία μία, καὶ οὐ πολλαί· διότι ἡ τῆς εἰκόνας τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. Ὅ οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα μιμητικῶς ἡ εἰκὼν, τοῦτο ἐκεῖ φυσικῶς ὁ Υἱός. Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῶν τεχνικῶν κατὰ τὴν μορφήν ἡ ὁμοίωσις, οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως, ἐν τῇ κοινῶνίᾳ τῆς θεότητός ἐστὶν ἡ ἔνωσις.

Первую, более краткую цитату — формулу, в которой используется пример царского портрета, — можно было бы передать следующими альтернативными вариантами:

- царский портрет называется царем;
- императорский портрет называется императором;
- изображение выдающегося человека называется выдающимся человеком;
- изображение монарха называется монархом.

Выражение «образ царя есть царь» называет одно другим, то есть устанавливает тождество между изображаемым и изображением по принципу: «изображение тождественно изображаемому».

Во второй, наиболее известной формуле — «честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу» — используется понятие «честь». Смысл формулы остается сходным:

- честь, воздаваемая царскому портрету, переходит к царю;
- честь, воздаваемая императорскому или монаршему образу, переходит к императору или монарху.

Выделенные выше слова стали своеобразными лозунгами иконопочитания в иконоборческую эпоху. Они цитировались

защитниками святых икон по отдельности или, в более редких случаях, вместе. Если выявить традицию понимания каждой формулы, то можно пролить дополнительный свет на взаимосвязь между почитанием императора в Византии и так называемым императорским культом и традицией иконопочитания.

2. Традиция почитания царских портретов

В христианскую эпоху продолжилась более древняя традиция поклонения *laureata*¹¹ — портретам царей, увенчанных лавровыми венками¹². Такие изображения размещались в административных центрах областей¹³. Изначально почитание царских портретов восходит к эпохе императора Диоклетиана, который в дворцовом церемониале использовал римскую имперскую традицию, позаимствовав ряд черт из персидского церемониала. Данное почитание царских портретов дало основание Л. Брейеру писать о наличии в Византии «имперской религии»¹⁴. В христианскую эпоху, в отличие от языческих времен, император «не был воплощением Бога, но он был избранником Бога, Чью волю он воплощал»¹⁵. По оценке П. Лабриолля, и в христианской Византии «оставалось использование статуй и портретов государя — не видно, чтобы Церковь

¹¹ Babuin A. Standards and Insignia of Byzantium // Byzantion. 2001. Vol. 71 (1). P. 10. По предположению Х. Грегар, *labaron* происходит от *laureata*. «Знаки (*Signa*) и весы (*labara*) почти всегда используются в источниках для описания вертикальных флагов. Знаки и весы часто упоминаются бок о бок в списках Константина Багрянородного».

¹² См.: Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 128. Здесь же говорится подробнее об изображении императоров в лавровом венке на шите при штандарте.

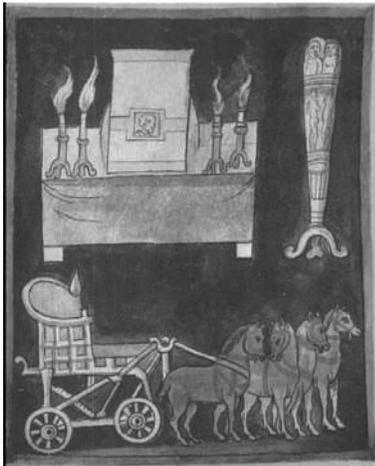
¹³ См.: Караγαννόπουλος Γ. Το Βυζαντινό Κράτος. Θεσσαλονίκη, 2001. Σ. 289—290.

¹⁴ Bréhier L., Batiffol P. Les survivances du culte Impérial romain, à propos des rites shintoïstes. Paris, 1920. P. 30 и далее.

¹⁵ Labriolle P. Рец. на: Bréhier L., Batiffol P. Les survivances du culte Impérial romain, à propos des rites shintoïstes. Paris, 1920 // Revue des sciences religieuses. 1922. Т. 2 (1). P. 96.

была этим оскорблена...»¹⁶. Конечно, в византийскую эпоху смысл почитания царских портретов был иным, нежели в древнем имперском Риме. Для христианских подданных поклонение царским портретам означало проявление законопослушности и подчинения государственной власти в лице своего монарха. Почитание царского портрета объяснял свт. Амвросий Медиоланский в произведении «О кончине [императора] Феодосия»¹⁷:

«...почитается крест Христов в лице правителя. Так вот, не является дерзостью (по отношению к Богу) поклоняться императору, но благочестием, поскольку, поклоняясь, мы восходим к священному символу искупления»¹⁸.



Илл. 1. Церемония отдания почестей императору. Лист из позднеримских «Notitia Dignitatum» (официальный календарь; clm. 10 291, fol. 178). Мюнхен, Баварская государственная библиотека

По иллюстрации из памятника V в. «Список званий» (*Notitia dignitatum*) видно, как префект телохранителей получал царский портрет в знак вступления в свою должность¹⁹. Изображение императора помещено в специальном служебном пространстве. Горящие свечи подчеркивают важность почтительного отношения к изображению как к священному.

В Византийскую эпоху на официальных приемах император неподвижно восседал на троне и до определенного времени пребывал

¹⁶ Labriolle P. Рец. на: Bréhier L., Batiffol P. Les survivances du culte Impérial romain. P. 97.

¹⁷ Ambrosius Mediolanensis. De obitu Theodosii 48 // PL. 16. Col. 1402A:9–11.

¹⁸ Приводится по: Бельтинг X. Образ и культ. С. 126.

¹⁹ Там же. С. 126.

за завесой, при открытии которой пред ним преклоняли колени как пред иконой-образом²⁰. Рассылка императорских портретов со времени императора Диоклетиана осуществлялась из центра империи, а ранее их создавали и устанавливали местные жители. При восшествии императора на престол его портреты распространялись по всей империи и демонстративно устанавливались в ключевых местах, а при восстании или измене, наоборот, насильственно удалялись²¹. Перед императорским портретом осуществлялась присяга на верность императору. Жители должны были падать перед образом императора на колени²².



Илл. 2. Деталь барельефа, возможно принадлежащего Арке Клавдия. 51 г. н.э. Лувр. Париж



Илл. 3. Обратная сторона медальона Константа. 347 г. н.э. (Bellinger and Grierson, 1973)

Помимо отдельных царских портретов, изображения императоров помещались на военных знаменах. Если царские портреты были наследием античного прошлого, то изображение царских портретов в медальонах военных знамен стало характерной чертой византийской эпохи на определенном этапе, а первоначально на военных знаменах размещали христограмму.

²⁰ Приводится по: Бельтинг Х. Образ и культ. С. 123.

²¹ Там же. С. 126.

²² Там же. С. 127.

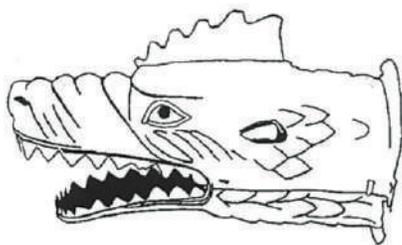
Итак, на флагах размещали медальоны с царскими портретами.

Никита Хониат писал о *vexilla* с портретами правителей²³.

Так, Пс.-Кодин описывал флаг Великого Дуки с изображением конного императора, который находился на столпе²⁴.

Также у Пс.-Кодина встречается описание шести императорских знамен (*insignia*), на которых изображались: Архангел Михаил, св. мученики Прокопий, Димитрий, Феодор Тирон, Феодор Стратилат, Георгий, а последняя пара портретов изображала императоров на коне — особый символ имперской победы²⁵.

Известны и другие отдельные случаи. На шелковой ткани XI в. из сокровищницы Бамбергского кафедрального собора



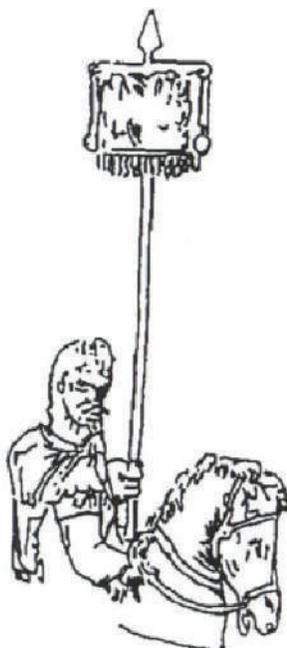
Илл. 4. Фрагмент штандарта дракона.

Государственное ведомство по доисторической и ранней истории. Кобленц

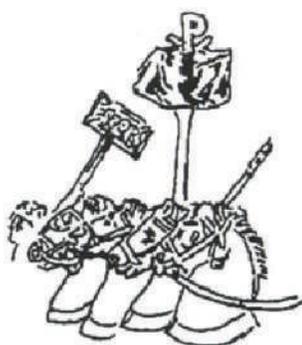
²³ См.: *Nicetas Choniates. Historia* (= Χρονική διήγησις) Alex 308, 9:67–69 // СФНВ. 11/1. S. 237: «и когда они достигли этих мест, войско царя поставило знамена сверху апсид, на которых изображают царей».

²⁴ См.: *Babuin A. Standards and Insignia of Byzantium*. P. 28. См.: *Pseudo-Codinus. De officiis* (= officia palatii Constantinopoleos) 3 // *Pseudo-Kodinos. Traité des offices* / ed. J. Verpeaux. Paris, 1966. P. 167:17–23. «Вожди, стоящие во главе других галер, несут обычное императорское знамя, то есть крест с зажжёнными светильниками, в то время как великий князь демонстрирует изображение императора верхом на коне».

²⁵ *Babuin A. Standards and Insignia of Byzantium*. P. 30–31. См.: *Pseudo-Codinus. De officiis* (= officia palatii Constantinopoleos) 4 // *Pseudo-Kodinos. Traité des offices* / ed. J. Verpeaux. Paris, 1966. P. 195:29–196:17. «...С императорскими знамёнами. Штандарты следующие: на одном изображён Архистратиг, на другом много изображений святых иерархов, он восьмиконечный, поэтому называется октаподионом. Другой, в форме креста, имеет изображения четырёх великих святых мучеников: Димитрия, Прокопия и двух Феодоров [мч. Феодора Тирона, вмч. Феодора Стратилата]; на другом — изображение святого Георгия на коне; на третьем — дракон; и ещё один с портретом императора на коне. Каждых по два, всего их двенадцать. Перед этими знамёнами — скутрион с уникальным дибеллионом и императорским щитом».



Илл. 5. Кавалерия vexillum,
из колонны Траяна (сцена VII),
113 г. Рим



Илл. 6. Фрагмент римского триумфального парада
(The Somerville gem), IV в. Музей Пенсильванского
университета, по. 29-128-3. Philadelphia (PA)

изображались образы конных императоров²⁶. В VI в. образ Христа из Камулианы почитался согласно ритуалу почитания образа императора²⁷.

Х. Бельтинг писал, что в VIII в. «почитание образа Христа, вызывавшее полемику, открыто оправдывается почитанием образа императора, на которое никто не посягал»²⁸.

3. Основные интерпретации образа царя в соотношении с царём

В патристической традиции два характерных понятия из вышеприведённой цитаты или близкие к ним выражения (образ царя и сам царь) понимались как взаимоисключающие или взаимодополняющие, а именно: образ царя и есть царь или, напротив, образ царя не является царём.

²⁶ См.: Babuin A. Standards and Insignia of Byzantium. P. 29.

²⁷ Бельтинг Х. Образ и культ. С. 127.

²⁸ Там же. С. 124.



Илл. 7. Римский vexillum с фрески в храме Бэла. Ок. 239 г. Dura Europos



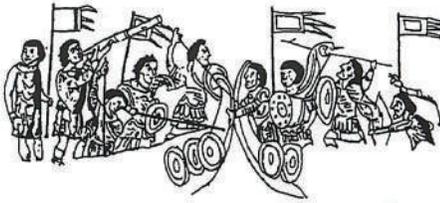
Илл. 8. Аллегория города Константинополя. Деталь диптиха из слоновой кости работы Филоксена. Константинополь

3.1. Образ царя = царь

Образ царя понимается как царь, то есть изображение царя тождественно изображаемому царю. Тем самым в почитании образа царя земного раскрывается тот полный и фундаментальный постулат иконопочитателей, которые утверждают, что образ Христа должен быть во всём тождественным Христу²⁹.

Свт. Афанасий Александрийский предлагает нам своё описание царского портрета: «Подобно тому, как в образе царя есть вид и форма, и в царе, и в образе есть вид, потому что в образе царя

²⁹ В Византии культ императора был очень развит не только тогда, когда император был язычником, но и тогда, когда он стал христианином. Несмотря на то, что император, согласно описанию Евсевия Кесарийского в «Житии Константина», стал называть себя «рабом Христа», он тем не менее оставался носителем священной власти в роли высочайшего правителя и устроителя земных дел. Такое высокое представление об особой священной миссии императора могло оправдывать высокое или даже «завышенное» отношение к его образу, или царскому портрету.



Илл. 9. Иллюминация, изображающая морское сражение из «Кинегетики» Оппиана, начало XI в. Biblioteca Nazionale Marciana, Ms. Gr. 479, f. 23. Венеция.



Илл. 10. Август, деталь мозаичного пола дома к востоку от античного театра Аргоса. Вторая четверть VI в. Археологический музей Аргоса

неизменны черты, так что взирающий на образ видит в нём царя. И с другой стороны, тот, кто видит царя, знает, что он (царь) находится в образе»³⁰.

В данной цитате свт. Афанасий не настаивает на полном сходстве между образом царя и царем, но тем не менее он отталкивается именно от сходства, усматриваемого им в неизменных чертах.



Илл. 11. Март, мозаичный пол дома к востоку от античного театра Аргоса. Вторая четверть VI в. Археологический музей Аргоса

В подложном сочинении под именем свт. Афанасия используется то же самое сравнение:

«Не существует двух Богов, поскольку то же самое естество, и одна воля, и одно согласие. И как царём называется образ царя, а не два царя, так Бог и образ Бога и премудрость, а не два Бога». Данное рассуждение очень похоже на аналогичное сравнение свт. Василия Великого, приведённое выше.

В тексте Пс.-Афанасия указывается:

³⁰ Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra Arianos 5, 3:2–6.



Илл. 12. Деталь миниатюры, изображающей мученическую смерть св. Арета. XI в. (Esfhig. 14. f. 136.) Св. Гора Афон

«Однако тот, кто видит образ царя, видит царя и говорит: “Вот это царь”; и Он не двух сотворил царей, и не образ, который является частью царя, и не царя, который является частью образа. Так вот, один Бог Отец, и одно Божество Отца, и Сына, и Святого Духа»³¹.

В данном месте также подчёркивается единство образа царя и самого царя. Автор, пользуясь литературным приёмом метафоры, уравнивает образ царя и самого царя для того, чтобы представить их как единое целое.

Свт. Василий Великий, почти дословно повторяя данное место свт. Афанасия, прибегает к тому же самому сравнению:

«Тот, кто на площади смотрит на царский образ и говорит, что на доске — царь, не исповедует двух царей, но именно образ и того, кто на образе».

«Потому что если образ есть царь, то еще более вероятно, что царём является тот, кто на образе является причиной всего. Но здесь дерево и воск, искусство художника делает, творит, созидает образ тленный, который является подражанием тленному»³².

Свт. Василий Великий, помимо своей классической цитаты: «Честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу», утверждает здесь: если уж даже тленный образ, который является

³¹ Athanasius Alexandrinus. Contra Sabellianos [Sp.] 6 // PG. 28. Col. 108B:13–16.

³² Ср. у самого свт. Василия: *Vasilius Caesariensis. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* 4 // PG. 31. Col. 608A:2–B:3.

подобием тленного царя, духовно тождественен царю, то тем более — нетленный.

Свт. Афанасий и свт. Василий настаивали на единстве Лиц Святой Троицы. Обращение к царскому образу позволяет им указать на это единство.

Ученики Евагрия в своих «Главах» пишут:

«Доска не похожа на царя, но через цвета росписи она приобретает или образ царя или образ льва»³³.

Иными словами, они имели в виду то, что после раскраски доска становится или образом царя земного, или образом царя земного царства. Также и ум через деяние и познание «становится по образу создавшего. И тот, кто не носит образ небесного, носит образ тленного»³⁴. Ученики Евагрия сравнивают образ царя с образом Божиим в душе человека, но только в том случае, если человек имеет очищенный, настоящий образ в силу подвижнического образа жизни. В системе самого Евагрия образу Божию в человеке



Илл. 13. Фрагмент миниатюры из Псалтири Хлудова. Ок. 830 г. Москва, Государственный исторический музей. Инвент. номер: Хлуд. Д. 129.



Илл. 14. «Поклонение иконе». Часть дверцы серебряного оклада. Ок. 1200 г. Латеранский дворец, Рим

³³ Capita discipulorum Evagrii 1, 124 // SC. 514. P. 206–208.

³⁴ Ibid. P. 208.

уделяется огромное внимание. Когда душа оказывается управляема разумом и получает доброе управление, тогда она идёт путем богоуподобления через богоподражание, а в случае злого управления она, напротив, ниспадает в бездну. Общая мысль такова: как художник изображает на доске образ царя, так человек изображает в себе образ Бога.

Свт. Епифаний Кипрский (315–403) писал: «Образом является Сын, а Сын является образом Отца»³⁵ — с определённой аллюзией на фрагмент Евр. 1, 3, в котором Сын именуется образом Ипостаси Отца. Далее Епифаний вводит понятие царского портрета:

«... потому что и царь из-за того, что он имеет образ, не становится двумя царями, но царём, единым с образом»³⁶.

Рассуждение о царском портрете необходимо для того, чтобы обосновать единство Святой Троицы:

«Один Бог — не из двух частей несовершенных состоящий, но совершенный Отец, совершенный Сын и совершенный Святой Дух»³⁷.

Таким образом при помощи образа царского портрета свт. Епифаний, частично используя логику свт. Афанасия Александрийского и свт. Василия Великого, объясняет единство Лиц Святой Троицы.

³⁵ См.: *Ephanius. Panarion: haer. 65, 8, 10 // GCS. 37. S. 12:10–13.* «Итак, Сын — это образ Отца. То же самое и с царями: поскольку у царя есть образ, это не два царя, но один царь со своим изображением. [И] есть один Бог, а не некое одно из двух частей возникающее несовершенство, но совершенен Отец, совершенен Сын, совершенен Святой Дух».

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

3.2. Образ царя не равен царю

Существует и другая, почти противоположная, интерпретация. Обращаясь к образу царя, ряд святоотеческих авторов-писателей высказывается о том, что образ царя не тождественен царю, что образ царя — не царь.

Например, епископ Севериан Габальский³⁸, грекоязычный экзегет, известный как противник свт. Иоанна Златоуста, писал:

«Как образы царя почитаются до его появления, а после того, как царь прибыл, упраздняется всякий вид образа, так и имя возвращается к самому царю»³⁹.

Эти слова означают, что те люди, которые раньше царем именовали образ, при появлении царя обращаются уже не к образу, а к царю.

«Так к первообразу относятся закон и пророки, которые были до Христа»⁴⁰.

³⁸ См.: *Kim S. Severian of Gabala as a Witness to Life at the Imperial Court in Fifth-Century Constantinople // Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2015 / ed. M. Vinzent. Leuven; Paris; Bristol (CT), 2017. (Studia Patristica; vol. 96). P. 189–204; Vincent Déroche. Pas la planche: un fondement patristique inattendu de la polémique iconodoule sur les images chez Sévérien de Gabala // Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture / ed. Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi, M. Loukaki. Boston; Berlin; Munich, 2015. (Byzantinisches Archiv; Bd. 29). P. 99–102.*

³⁹ См.: *Severianus. In tentationem Domini nostri Jesu Christi (olim sub auctore Joanne Chrysostomo) 96 // Traditio. 1997. Vol. 52. P. 70:14. «Ибо так же, как изображения царя чувствуют перед его появлением...» (Ὡσπερ γὰρ εἰκόνας βασιλέως πρὸ ἐπιδημίας τιμῶνται...).*

⁴⁰ См.: *Severianus. In tentationem Domini nostri Jesu Christi (olim sub auctore Joanne Chrysostomo) 96–97 // Traditio. 1997. Vol. 52. P. 70:15–16. «...Но после его появления вся демонстрация его изображений бессмысленна и его имя теперь провозглашается, так в отношении первообраза до Христа существовали закон и пророки, но после Христа сияет слава Его истины и слова отцов утратили свою силу».*

Равно как и то, что первообразом является Сам Христос:

«А после Христа сияет то, что относится к истине»⁴¹.

Здесь, очевидно, образ царя прилагается к закону и пророкам. Однако закон и пророки — всего лишь тень по отношению к Свету Христова Пришествия, они находятся в ином измерении по отношению ко Христу Спасителю.

Этот же отрицательный подход к пониманию образа царя содержится и у противника Севериана Габальского, свт. Иоанна Златоуста, правда, в его подложном сочинении.

«Когда появляется истина, образ становится напрасным. Подобно тому, допустив живого царя, не стремятся поклониться образу»⁴².

Общая мысль двух вышеприведенных мест такова: в присутствии царя его образ не нужен или даже напрасен. В таком случае царский образ становится не тождественен самому царю, как какая-то тень, отдалённое подобие, неживое изображение, теряющее смысл при появлении живого царя. По этой же логике иконоборцы могли утверждать, что при пришествии Христа Спасителя Его земной образ не нужен, ибо это относится к Ветхому Завету, который не имеет ничего общего с новозаветной истиной. И они были бы правы, если бы Христос Спаситель был всего лишь равен земному царю, но Он, как Богочеловек, превосходит любого человека, даже самого совершенного.

Итак, в патристической традиции образ царя сравнивался с Ветхим Заветом, а царь — с Новым Заветом. Несмотря на глубокую связь двух заветов, в духовно-назидательной проповеди

⁴¹ См.: Severianus. In tentationem Domini nostri Jesu Christi (olim sub auctore Joanne Chrysostomo) 97 // Traditio. 1997. Vol. 52. P. 70:17. (Μετὰ δὲ Χριστὸν λάμπει τὰ τῆς ἀληθείας).

⁴² Joannes Chrysostomus. In sanctum Pascha (sermo 1) [Sp.] (fort. auctore Apollinare Laodicense) 1, 2 // SC. 36. P. 55.

Ветхий Завет не столько близок к Новому Завету, сколько противоположен ему — по закону, а не по благодати.

Блж. Феодорит Кирский в «Еранисте» подчёркивал, в частности, что для спасения человечества Бог должен быть стать всецельным человеком. Важны некоторые уточнения этого отца об образе царского портрета.

«Сходства между царским портретом и царём не показывают прирону созерцаемого царя, потому что образ царя не показывает прирону царя. Хотя он и сохраняет очень ясные черты царя»⁴³.

Это высказывание — рассуждение не общечеловеческое, оперирующее абстрактными понятиями, а прямо относящееся к учению о Боге. Так или иначе в данном сравнении автор настаивает на принципиальном неравенстве образа царя и самого царя.

Таким образом, внутри самой патристической традиции были некоторые основания для того, чтобы иконоборцы говорили, что образ царя — это не царь. Согласно логике иконоборцев, образ Христа — это не Христос; и если это отрицание довести до крайней степени, то можно будет сказать, что если образ царя — это не Христос, то этот образ и не нужен.

3.3. Царский путь

Церковь в этой ситуации стала следовать царским путём: с одной стороны, она избегает полного равенства между изображаемым и изображением⁴⁴, а с другой — избегает полного неравенства, ведь и то и другое — крайности.

У блж. Феодорита говорится о страданиях Христа Спасителя, при описании которых тоже используется царский образ.

⁴³ *Theodoretus. Eranistes // Theodoret of Cyrus. Eranistes / ed. G. H. Ettlinger. Oxford, 1975. P. 75:16–19.*

⁴⁴ Следует отметить, что подобное равенство, понимаемое дословно, неизбежно приводит к имяславию — полному уравниванию Бога и Его Божественных имен.

«Брось камень в образ царя, — и что же? Ты оскорбил царя. Разорви одеяния царёвы, — и что же? Ты восстал на царя. Распни тело Христа, — и что же? Христос умер за нас. — Но для чего нам это нужно? — Обратимся к евангелистам»⁴⁵.

Здесь образ царя используется хотя и не совсем положительно, но и не совсем отрицательно. Однако он всё же в большей степени положительный. По сути дела, образ царя применительно к образу Христа оказывается воспринятым Христом по человечеству. Сам блж. Феодорит понимает образ царя как самого Христа Спасителя.

«[Христос] является подражателем Творца, царём зримой твари. Или образом царя, собирающего налоги с земли, моря, воздуха, солнца, луны, звезд, неба и облаков, от овец и коров, и других тварей»⁴⁶.

Христос называется как царем, так и образом царя. Во второй цитате блж. Феодорита образ царя и царь являются тождественными понятиями, применяемыми к пришествию Христа Спасителя. Иными словами, Христос — это не царь, пришедший и, по Севериану или по Псевдо-Иоанну Златоусту, отменивший свой образ, а Царь или образ Царя.

В трактате «Против иудеев» используется представление об образе царя, который заменяет царя в его отсутствие.

«При отсутствии царя образ царя все исполняет без царя»⁴⁷.

Данная цитата, по всему вероятно, может означать следующее: Христос Спаситель умер и воскрес, а образ царя остался. Несмотря на неравенство образа царя самому царю, очевидно,

⁴⁵ *Theodoretus. Eranistes // Theodoret of Cyrus. Eranistes. P. 251:7–11.*

⁴⁶ *Theodoretus. De incarnatione Domini // PG. 75. Col. 1445:46–50.*

⁴⁷ *Scripta anonyma adversus Judaeos. Adversus Hagarenos, Bogomilos et Judaeos 3:244.*

что автор придаёт образу царя то особое значение, которое гораздо больше, чем простое подобие.

Авва Дорофей буквально продолжает мысль свт. Василия Великого:

«Подобно тому, как золотые накладки накладываются на образы царей, так и тот, кто взирает на образ царя, видит почти что Самого Царя»⁴⁸.

Авва Дорофей, очевидно, исходит из глубокого духовного тождества между образом царя и царём и предваряет своим рассуждением апологию иконопочитания во времена иконоборческих споров.

4. Образ царя в эпоху иконоборчества

«Царский путь» Церкви в отношении к царскому образу приобретает особую актуальность, глубину и остроту в условиях иконоборческих споров первого периода. Та методология, которая была накоплена в понимании царского образа в предшествующую эпоху, стала очень востребованной в период необходимости защитить священные изображения лиц Христа Спасителя, Божией Матери и святых на досках и на других материалах.

4. 1. Формула «честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу»

4.1.а. Прп. Иоанн Дамаскин

У прп. Иоанна Дамаскина цитата из трактата свт. Василия «О Святом Духе» цитируется неоднократно и в его знаменитых трёх словах в защиту икон, и в кратком варианте апологии икон в 89-й главе

⁴⁸ См.: *Dorotheus. Doctrinae diversae XVI, 171:24–32 // SC. 92. P. 468.*

«Изложения православной веры». Среди данных мест особо выделяется то, где сразу приводятся две цитаты: «Честь, воздаваемая образу, восходит (именно “восходит”, а не “переходит”. — *иг. Д.*) к первообразу» («ἡ τῆς εἰκόνοϋ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον ἀναβαίνει»⁴⁹) — и: «Образ царя называется царём» («λέγεται ἡ τοῦ βασιλέωϋ εἰκὼν βασιλεὺϋ»⁵⁰).

Особенно важно учение Церкви, в котором образ царя, как бы царский портрет, сравнивается с образом Божиим в человеке. Такое сравнение приводится в 89-й главе «Изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, посвящённой защите иконопочитания. Каждый человек наделён царским достоинством, которое он должен в себе раскрыть: как честь, воздаваемая царскому образу, воздаётся царю, так и человек, очищая в себе царский образ Божий, воздаёт тем самым честь Царю, но уже не земному, а Небесному.

«Чего ради мы поклоняемся друг другу, если не как сотворённым по образу Божию? Как говорит богоносный и великий в божественном Василий, честь образа переходит к первообразу; первообразом является изображаемое, из которого происходит результат».

Τίνωϋ οὖν ἔνεκεν ἀλλήλοϋϋ προσκυνοῦμεν, εἰ μὴ ὡϋ κατ' εἰκόνα θεοῦ πελοιημένωϋϋ; Ὡϋ γάρ φησιν ὁ θεοφόροϋϋ καὶ πολὺϋ τὰ θεῖα Βασίλειοϋϋ, «ἡ τῆϋ εἰκόνοϋϋ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει» πρωτότυπον δέ ἐϋτι τὸ εἰκονιζόμενον, ἐξ οὗ τὸ παράγωγον γίνεται⁵¹.

Данная интерпретация исходит из двух реалий: первообраза и производного, или Бога как Царя неба и земли и человека, являющегося своеобразным аналогом царского портрета. Констатация связи между образом Божиим в человеке и Первообразом ведёт к дальнейшей защите иконопочитания.

⁴⁹ См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 89:6–9 // PTS. 12. S. 206.

⁵⁰ См.: *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* 1,51=2,47:4–11 // PTS. 17. S. 154.

⁵¹ *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 89:5–9 // PTS. 12. S. 206.

В «Трёх словах в защиту иконопочитания» прп. Иоанна Дамаскина формула:

«Честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу» — встречается пять раз. В первом случае она подчеркивает необходимость устройства, помимо храмов, трофеев, то есть образов святых⁵².

Тем самым прп. Иоанн Дамаскин подразумевает под честью, воздаваемой образу, почитание образов святых. Во втором случае цитата: «Честь образа восходит к первообразу» — поясняет характер поклонения, которое понимается в общем смысле как поклонение Богу или святым⁵³. В третьем случае делается чёткое пояснение, что поклонение воздается не веществу, а тем святым, которые изображены на иконе⁵⁴.

В приложении флорилегия, в конце третьего слова, цитата из свт. Василия приводится полностью:

«Его же к Амфилохию тридцать глав о Святом Духе из главы семнадцатой: поскольку говорится: царь и образ царя, а не два царя, постольку и сила не рассекается, и слава не разделяется. Ибо как господствующее над нами начало одно и власть, так и наше славословие одно, а не многие, потому что честь образа восходит к первообразу. Так вот чем здесь по подражанию является образ, тем там по природе — Сын. И как у художников в образе — подобие, так и относительно Божественной и несложной природы в общении с Божеством заключается единение».

(1,35=2,31=3,48) Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀμφιλόχιον τριάκοντα κεφαλαίων περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀπὸ κεφαλαίου ιζ´. Ὅτι

⁵² *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* 1,21:38–45 // PTS. 17. S. 108–109.

⁵³ *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* 3,15:6–9 // PTS. 17. S. 125.

⁵⁴ *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* 3,41:52–56 // PTS. 17. S. 143.

βασιλεύς λέγεται καὶ ἡ τοῦ βασιλέως εἰκὼν, καὶ οὐ δύο βασιλεῖς· οὔτε γὰρ τὸ κράτος σχίζεται οὔτε ἡ δόξα διαμερίζεται. Ὡς γὰρ ἡ κρατοῦσα ἡμῶν ἀρχὴ καὶ ἐξουσία μία, οὕτως καὶ ἡ παρ' ἡμῶν δοξολογία μία καὶ οὐ πολλαί, διότι ἡ τῆς εἰκόνας τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. Ὁ οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα μιμητικῶς ἡ εἰκὼν, τοῦτο ἐκεῖ φυσικῶς ὁ υἱός. Καὶ ὡσπερ ἐπὶ τῶν τεχνητῶν κατὰ τὴν μορφήν ἡ ὁμοίωσις, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινονίᾳ τῆς θεότητος ἐστὶν ἡ ἔνωσις⁵⁵.

В схолиях на это место прп. Иоанн Дамаскин писал:

«(Схолия) Подобно тому как не почитающий Сына, как говорит Господь, не почитает Отца, пославшего Его, так и не почитающий образ не почитает Изображаемого. Но, может быть, кто-нибудь скажет: необходимость — почитать образ Христа, но не святых. О безумие! Услышь Господа, говорящего ученикам: “Принимающий вас Меня принимает”. Так что не почитающий святых не почитает самого Господа».

(3,49) (Σχόλιον) Ὡσπερ οὖν «ὁ μὴ τιμῶν τὸν Υἱόν», καθὼς φησὶν ὁ Κύριος, «οὐ τιμᾷ τὸν Πατέρα τὸν πέμψαντα Αὐτόν», οὕτως καὶ ὁ μὴ τιμῶν τὴν εἰκόνα οὐδὲ τὸν Εἰκονιζόμενον τιμᾷ. Ἄλλ' ἴσως ἐρεῖ τις· Τιμᾷν τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ἀνάγκη, οὐχὶ δὲ καὶ τῶν ἁγίων. Ὡ τῆς ἀφροσύνης. Ἄκουσον τοῦ Κυρίου λέγοντος τοῖς μαθηταῖς· «Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς Ἐμὲ δέχεται». Ὡστε ὁ μὴ τιμῶν τοὺς ἁγίους οὐδὲ αὐτὸν τιμᾷ τὸν Κύριον.

Отказ от почитания образа приводит к нечестию по отношению к Первообразу. В данной логике образ уравнивается не столько с первообразом, сколько со святыми учениками Спасителя, которые отождествляются с Ним в силу любви: принимающий (= любящий) их принимает (= любит) Спасителя и наоборот.

⁵⁵ *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres 1,35=2,31=3,48:1–10 // PTS. 17. S. 147.*

Во втором толковании, где разбираются две краткие формулы, свт. Василий сравнивает иконописные образы с «тенью святых»⁵⁶, от которой убегают демоны. Под этой тенью он понимает все освященное телесное или вещественное, без которого немислим христианский культ. Далее он сравнивает иконописные образы с одеянием царя: само по себе оно всего лишь материя, но как одеяние царя оно приобретает особый священный смысл. И «тьень» святых, и «одеяние» царя — аналогии для оправдания материи в самом высшем ее предназначении.

И, наконец, в пятом случае прп. Иоанн Дамаскин, толкуя речение свт. Григория Нисского, приводит две формулы, выделив ту и другую отдельно, для доказательства необходимости иконописного изображения воплотившегося Бога Слова⁵⁷.

Итоговая фраза гласит:

«Образ будет почитаем и поклоняем не как Бог, а как образ воплотившегося Бога».

Данные цитаты, по сути, исчерпывают наследие прп. Иоанна Дамаскина.

Если резюмировать понимание прп. Иоанном Дамаскиным цитат из свт. Василия Великого, то получится следующая картина.

1. Прп. Иоанн Дамаскин цитировал дословно или сокращенно *Basiliius Caesariensis. De Spiritu Sancto* 18, 45.
2. Основная цитируемая формула — «Честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу» (5 раз); реже используется другая — «Образ царя есть царь» (2 раза).
3. Главное толкование: честь обозначает поклонение (προσκύνησις), воздаваемое Богу, Божией Матери или святым.

⁵⁶ См.: *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* 1,36=2,32:1–36 // PTS. 17. S. 147–149.

⁵⁷ *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres* 1,51=2,47 // PTS. 17. S. 154.

4. Иконописные образы имеют зримый, видимый характер, соответствующий зримому Боговоплощению.
5. Хотя почитание икон является единственным путем Богопочтения, оно не исключает и других, самоочевидных интерпретаций, поддерживающих иконопочитание: так, в душе присутствует образ Божий, и воздаваемая ему честь восходит к Первообразу.

4.1.b. Прп. Феодор Студит

У прп. Феодора Студита формула: «Честь, воздаваемая образу, восходит к Первообразу» — цитируется около 25 раз. Он расширяет доказательную базу для данной цитаты, известной ему и в усеченном, и в полном виде⁵⁸, возводя ее не только к свт. Василию, но и к свт. Афанасию⁵⁹. Использование цитаты становится более христологичным⁶⁰, в соответствии с последним примером из прп. Иоанна Дамаскина. Ему приходилось вести дискуссию с оппонентами, которые умело проводили принципиальную разницу между Христом как «природным образом» и портретом как «техническим образом»⁶¹, пользуясь той же самой цитатой из свт. Василия⁶².

Наиболее часто вторая формула из *Basiliius Caesariensis* «*De Spiritu Sancto*» 18, 45 используется в «Посланиях» прп. Феодора Студита (а именно около 16–17 раз). «Изображаемый на иконе единоименно видится и является предметом веры»⁶³. Икона

⁵⁸ См.: *Theodorus Studites. Sermones adversus iconoclastas* 1, 8:28–32 // *Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου· Λόγοι ἀντιρρητικοὶ κατὰ εἰκονομαχῶν, καὶ στίχοι τινὲς ἰαμβικοὶ* / ed. C. I. Dalkos. Αθήνα, 1998. Σ. 66. И ряд других мест: *Theodorus Studites. Sermones adversus iconoclastas* 2, 24:8–9, 13–14 // *Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου· Λόγοι ἀντιρρητικοὶ κατὰ εἰκονομαχῶν, καὶ στίχοι τινὲς ἰαμβικοὶ*. Σ. 120; *Ibid.* 2, 26:7–8 // *Op. cit.* Σ. 122–124.

⁵⁹ *Theodorus Studites. Sermones adversus iconoclastas* 2, 28:53 // *Op. cit.* Σ. 128.

⁶⁰ *Theodorus Studites. Sermones adversus iconoclastas* 2, 26:17–18 // *Op. cit.* Σ. 124.

⁶¹ См.: *Theodorus Studites. Sermones adversus iconoclastas* 2, 25:19–22 // *Op. cit.* Σ. 122.

⁶² См. в письмах: *Theodorus Studites. Epistulae* 427:18–19 // CFHB. 31/2. S. 598.

⁶³ *Theodorus Studites. Epistulae* 17:20–21 // CFHB. 31/1. S. 48–49.

тождественна своему первообразу⁶⁴ по чести и поклонению⁶⁵. Она является предметом, обладающим с первообразом той же самой ипостасью⁶⁶. «Исповедание Христа — защита Его святого образа»⁶⁷. А отречение от образа есть отречение от Христа⁶⁸. Созерцание иконы означает поклонение Христу, ангелам или святым⁶⁹. Иными словами, Христос является «описуемым» и, значит, «поклоняемым»⁷⁰.

Формула из свт. Василия аналогична более редкой из свт. Григория:

«Природа образа есть подражание архетипу»⁷¹.

Также прп. Феодор создал новую формулу, симметрично отражающую путь к Богу и путь от Бога:

«Честь и бесчестие по отношению к образу восходят к Первообразу»⁷².

Еще одна новая формула-интерпретация прп. Феодора: «Почести образам восходят к первообразам»⁷³, что ясно подразумевает почитание святых.

В категориях восхождения и нисхождения, особо свойственных ареопагитскому корпусу, прп. Феодор писал также, что честь восходит к Первообразу и нисходит от Первообраза⁷⁴. Иными словами, люди через иконы почитают Бога, а Бог через иконы освящает людей. Цитирование формулы свт. Василия вместе с аналогичной

⁶⁴ *Theodorus Studites*. Epistulae 57:29–30 // CFHB. 31/1. S. 165.

⁶⁵ *Theodorus Studites*. Epistulae 387:33–34 // CFHB. 31/2. S. 538.

⁶⁶ *Theodorus Studites*. Epistulae 57:76–77 // CFHB. 31/1. S. 166.

⁶⁷ *Theodorus Studites*. Epistulae 63:18–19 // CFHB. 31/1. S. 175.

⁶⁸ *Theodorus Studites*. Epistulae 393:39–40 // CFHB. 31/2. S. 546.

⁶⁹ *Theodorus Studites*. Epistulae 64:40 // CFHB. 31/1. S. 177.

⁷⁰ *Theodorus Studites*. Epistulae 71:50–51 // CFHB. 31/2. S. 191.

⁷¹ См.: *Theodorus Studites*. Epistulae 170:27 // CFHB. 31/2. S. 291.

⁷² *Theodorus Studites*. Epistulae 201:7–8 // CFHB. 31/2. S. 324.

⁷³ *Theodorus Studites*. Epistulae 463:75–77 // CFHB. 31/2. S. 664.

⁷⁴ *Theodorus Studites*. Epistulae 380:151–153 // CFHB. 31/2. S. 516.

из «Ареопагитик» показывает, насколько усилилась роль Ареопагита в аскетике прп. Феодора⁷⁵.

Прп. Феодор Студит писал и о веществе иконы, которое, однако, возвышается разумом до духовных высот⁷⁶, то есть благодаря созерцанию вещество как бы ослабевает и уступает место более сильным и вечно нерушимым чертам, идентичным в образе и в прототипе⁷⁷.

Известна прп. Феодору и другая формула по принципу: образ А есть А. В частности, прп. Феодор Студит, опираясь на богословский синтез Иоанна Дамаскина в христологии, говорит следующее:

«Изображение имеет наименование первообраза, потому что крестом называется также изображение Христа, так и о царе, и о всяком человеке, и о всяком виде».

Далее:

«И Пётр является образом Петра. Могу ли я сказать что-нибудь более высокое? И человек является Богом как образ Божий».

Так же, как и прп. Иоанн Дамаскин, начинающий «Изложение об иконах» через учение об образе Божиим в человеке, прп. Феодор Студит воспринимает это учение как нормативное и пишет о нём в последней строке своего рассуждения. Цитируя же самого свт. Василия Великого, прп. Феодор делает это более точно и дословно, по сравнению с Дамаскином.

⁷⁵ *Theodorus Studites. Epistulae 408:20–21 // CFHB. 31/2. S. 567.*

⁷⁶ *Theodorus Studites. Epistulae 546:14–15 // CFHB. 31/2. S. 826.*

⁷⁷ Оставшиеся места из посланий прп. Феодора: *Theodorus Studites. Epistulae 221:108–111 // CFHB. 31/2. S. 346; Theodorus Studites. Epistulae 305:35–36 // CFHB. 31/2. S. 448; Theodorus Studites. Epistulae 491:11–13 // CFHB. 31/2. S. 725; Theodorus Studites. Epistulae 532:173–175 // CFHB. 31/2. S. 801.*

Предварительные выводы о понимании прп. Феодором Студитом дословной, но чаще сокращенной цитаты из *Basiliius Caesariensis* «De Spiritu Sancto» 18, 45.

1. Прп. Феодор понимает образ в богословских категориях «Ареопажитик» — по аналогии с божественными именами.
2. Тождество образа с Прототипом гораздо значимее различий, возникающих на уровне представлений о материальном характере вещества.
3. Акцент на идентичности образа и Прототипа приближает прп. Феодора к богословскому учению будущего имяславия, которое он сам не исповедовал.
4. Ипостасное сходство между образом и Прототипом придает интерпретации прп. Феодора возвышенный характер и при этом делает ее более уязвимой.
5. В отличие от прп. Иоанна Дамаскина в большинстве случаев цитата *Basiliius Caesariensis* «De Spiritu Sancto» 18, 45 используется для описания правильного отношения к образу Христа Спасителя.
6. Изменения цитаты и параллели к ней из других отцов подчеркивают ее важность в наследии прп. Феодора.
7. Прп. Феодор совершает попытки указать свт. Афанасия в качестве автора цитируемых формул, что, в свою очередь, служит отзвуком той текстологической работы, которая по необходимости велась в ту эпоху.

Выводы

Первоначально в патристическую эпоху, начиная с IV в., образ царя отождествлялся с первообразом, то есть царём, что стало одним из важных примеров для доказательства равенства Лиц Святой Троицы.

Затем постепенно стали складываться диаметрально противоположные понимания царского образа, которые максимально определились в период иконоборчества, а в последующую эпоху получили более точные интерпретации.

Сравнение образа Божия и образа человеческого заслуживает отдельного рассмотрения, которое позволяет обнаружить в позднем византийском богословии новые слова, термины и образы для описания взаимоотношений лиц Святой Троицы и образа Божия в человеке.

Иконоборческая эпоха прошла не бесследно: она позволила преодолеть этот глубокий кризис на основании накопленного богословского опыта в «битве» за образ Христов.

Позиция прп. Иоанна Дамаскина, современника первого периода иконоборчества, по сравнению с позицией прп. Феодора Студита, современника второго периода иконоборчества, гораздо более богословская. Прп. Иоанн Дамаскин мыслил образ проще и ближе к зримому или чувственному уровню бытия. Прп. Феодор Студит гораздо более возвышен и духовен. Для него образ, которому воздается честь, тождествен первообразу, что, по сути, означает, что образ прежде всего невестествен, как и первообраз. Однако было бы неправильно назвать данные позиции диаметрально противоположными. Лучше было бы говорить о взаимодополняющих позициях или о развивающейся концепции.

Из такого, пусть и краткого, сравнения позиций двух ведущих богословов-иконопочитателей видно и то, насколько во второй период защиты икон дискуссия о них приняла более глубокий и зеркальный характер.

Источники

Ambrosius Mediolanensis. De obitu Theodosii // PL. T. 16. Col. 1385–1406A.

Athanasius Alexandrinus. Contra Sabellianos [Sp.] // PG. T. 28. Col. 96–121.

Basilius Caesariensis. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG. T. 31. Col. 600–617.

Basilius Caesariensis. De Spiritu Sancto // Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / ed. B. Pruche. Paris: Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 17 bis.) P. 250–530.

Pseudo-Codinus. De officiis (= officia palatii Constantinopoleos) // *Pseudo-Kodinos.* Traité des offices / ed. J. Verpeaux. Paris: Centre

- National de la Recherche Scientifique, 1966. (Le monde byzantin; t. 1). P. 130–287.
- Dorotheus*. Doctrinae diversae I–XVII // *Dorothee de Gaza*. Oeuvres spirituelles / ed. L. Regnault, J. de Préville. Paris: Éditions du Cerf, 1963. (SC; vol. 92). P. 146–486.
- Germanus I*. Epistulae dogmaticae // PG. T. 98. Col. 147–222.
- Eriphanius*. Ancoratus und Panarion. 3 Bd. Panarion: haer. 65–80. De fide / hrsg. von K. Holl, J. Dummer. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1985. (GCS; Bd. 37).
- Capita discipulorum Evagrii // *Évagre le Pontique*. Chapitres des disciples d'Évagre / ed. P. Géhin. Paris: Éditions du Cerf, 2007. (SC; vol. 514). P. 102–270.
- Joannes Chrysostomus*. In sanctum Pascha (sermo 1) [Sp.] (fort. auctore Apollinare Laodicense) // Homélie pascales, vol. 2 / ed. P. Nautin. Paris: Éditions du Cerf, 1953. (SC; vol. 36). P. 55–75.
- Joannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos II / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 3–239.
- Joannes Damascenus*. Orationes de imaginibus tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos III / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1975. (PTS; Bd. 17). S. 65–200.
- Nicephorus I*. Pseudo-Eriphanii sive Eriphanidis confutatio // *Sancti Nicephori Antirrheticus, liber quartus* / ed. J. B. Pitra. Paris: Didot, 1858. (Spicilegium Solesmense; vol. 4). P. 292–380.
- Nicetas Choniates*. Historia (= Χρονική διήγησις) // *Nicetae Choniatae Historia, pars prior* / hrsg. von J. van Dieten. Berlin: De Gruyter, 1975. (CFHB. Series Berolinensis; Bd. 11/1). P. 1–635, 637–655.
- Severianus*. In tentationem Domini nostri Jesu Christi (olim sub auctore Joanne Chrysostomo) // Traditio. 1997. Vol. 52. P. 56–70.
- Theodoretus*. De incarnatione Domini // PG. T. 75. Col. 1420–1477.
- Theodoretus*. Eranistes // Theodoret of Cyrus. Eranistes / ed. G. H. Ettlinger. Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 61–266.
- Theodorus Studites*. Epistulae 1–70 // Theodori Studitae Epistulae / ed. G. Fatauros. Berlin: De Gruyter, 1992. (CFHB. Series Berolinensis; Bd. 31/1).

- Theodorus Studites. Epistulae 71–564 // Theodori Studitae Epistulae / ed. G. Fattouros. Berlin: De Gruyter, 1992. (CFHB. Series Berolinensis; Bd. 31/2).*
- Theodorus Studites. Sermones adversus iconoclastas // Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου· Λόγοι ἀντιρρητικοὶ κατὰ εἰκονομαχῶν, καὶ στίχοι τινὲς ἰαμβικοὶ / ed. C. I. Dalkos. Ἀθήνα: Ἴνδικτος, 1998. Σ. 50–234.*
- Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М., 1891.

Литература

- Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002.*
- Babuin A. Standards and Insignia of Byzantium // Byzantion. 2001. Vol. 71 (1). P. 5–59.*
- Bréhier L., Batiffol P. Les survivances du culte Impérial romain, à propos des rites shintoïstes. Paris: Auguste Picard, 1920.*
- Déroche V. Pas la planche: un fondement patristique inattendu de la polémique iconodoule sur les images chez Sévérien de Gabala // Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture / ed. Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi, M. Loukaki. Boston; Berlin; Munich: De Gruyter, 2015. (Byzantinisches Archiv; Bd. 29). P. 99–102.*
- Kim S. Severian of Gabala as a Witness to Life at the Imperial Court in Fifth-Century Constantinople // Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015 / ed. M. Vinzent. Leuven; Paris; Bristol (CT): Peeters, 2017. (Studia Patristica; vol. XCVI). P. 189–204.*
- Labriolle P. Рец. на: Bréhier L., Batiffol P. Les survivances du culte Impérial romain, à propos des rites shintoïstes. Paris: Auguste Picard, 1920 // Revue des sciences religieuses. 1922. T. 2 (1). P. 96–97.*
- Ladner G. B. The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy // Dumbarton Oaks Papers. 1953. Vol. 7. P. 1–34.*
- Καραγιαννόπουλος Ι. Το Βυζαντινό Κράτος. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2001.*

Image of the King: On the History of Citation of *Basilius Caesariensis*, «De Spiritu Sancto» 18, 45 during the Era of Iconoclastic Controversy

Hegumen Dionisy (Shlenov)

PhD in Theology

professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

dionysij@mail.ru

For citation: Dionisy (Shlenov), hegumen. “Image of the King: On the History of Citation of *Basilius Caesariensis*, «De Spiritu Sancto» 18, 45 during the Era of Iconoclastic Controversy”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021. pp. 66–98 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.004

Abstract. The report examines various aspects of the ritual of honoring the emperor and his image and draws a parallel with the veneration of holy icons. The formula «An image of the king is the king», formulated by St. Basil the Great for the sake of describing the unity of the Persons of the Holy Trinity by the model of veneration of imperial portraits, acquired special significance in the iconoclastic era — as a kind of motto of icon-worshippers. The presentation is based on images on various royal regalia.

Keywords: image, icon, veneration of icons, iconoclasm, king, royal portrait, Byzantium.

ОБРАЗ СВЯТОГО НИКОНА МЕТАНОИТЕ СОГЛАСНО VITA NICONIS (ВНГ, 1366)

Иеромонах Иннокентий (Глазистов)

студент магистратуры МДА
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра,
Академия
ieromonah.innokenti@gmail.com

Для цитирования: *Иннокентий (Глазистов), иером.* Образ святого Никона Метаноите согласно Vita Niconis (ВНГ, 1366) // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 99–108. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.005

Аннотация

УДК 2-475.5

В настоящем докладе рассматривается раннее не переведённое на русский язык житие выдающегося подвижника и миссионера X в. — прп. Никона Метаноите. Житие написано классическим древнегреческим языком и представляет ценность не только как агиографический источник, но и как замечательный литературный памятник.

Ключевые слова: Никон Метаноите, миссия, подвижничество.

В настоящем докладе я хотел бы рассказать о прп. Никоне Метаноите (Νίκων ὁ Μετανοεΐτε, 930/935–998/1000) — подвижнике X века, известном своей столь обширной миссионерской деятельностью, что его проповедь можно сравнить в некоторой степени с проповедью самого апостола Павла. Его имя «Метаноите» происходит от греческого глагола «μετανοέω» («каяться»), стоящего в повелительном наклонении, то есть означает «покайтесь!». Именно этими словами, этим призывом к покаянию, на протяжении всей своей подвижнической жизни обращался к людям преподобный Никон.

Житие прп. Никона сохранилось в двух основных редакциях, которые восходят к XI в. По одной из версий, их создал ученик преподобного и игумен основанного святым Никоном монастыря — авва Григорий. Первая редакция содержится в рукописи Ватиканской библиотеки (Vat. Barb. gr. 583), датируется XV в.; другая — в рукописи Афонской библиотеки монастыря Кутлумуш (Ath. Cutl. 210), которая датируется первой половиной XVII в. Существует латинский перевод XVII века с ватиканской редакции. Издание текста с афонской рукописи было осуществлено С. Лампросом в 1906 г.¹; издание же текста обеих рукописей с анализом отличий было произведено О. Лампсидисом в 1982 г.² На русском языке на настоящий момент житие не издано, но существует английский перевод³ издания Лампсидиса, сделанный Д. Салливаном 1987 г. Всё, что есть на русском языке — краткая заметка в Православной Энциклопедии и краткое житие в форме синаксаря⁴.

Перейдём теперь к рассмотрению самого жития прп. Никона, чтобы понять, почему Церковь канонизировала его как святого и какой пример он может нам явить, то есть в чём может быть актуальность современного перевода его жития на русский язык.

¹ *Λάμπρος Σπ.* Ο βίος Νίκωνος του Μετανοεΐτε // Νέος Ελληνομνήμων. 1906. Τ. 3. Σ. 131–222.

² *Λαμπρίδης Ο.* Ὁ ἐκ Πόντου ὁσιος Νίκων ὁ Μετανοεΐτε. Αθήνα, 1982.

³ *Sullivan D.* The Life of Saint Nikon. Brookline, 1987.

⁴ *Макарий Симонопетрский, иером.* Синаксарь. Жития святых Православной Церкви. М., 2011. Т. 2. С. 342–347.

Житие

Преподобный Никон родился в промежутке между 930 и 935 гг. в богатой армянской семье, поэтому его именовали также Никонем Армянином. Родился он в Понте Полемониякском (на северо-востоке нынешней Турции), где была фема (военно-административный округ Византийской империи) Армениаков, то есть, судя по всему, переселенцев из армян-халкидонитов. Он родился в семье состоятельных землевладельцев. Родители надеялись, что в его лице смогут найти достойного преемника по управлению земельными угодьями, но сын не оправдал их надежд. Житие повествует, что однажды мальчик вместе с взрослыми осматривал принадлежащие им имения и был поражён страшной бедности и трудностям жизни крестьян, населявших эту землю. После этого он уже не мог наслаждаться земными благами, понимая, с какими великими страданиями они сопряжены. Так зародилось у него желание подвижнической жизни. Начав подвизаться, через какое-то время мальчик решает сбежать из дома в монастырь. В возрасте чуть старше десяти лет он убегает в пустынь на границе Пафлагонии и Понта, где располагается крупный монастырь Хрисопетра. Игумен принимает его с любовью и через некоторое время постригает в иноческий чин. Юный инок начинает преуспевать в усердии в монашеских трудах, не гнушаясь никакой, даже самой тяжёлой, работой. Проведя два года в неустанных трудах, он настолько впечатлил своим послушанием игумена, что тот, опасаясь за жизнь юноши, решает больше не испытывать его в изнурительных физических работах, но даёт ему отдельную келью уже для уединённых духовных подвигов. Но и тут Никон не умаляет трудов и десять лет проводит в суровейшей аскезе и молитвенном делании.

Когда игумен узнал, что отец подвижника желает придти в монастырь, то опасаясь, как бы тот не вернул юношу обратно в мир, отправляет Никона на проповедь. Может быть, не случись этого эпизода, мир и не узнал бы о таком великом проповеднике, как Никон Метаноите. Но из-за угрозы потерять духовное богатство молодой

инок меняет уединённую келлию на иной крест — странствующего проповедника.

Особенно трогателен эпизод встречи с отцом у реки Парфениос. Когда юный Никон бежит из монастыря, он, услышав топот копыт, понимает, что отец уже пустился в погоню за ним. А перед ним лежит бурная горная река. Не желая иметь соблазн быть возвращённым в мир, Никон с молитвенным воплем прыгает в воду, что может стоить ему жизни. Но Пресвятая Богородица является и спасает его, перенеся на противоположный берег. И вот прибывает отец, и происходит встреча — хотя отец и изливает Никону всю свою печаль, сын молчит и затем уходит. После этого ещё несколько лет Никон проводит в уединённых аскетических подвигах и только после этого выходит на общественное служение.

Странствуя по Малой Азии, Никон проповедует покаяние, говоря: «Μετανοεῖτε» («покайтесь»). Святой Никон приходит на Крит после того как император Никифор II Фока отвоёвывает его у арабов (961 г.) и начинает проповедь Евангелия среди мусульман. Проповедь сопровождается великими опасностями: мусульмане хотят убить преподобного, но позже, смягчённые его словами, сменяют гнев на милость; и многие из местных жителей, которые до этого были обращены в ислам арабами, вновь возвращаются в православие. Проповедническое служение святого Никона на Крите продолжалось примерно в течение десяти лет (до 970 г.).

Затем святой Никон отправляется с проповедью в Пелопоннес, на остров Саламин, в Афины, Пирен, на остров Эвбею, в Фивы, Коринф, Аргос, Нафплион, Мани, Каламату, Корону, Мэфону, Мессину и другие города⁵. Проповедь покаяния сопровождалась многочисленными знамениями и чудесами. Не только слово, но самая жизнь подвижника обращала неверных на путь спасения, а верных утверждала ревностно жить в строгом духе христианского подвига.

На пути в Спарту (Лакедемону) преподобный Никон тяжело заболевает и останавливается в пещере, прося, чтобы к нему пришли

⁵ Мантова Ю. Б. Никон Метаноите // ПЭ. 2018. Т. 51. С. 37.

священники из ближайшего посёлка. Но вместе со священниками приходит и множество людей, просто желавших видеть столь известного проповедника и подвижника. Так как в пещере от многочеловечества люди начали страдать от духоты и жажды, преподобный Никон изводит железом воду из скалы, подобно тому как это сделал древний ветхозаветный пророк Моисей (Чис. 20, 11).

Спустя неделю святой Никон почувствовал себя лучше, и в ближайшем городе, куда он пришёл, люди стали просить у него исцеления от чумы. Однако святой отказался это делать до тех пор, пока из города не будут изгнаны все иудеи. И только когда город был очищен от духовной заразы ложной веры, жителям было даровано и телесное здравие. После этого преподобный Никон строит в Спарте церковь во имя Спасителя, Пресвятой Богородицы и мученицы Кириакии. Во время строительства он продолжает творить чудеса. При этом храме святой создаёт монашескую общину, которую называет «обителью истинной философии» (τὸ τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας φροντιστήριον)⁶.

Незадолго до кончины, получив известие о скором отшествии в мир иной, преподобный Никон пишет духовное завещание, после чего мирно предаёт дух в руки Божии 26 ноября 998 г. После смерти преподобного от его мощей обильно истекало многоцелебное миро, поэтому прп. Никона ещё называли Мироточивым⁷.

Текстология

Особенность текста жития состоит в том, что он написан классическим древнегреческим языком высокого стиля и содержит не только стилистические особенности, напоминающие античные произведения, но и аллюзии и даже цитаты из античных авторов. Житие интересно и своим красочным описанием географических

⁶ Sullivan D. The Life of Saint Nikon. P. 148.

⁷ Севастьянова С. К. Послание Газского митрополита Паисия Лигарида патриарху Никону // Каптеревские чтения. 2018. Вып. 16. С. 138.

подробностей — порой даже мельчайшие детали пейзажа описываются с тщательнейшей прорисовкой, абсолютно не являющейся необходимой для сюжета, однако подобные черты показывают прекрасное знакомство автора жития с географическими тонкостями⁸.

Образ святого Никона

Чем для нас может быть важен образ святого Никона? В первую очередь тем, что святой Никон являет собой удивительный пример сочетания монашеского подвига и миссионерского служения. Этот пример показывает, что тогда и только тогда миссия и христианское благовестие будут успешны, когда они основаны на подвиге и покаянии. Сила проповеди покаяния преподобного Никона во многом основывалась на том, что он сам явил пример подлинного покаяния. Стяжав дар слёз, научившись плакать о своих грехах, он смог вместить в собственное сердце других людей и плакать о них. И его слёзные молитвы (автор жития повествует, что о заблудших душах преподобный Никон проливал столь обильные слёзы, что на земле образовывались целые лужи влаги) — достигли неба. Сострадание преподобного, основанное на внутреннем делании, растапливало сердца людей. Мы видим, что, столкнувшись с неприятием своей проповеди, святой Никон не озлобился, но, напротив, изменив характер проповеди, старался ещё с большей чуткостью относиться к людям, подбирая нужные слова, и его небезразличие и человечность тронули души даже ожесточённых вероотступников. Став храмом Святого Духа, святой Никон смог затем воздвигнуть и множество храмов земных. Уйдя из монастыря, где принял свой постриг, преподобный не оставил иноческой жизни — напротив, где бы он ни был, всегда носил монастырь в своём сердце. И это позволило святому Никону многих вдохновить на подвижничество житие

⁸ Мантова Ю. Б. Репрезентация пространства в византийских житиях св. Никона Метаноита и св. Григения // Историческая психология и социология истории. 2013. Т. 6. № 2. С. 79–86.

и создавать новые монастыри. Благоухая чистотой своего жития, преподобный Никон Метаноите стал благовонным фимиамом Господним, и о том, что его приношение было приятно, свидетельствует обильное истечение благоуханного мира и множество чудес от его святых мощей.

В деле миссионерского служения от человека зависит его подвиг, а результат же — от Господа. Ибо обращает сердца людей Господь. Но Бог смотрит на ту меру жертвенного служения, которое ради Него совершает человек. Не всегда миссия успешна во внешнем отношении, — но и тогда миссионер не должен унывать, понимая, что его старание принимается Господом. Об этом хорошо сказано в кондаке первоверховным апостолам Петру и Павлу: «болезни бо оных и смерть приял еси паче всякаго всеплодия, Еди-не сведый сердечная»⁹. То есть в очах Божиих имеет цену «болезни бо оных и смерть», а не количество обращённых. И жизнь святого Никона являет эти труды, болезни и скорби, нередко доходившие почти до смерти. Но преподобный не отчаивался, когда сталкивался с трудностями. Он не унывал, когда его не слушали и чуть не убили. Он всегда имел пред своими очами Господа, «ум вперив зарею Духа»¹⁰, имел в своём уме памятование будущего воздаяния и потому не ослабевал в подвигах, «вся пустошная мира сего отверг, богатство и славу суетную, еже есть худьшее паучины»¹¹.

Отметим также в образе святого важное качество сострадания, которому он был обучен с самого раннего детства. Уже с юных лет преподобный видит много людского горя и не может остаться равнодушным, глядя на него. После в монастыре он жертвенно служит братии, заботясь о всяких нуждах своих ближних. И во всех местах, куда бы он ни приходил, глубокое сострадание и любовь к людям вдохновляла его к молитве за них, которая нередко сопровождалась чудесами, потому что она была предельно искренней и преисполненной жалости к людям. Сострадание и милосердие

⁹ Миния Праздничная. 29 Июня.

¹⁰ Ср.: Кондак свт. Спиридону Тримифунтскому: «Любовию Христовою уязвився священнейший, ум вперив зарею духа...».

¹¹ Ср.: Пролог. 20 сентября. Житие св. благоверного кн. Михаила Черниговского.

понуждали святого к проповеди, ибо и Сам Господь Вседержитель, Который соделал сердце преподобного Никона Своим храмом, хочет, чтобы все «уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20, 31).

Интересно отметить ещё одну небольшую деталь насчёт почитания прп. Никона на Руси. Хотя службы ему нет в славянской Минее, и даже его имени нет в современном месяцеслове Русской Православной Церкви, однако во Пскове, на стене Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря есть фреска с изображением прп. Никона Метанойте (датируемая ранее 1156 г.). Прозвище «Метанойте» на ней приводится в русском переводе — «Никон Покаянник». Также интересно, что в честь прп. Никона было дано в монашестве имя будущему патриарху Никону¹².

Заключение

Житие прп. Никона Метанойте представляет собой, безусловно, огромный интерес для современной русской агиографии. Оно способно явить пример подвижника и миссионера, что актуально в наши дни, когда особенно остро стоит проблема православной миссии. Пример преподобного Никона Метанойте может вдохновить и нас жить свято, и, в той или иной мере, более ревностно стараться служить Богу и ближнему, исполняя послушание Святой Церкви Христовой, а живой и красочный язык жития способен доставить при чтении даже и эстетическое удовольствие. Поэтому хочется попросить Ваших молитв, дабы, с Божией помощью, перевод данного текста был осуществлён как можно лучше.

¹² *Севастьянова С. К.* Послание Газского митрополита Паисия Лигарида патриарху Никону // Каптеревские чтения. 2018. Вып. 16. С. 138.

Источники

Рукописи (ВНГ, 1366)

Bibliotheca Apostolica Vaticana. Barb. gr. MS 583 (XV в.). Житие Никона Мтаноите. Л. 611–683. — Vat. Barb. gr. 583

Афон. Библиотека монастыря Кутлумуш. Рукопись № 210 (перв. пол. XVII в.). — Ath. Cutl. 210

Издания

Λαμπίδης Ο. Ὁ ἐκ Πόντου ὁσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε. Ἀθήνα: Ἐπιτροπὴ Πο-
ντιακῶν Μελετῶν, 1982.

Λάμπρος Σπ. Ο βίος Νίκωνος του Μετανοεῖτε // Νέος Ελληνομνήμων. 1906.
Т. 3. Σ. 131–222.

Sullivan D. The Life of Saint Nikon. Brookline: Hellenic College Press, 1987.
(The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, 14).

Литература

Макарий Симонопетрский, иером. Синаксарь. Жития святых Православной Церкви: в 6 т. / адаптир. пер. с франц. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2011. Т. 2. Ноябрь-декабрь.

Мантова Ю. Б. Никон Метаноите // ПЭ. 2018. Т. 51. С. 35–39.

Мантова Ю. Б. Репрезентация пространства в византийских житиях св. Никона Метаноите и св. Григения // Историческая психология и социология истории. 2013. Т. 6. № 2. С. 79–86.

Севастьянова С. К. Послание Газского митрополита Паисия Лигарида патриарху Никону // Каптеревские чтения. 2018. Вып. 16. С. 117–208.

Παναγόπουλος Δ. Ο Ὅσιος Νίκων ο «Μετανοεῖτε». Ἀθήνα: Παναγόπουλος Δημ. Εκκ., 1968.

The Image of St. Nikon Metanoite According to Vita Niconis (BHG, 1366)

Hieromonk Innocentius (Glazistov)

MA student at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

ieromonah.innokenti@gmail.com

For citation: Innocentius (Glazistov), hieromonk. “The Image of St. Nikon Metanoite According to Vita Niconis (BHG, 1366)”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 99–108 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.005

Abstract. The article discusses the life of the great ascetic and missionary of the 10th century, St. Nikon the «Metanoite», which has not been yet translated into Russian. The life is written in the classical Greek language and is valuable not only as a hagiographic source but also as a wonderful literary monument.

Keywords: Nikon Metanoite, mission, asceticism.

ОБРАЗ ПРОРОКА ИЕРЕМИИ В «ГОМИЛИЯХ» ОРИГЕНА НА КНИГУ ПРОРОКА ИЕРЕМИИ

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия

доцент МДА

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра,

Академия

patrology@yandex.ru

Для цитирования: *Кожухов Сергей, диак.* Образ пророка Иеремии в «Гомилиях» Оригена на книгу пророка Иеремии // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 109–122. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.006

Аннотация

УДК 2-35

В статье рассматривается образ пророка Иеремии в интерпретации Оригена в «Гомилиях» на пророческую книгу Ветхого Завета. Ориген выделял Иеремию из числа других пророков как имеющего «исключительный дар». В своей экзегезе на книгу Иеремии александриец обращается и к образу самого пророка. Мы исследуем три аспекта, которые, как нам представляется, являются ключевыми: 1) образ Иеремии как пророка долготерпения Божьего; 2) образ Иеремии как пророка превосходящего по призванию других пророков Ветхого Завета; 3) образ Иеремии как прообраз и символ Христа.

Ключевые слова: Иеремия, Ориген, пророк, образ, символ, долготерпение, гомилии, душа, святые.

В «Гомилиях» на книгу пророка Иеремии, произнесённых на ассамблеях в Кесарии в 240—246 гг.¹, Ориген часто обращается к личности самого пророка, представляя его как прообраз Христа и как образ высшей святости. В этом Ориген следует привычной для себя схеме: каждый ветхозаветный пророк или праведник представляется как прообраз Христа и толкуется в христологическом смысле. Иеремия не является исключением. Пророк и его деяния присутствует в «Гомилиях», как нам представляется, в следующих интерпретациях Оригена:

1. как пророк долготерпения Божьего;
2. как пророк превосходящий по призванию других пророков Ветхого Завета;
3. как прообраз и «символ» Христа.

Рассмотрим первый выделенный нами пункт. В начале «Гомилий», прежде чем приступить к толкованию самого текста книги Иеремии, Ориген вспоминает примеры долготерпения Божия из других книг Ветхого Завета по отношению к согрешившим. Он подчёркивает ту мысль, что Бог может наказывать людей за грехи без всякого предупреждения «в молчании» (μετὰ σιωπῆς)², однако не делает этого, вразумляет людей и проявляет своё долготерпение в течение долгого времени.

Цель Оригена — подготовить слушающих к чтению и толкованию книги Иеремии, в которой присутствуют нелицеприятные обличения современных пророку иудеев и рассказывается о жизни Иеремии, о тревожной политической и религиозной ситуации в Иудее и Иерусалиме кон. VII — нач. VI в. до Р. Х. Однако здесь же экзегет отмечает, что в этих обстоятельствах есть место и долготерпению

¹ Имеется в виду Кесария Палестинская или Приморская, где после ухода из Александрии жил Ориген. *Origène. Homélie sur Jérémie* / ed. P. Husson, P. Nautin. T. I. (Homélie I—XI). Paris: Les éditions du Cerf, 1976. (SC; vol. 232). Introduction. P. 20. Здесь же в сноске № 4 П. Нутен приводит мнения разных исследователей относительно датировки «Гомилий».

² *Origène. Homélie sur Jérémie I, 1* // SC. 232. P. 196.

Божию. Ориген указывает на оба аспекта (обличение иудеев и долготерпение Божие), проводником которых явился пророк Иеремия, претерпевший от своих соотечественников множество страданий и тем не менее проявивший любовь и терпение. Ориген отмечает продолжительное пророческое служение Иеремии, которое происходило при трёх царях в течение почти тридцати лет³. В связи с этим Ориген обращается к толкованию первых стихов книги Иеремии, соединяя их с предшествующими двумя примерами, где упоминаются пророк Иона и Авраам. Ориген сравнивает Иеремию с ними:

«...Не захотел Бог молча осудить её [Ниневию], но, давая для них место покаянию (см. Прем. 10, 12) и обращению, послал еврея — пророка, чтобы, когда тот скажет: *Ещё три дня, и Ниневия будет разрушена* (см. Иона 3, 4), — осуждённые не были осуждены, но, раскаявшись, сподобились бы милости Божией. Жители Содомы и Гоморры были осуждены, что очевидно из слов Бога, обращённых к Аврааму (см. Быт. 18, 20–32), но всё же ангелы совершили своё дело, желая, чтобы спаслись те, которые не желают спасаться, говоря Лоту: *Кто у тебя есть ещё здесь? Зятя, или сыновья, или дочери?* (Быт. 19, 12), — не будучи в неведении о том, что те не следуют за Лотом (см. Быт. 19, 14–15), но исполняя дело благодати и человеколюбия⁴ Пославшего их. 2. Подобное это-му вы найдёте и в том, что касается Иеремии»⁵.

³ Иеремия родился ок. 645 г. до Р. Х., и ок. 627 г. до Р. Х., при царе Иосии, он был призван на служение: «И простёр Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои» (Иер. 1, 9), будучи восемнадцати лет от роду. В Иудее, до взятия Иерусалима Навуходоносором и полного разрушения Иерусалимского Храма (586 г. до Р. Х.), он пророчествовал 41 год. (Э. П. С. Иеремия // ПЭ. 2010. Т. 21. С. 280).

⁴ См. Тит. 3, 4. Начиная объяснение книги пророка Иеремии, которая носит обличительный характер против непокорных иудеев, погрязших в разного рода грехах, Ориген в первом параграфе первой гом依лии говорит о милосердии Божиим, что Бог всегда призывает к покаянию и не желает наказывать «молча». Это Ориген переносит на все грозные увещания к народу, посланные Богом через Иеремию.

⁵ *Origène. Homélie sur Jérémie I, 1:12–2:1 // SC. 232. P. 196–198.*

Ориген проводит параллель с двумя другими эпизодами ветхозаветной истории: в первом случае Ниневия покаялась после проповеди Ионы и получила прощение, во втором — Авраам ходатайствует перед посланными к нему ангелами, которые пришли не только для уничтожения, но и для спасения некоторых людей из осуждённых городов. Иеремия послан к иудеям в Иерусалим за долго до предстоящего наказания и плена за их грехи, также с надеждой на покаяние иудеев. В другом месте деятельность Иеремии сравнивается с тем, что делает врач, который всегда находится близ страждущих, не оставляя их до последнего. Образ пророка как врача духовного часто перекликается в текстах христианских экзегетов с образом врача телесного:

«Телесные врачи, находясь близ страждущих и всегда, пребывая в заботе о них, предают себя самих по собственной воле искусству врачевания, “видят нечто страшное, и прикасаются к неприятным вещам, и ради пользы других приумножают собственную скорбь”⁶, и к тому же их жизнь всегда в опасности, поскольку они никогда не находятся со здоровыми людьми, но с теми, кто ранен, кто имеет язвы, кто переполнен гноем, лихорадками и другими разнообразными недугами. <...>

Это сказано мной как предисловие потому, что и пророки, будучи как бы врачами душ, всегда находятся вместе с теми, где есть нуждающиеся в заботе, ведь *не здоровые имеют нужду во врачах, но больные* (Лк. 5, 31). И что претерпевают врачи от необузданных больных, то и пророки, и учителя претерпевают от не желающих принять [духовное] врачевание...»⁷

Этот образ, предлагаемый Оригеном, свойственен и другим пророкам, которые были посылаемы к народу, и Сам Господь

⁶ См.: *Hippocrates. De flatibus 1:5–6 // Oeuvres complètes d'Hippocrate / ed. É. Littré. Vol. 6. Paris, 1849 (Amsterdam, 1962). P. 90.*

⁷ *Origène. Homélie sur Jérémie XIV, 1:1–8, 1:12–18 // SC. 238. P. 64–66.*

также нередко представляется в таком образе, на что может указывать приводимый Оригеном текст из Евангелия от Луки. Это слова, с которыми Христос обращается к иудеям, желая преподать им врачевание (Лк. 5, 31). Однако желание Бога и действующего от Его имени пророка спасти людей не часто приводило тех к покаянию. Так, над пророком Иеремией иудеи всячески издевались и причиняли ему много страданий. Всё это, тем не менее, не поколебало Иеремию, и он продолжал терпеть, проявляя подлинное долготерпение, подражая Господу. Такова участь тех, кто хочет служить Богу в чистоте и правде (см. Лк. 1, 75):

«Бог осудил Иерусалим из-за его грехов, и его жители осуждены были на оставление [захватчикам] для пленения. Однако человеколюбивый Бог при наступлении времени посылает и этого пророка [ещё] до третьего царствования прежде пленения, дабы желающие, поняв [это], покаяться через пророческие речи...»⁸

«Итак, знает Бог, посылая пророка, каким опасностям тот подвергнется, и [поэтому] говорит ему: *Не бойся от лица их, ибо Я с тобою, чтобы избавлять тебя, говорит Господь* (Иер. 1, 8). Написано, что потерпел Иеремия: был брошен в яму, полную грязи (см. Иер. 38, 6), там оставался, *вкушая один хлеб в день* (ср. Иер. 37, 21) и питьём имея только воду; и множество другого, что он претерпел, показано в его пророческой [книге]. *Кого из пророков не гнали отцы ваши?* (Деян. 7, 52) — сказано иудеям; да и необходимо, чтобы *все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, непременно были гонимы* (2 Тим. 3, 12) противоборствующими силами с помощью [любых] средств, которые те находят [для этого]»⁹.

Таким образом, Ориген в приведённых нами выше текстах представляет образ Иеремии как пророка, который проявил

⁸ *Origène. Homélie sur Jérémie I, 3:1–6 // SC. 232. P. 198–200.*

⁹ *Origène. Homélie sur Jérémie I, 13:20–30 // SC. 232. P. 224.*

величайшее долготерпение в служении Богу. Как пророк он в течение почти тридцати лет пытался донести свои слова до иудеев, однако не был услышан. Этот образ дополняется и созвучен с образом врача, продолжающего лечить больного в любой ситуации ради его спасения. Здесь Иеремия являет нам образ долготерпения Самого Бога, Который как истинный Врач преподаёт людям исцеление и помощь в любых ситуациях.

Безусловно, претерпеть то, что претерпевали пророки, и в частности Иеремия, было бы невозможно, опираясь только на собственные человеческие силы. И здесь Иеремия представляется Оригеном как один из величайших пророков по своему чудесному призванию и рождению: *Прежде нежели Я образовал (πλάσαι) тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя*¹⁰. Ориген называет это «исключительным даром» (ἐξαιρέτου δωρεᾶς)¹¹. Это место является определяющим в его экзегезе образа Иеремии как пророка. Поскольку Иеремия имел освящение ещё в материнском чреве, то это, по мнению Оригена, свидетельствует об особой чистоте его души. Этим фактом Ориген выделяет исключительность Иеремии в сравнении с другими пророками. Авраам не услышал такого голоса и был освящён гораздо позже, равно и Исаак, рождённый по обетованию. Не видит Ориген такого знамения в призвании и других пророков:

«Что же слово Господне (ὁ λόγος τοῦ Κυρίου) говорит к нему? Нечто исключительное по сравнению с тем, что было сказано к остальным пророкам. Ибо мы не нашли, чтобы такое было сказано кому-либо из пророков. Авраам был назван пророком там, где [сказано]: *Он пророк и помолится о тебе* (Быт. 20, 7), и не сказал к нему Бог: *Прежде нежели Я образовал (πλάσαι) тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя*, но Авраам был освящён несколько позже, когда он вышел

¹⁰ «Πρὸ τοῦ Με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεῖν ἐκ μήτρας ἡγιακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε» (Иер. 1, 5).

¹¹ Origène. Homélie sur Jérémie I, 5:15 // SC. 232. P. 204.

из земли своей, и от родства своего, и из дома отца своего (ср. Быт. 12, 1). Исаак родился по обетованию, но мы не нашли, чтобы даже к нему говорилось такое слово, и нужно ли мне перечислять последующих пророков?»¹²

Далее Ориген останавливается на сравнении других пророков и образов их призвания с Иеремией. Многие из них были призваны к служению в тридцать или сорок лет, т. е. достигнув определённого возраста¹³, — Ориген здесь не указывает, кто именно. Один из пророков, с которым Ориген сравнивает Иеремию, — пророк Исайя. Богослов отмечает различие действий Бога в призвании этих пророков, согласно Писанию. Иеремию освятил и очистил Сам Бог: *И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои* (Иер. 1, 9). Тогда как Исайя получил очищение от Бога, но через руку серафима: *Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника* (Ис. 6, 6):

«Наблюдай разницу между Иеремией и Исайей. Исайя говорит: *Я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Савваофа* (Ис. 6, 5). И после того как исповедовал, что он не имеет нечистых дел, но только [незначительные] слова (ρημάτια), будучи грешником только в этом, не *простер Господь руку Свою*¹⁴ [к нему], но один из Серафимов коснулся своей рукой уст его и сказал: *вот, я удалил от тебя беззакония твои* (ср. Ис. 6, 6—7). А этот [Иеремия], после того как он был освящён *от утробы* (см. Иер. 1, 5), — Он [Господь] не посылает ему ни *щипцы*, ни *уголь с жертвенника* — он [Иеремия] не имел ничего достойного огня, — но сама рука Господа прикоснулась к нему»¹⁵.

¹² Origène. Homélie sur Jérémie I, 5:3–14 // SC. 232. P. 202–204.

¹³ Ibid. I, 10:33–36 // SC. 232. P. 218.

¹⁴ Ср.: Иер. 1, 9; 15, 6.

¹⁵ Ibid. I, 14:3–15 // SC. 232. P. 226.

Здесь и выше Ориген делает важный вывод, что праведность души Иеремии не нуждалась в применении огня, что для Оригена является метафорой очищения тяжёлых грехов. Ориген учит даже о крещении и об очищении огнём¹⁶. Такой подход в определении праведности души и святости александрийский богослов демонстрирует в более ранних своих произведениях, и это связано с учением о предсуществовании душ. В соответствии с этим учением души получают своё земное бытие и тело в соответствии с тем, что они приобрели, существуя как души без тела. С Иеремией Ориген сравнивает только Иоанна Предтечу, который «вызрел во чреве Елизаветы», и Иакова, «запинающего» во чреве своего брата Исава. Вот два текста, которые красноречиво свидетельствуют об этом:

«Что же касается людей, то разве можно думать, что вместе с телом образована, например, душа того, кто во чреве запинал своего брата, т. е. душа Иакова? (См. Быт. 25, 22). Или — разве вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто, находясь ещё во чреве матери своей, исполнился Святого Духа? Я разумею Иоанна, вызгравшего во чреве матери и с великим восхищением игравшего, когда голос приветствия Марии достиг ушей Елизаветы, матери его (см. Лк. 1, 41). Разве также вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто ещё прежде образования во чреве известен Богу и был освящен Им ещё прежде, чем вышел из чрева? (См. Иер. 1, 5). Конечно, не без суда и не без заслуг Бог исполняет некоторых людей Святого Духа, так же, как не без заслуг и освящает»¹⁷.

«Я думаю, дальше нужно исследовать также то, по каким причинам человеческую душу побуждают то добрые, то злые силы? Я предполагаю, что причины этого обстоятельства предвдвряют

¹⁶ См. мою статью: Вторая гомилия Оригена на книгу пророка Иеремии: доктринальные темы и экзегезис // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2017. Вып. 1 (14). С. 21–25.

¹⁷ *Origenes. De principiis* I, 7, 4 // GCS. 22. S. 90:7–18.

даже это телесное рождение, как показывает Иоанн, который играл и скакал во чреве матери, когда голос приветствия Марии дошёл до ушей Елизаветы, матери его, как доказывает это и пророк Иеремия, который ещё прежде образования во чреве матери был познан Богом, и прежде чем вышел из утробы, был освящен Им, и, ещё будучи мальчиком, получил благодать пророчества»¹⁸.

На основании вышеприведённых текстов образ Иеремии представляется Оригену превосходящим многих других пророков по причине наименования его пророком ещё во чреве матери и способу его очищения, что, как мы видели выше, связывается у Оригена с его специфическим учением о предсуществовании душ.

Примечателен и ещё один образ Иеремии, который предлагает Ориген. Он говорит об «облаке» как об образе святого, обращённого к Иеремии. В восьмой гомилии Ориген рассуждает о «земле» как об уделе грешного человека¹⁹, называя и самого человека «землёй» словами Писания: *Ты земля и в землю возвратишься* (Быт. 3, 19)²⁰. Этот образ Ориген противопоставляет образу «облаков», которые Бог возводит *от краев земли* (Иер. 10, 13)²¹. Аналогичное место Ориген находит и в псалме²². Буквальный смысл текста представляется Оригену недостаточным, и он считает необходимым повторить и напомнить объяснение, которое, как он говорит, уже когда-то было им дано²³. Слова Оригена следующие: «Мы говорили, что святые — это облака (τοὺς ἁγίους εἶναι νεφέλας)»²⁴. Здесь Ориген предлагает прямую аллегорию текста Иеремии, объявляя «святых» «облаками». Дальнейшее объяснение ещё более

¹⁸ Ibid. III, 3, 5 // GCS. 22. S. 261:10–17.

¹⁹ *Origène. Homélie sur Jérémie VIII, 2:35–52* // SC. 232. P. 360.

²⁰ Ibid. VIII, 2:38–43 // SC. 232. P. 360.

²¹ Ibid. VIII, 3:1 // SC. 232. P. 362.

²² «Возводит облака от края земли, творит молнии при дожде, изводит ветер из хранилищ Своих» (Пс. 134, 7). См. в тексте: *Origène. Homélie sur Jérémie VIII, 3:1–3* // SC. 232. P. 362.

²³ *Origène. Homélie sur Jérémie VIII, 3:4–8* // SC. 232. P. 362.

²⁴ Ibid. VIII, 3:8 // SC. 232. P. 362.

усиливает противопоставление «земле». Он подтверждает свою мысль и другим местом из Писания:

«Ведь слова: *Истина Твоя до облаков* (Пс. 35, 6) — невозможно отнести к бездушным облакам, но [это значит], что истина Бога простирается до облаков, которые слушают повеления Бога и знают, куда им посылать дождь, а кого лишить дождя»²⁵.

К числу «облаков» или «святых» Ориген, безусловно, относит всех праведных, апостолов и пророков, но в самом тексте говорит о нескольких. Критерий принадлежности к «облакам» — возможность низводить на землю дождь, символ благодати и милости Божией и быть «последним», по словам Спасителя: *Кто хочет быть среди вас первым, будь из всех последним* (Мк. 9, 35)²⁶, что также соответствует и «блаженным», о которых говорится в Евангелии (см. Лк. 6, 20). К таковым принадлежат: пророк Илия, который вызвал дождь, Моисей, говорящий «как облако» и проливающий «ливень на траву»²⁷. Исайя «говорит как облако»²⁸, и «он сам был облаком, он обращался к облакам: *Повелю облакам не проливать на него дождя* (Ис. 5, 6)»²⁹. К «облакам» и «дождю» Ориген добавляет ещё и «молнии», которые изображают силу слов: *И творит молнии среди дождя* (Иер. 10, 13)³⁰. Апостол Павел, по мнению экзегета, «соблюдая заповедь, был последним в этом мире»³¹; Павел и Силуан — «два облака», которые

²⁵ Ibid. VIII, 3:8–13 // SC. 232. P. 362.

²⁶ Имеется в виду, что настоящий святой-«облако» должен быть «из всех последним (ἔσχατος)» потому, что и облака поднимаются «от последних земли» (ἐξ ἐσχατοῦ τῆς γῆς). Таким образом, по мысли Оригена, ясная заповедь Спасителя о последнем месте скрыто присутствует в Пс. 134, 7 и Иер. 10, 13. — Прим. ред.

²⁷ Ibid. VIII, 3:15–34. P. 362–364.

²⁸ Ibid. VIII, 3:34–35. P. 364.

²⁹ Ibid. VIII, 3:35–38. // SC. 232. P. 364.

³⁰ Ibid. VIII, 4:23, 5:1–5 // SC. 232. P. 366.

³¹ Ibid. VIII, 4:5–6 // SC. 232. P. 364.

низвели «молнии» в «своих посланиях»³². Сюда же Ориген включает Иисуса Навина и пророка Варуха. К этому числу праведников принадлежит и пророк Иеремия, от чьих слов также «пришла молния»³³, которая, по мнению александрийца, ещё более усиливает эффект от «дождя». Каждого из них Ориген называет «умопостигаемым облаком» (τὴν νοητὴν νεφέλην)³⁴, а в Иеремии видит «умозрителя» (τοῦ νοοῦντος)³⁵. Каждый из них источает благодать на всю грешную «землю», и Иеремия — один из тех, кто делает это с особым усердием, от которого восходит особенная молитва к Богу. Иными словами, Иеремия здесь представляется как один из величайших пророков в образе «облака» и «умозрителя», который низводит «молнии» своих пророчеств и обличительных слов на непослушный еврейский народ.

Таким образом, Ориген отмечает в своих «Гомилиях» некоторые аспекты Писания, из которых складывается превосходящий образ Иеремии перед другими пророками. Это, прежде всего, наименование его пророком и очищение ещё во чреве матери, чего мы не можем видеть по отношению к другим пророкам, кроме Иоанна Предтечи и Иакова. Данное обстоятельство Ориген связывает с особой чистотой души и святостью Иеремии ещё от чрева матери. Святость и высочайший статус Иеремии как пророка Ориген находит в образе «облака», которое Бог возводит от краёв земли, в образе «умозрителя» божественных тайн и «молнии» — как силы слова Божия и обличения.

Наконец, третий обозначенный нами в начале образ пророка Иеремии, который можно найти в «Гомилиях», касается Иеремии как прообраза и символа Христа. Ориген считает Иеремию

³² Ibid. VIII, 5:8–10 // SC. 232. P. 366.

³³ Ibid. VIII, 5:5–6 // SC. 232. P. 366.

³⁴ Ibid. VIII, 5:2 // SC. 232. P. 366. Выше в третьем параграфе Ориген объясняет буквальный смысл повествования Иер. 10, 13 и Пс. 134, 7, где говорится об «облаках», которые Бог посылает для блага людей, поскольку в них находится живительная влага — дождь, необходимый для жизни. Далее Ориген переходит к духовному или иносказательному смыслу, называя святых облаками, которые несут спасительную влагу — слово Божие — всем людям.

³⁵ Ibid. VI, 1:5 // SC. 232. P. 328.

«символом» (σύμβολον) Христа³⁶, поэтому предлагает вышеприведённые места из книги Иеремии относить в полной мере и к Спасителю. Однако Ориген не был бы сам собой, если бы не истолковал все противоречия и нюансы такой экзегезы. Он обращается к слушающим его как бы с вопросом: если Иеремия — символ Христа, то как можно относить ко Христу всё в полной мере, например, слова *я не умею говорить* (Иер. 1, 6)? Как всемогущий Бог, спрашивает Ориген, не умел говорить? И как можно относить к Иеремии слова: *Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать* (Иер. 1, 10), поскольку разрушение царств и народов присуще только Богу. Мы не будем приводить здесь всех рассуждений, к которым прибегает Ориген, обозначив лишь, что применение термина «символ», что и является целью нашего анализа, выражает всю полноту взаимодействия двух составляющих «Иеремия — Христос». Иеремия учился говорить, как и всякий ребёнок, и Христос также, будучи истинным Человеком, рассуждает Ориген, родился маленьким и учился говорить. Следовательно, слова «*не умею говорить*» можно в полной мере отнести и к Спасителю. То же самое можно сказать и о фразе: *искоренять и разорять*. Это может только Бог, но Иеремия получил дар слова, чтобы этим словом совершать пророчества и разрушать словом то, что противно Богу. Поэтому и он имел силу делать это, символизируя Христа. Иными словами, всё, что сказано об Иеремии, может быть сказано и по отношению ко Христу. Такой подход часто применяется Оригеном в данных «Гомилиях» и других текстах.

Таким образом, в рамках данной статьи, в которой рассмотрена лишь небольшая часть заявленной темы, проанализированы три аспекта образа Иеремии как пророка, данных Оригеном в «Гомилиях» на книгу Иеремии. Первый образ отражает долготерпение Божие. Он представлен на основании повествования о долгом и тяжёлом служении пророка. Александриец в этом уподобляет Иеремию Богу и Самому Христу как Врачу духовному и телесному,

³⁶ Origène. Homélie sur Jérémie I, 6:27 // SC. 232. P. 204.

который до последнего сопровождает человека ради спасения и исцеления. Иеремия до последнего сопровождал в служении свой народ. Второй образ Иеремии, как одного из высочайших пророков, Ориген основывает на своём учении о предсуществовании душ. Текст Иеремии (Иер. 1, 5) свидетельствует, по мнению Оригена, именно об этом. «Исключительный дар» Иеремии состоит в призывании на служение ещё от чрева матери, тогда как другие пророки, за исключением лишь Иоанна Предтечи и Иакова, были призваны, будучи взрослыми людьми, которые требовали очищения их от прежних грехов, в чём не было надобности у Иеремии, поскольку душа его была очищена. К этому Ориген добавляет образ Иеремии как «облака», как одного из святых, которые возводятся от «краёв земли» и имеют прямую связь с Богом.

Третий образ Иеремии, который Ориген отмечает в своих «Гомилиях», — это уподобление Христу. Как и любой другой ветхозаветный пророк, Иеремия символизирует Спасителя. Для описания этого подобия Ориген использует термин «символ», чтобы придать словам и деяниям Иеремии прообразовательное и символическое значение.

Источники

- Hippocrates*. De flatibus // Oeuvres complètes d'Hippocrate / ed. É. Littré. Vol. 6. Paris: Baillière, 1849 (Amsterdam: Hakkert, 1962). P. 90–114.
- Origenes*. De principiis / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).
- Origène*. Homélie sur Jérémie / ed. P. Husson, P. Nautin. T. I. (Homélie I–XI). Paris: Les éditions du Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélie sur Jérémie / ed. P. Husson, P. Nautin. T. II. (Homélie XII–XX). Paris: Les éditions du Cerf, 1977. (SC; vol. 238).

Литература

- Кожухов С., диак. Вторая гомилия Оригена на книгу пророка Иеремии: доктринальные темы и экзегезис // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2017. Вып. 1 (14). С. 11–37.
- Э. П. С. Иеремия // ПЭ. 2010. Т. 21. С. 280–285.

The Image of the Prophet Jeremiah in Origen's «Homilies» on the Book of the Prophet Jeremiah

Deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov Sergey, deacon. “The Image of the Prophet Jeremiah in Origen's «Homilies» on the Book of the Prophet Jeremiah”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 109–122 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.006

Abstract. The article deals with the image of the prophet Jeremiah as interpreted by Origen in the «Homilies» on the book of the same name. Origen singled out Jeremiah from among the other prophets as having an «exceptional gift». In his exegesis on the book of Jeremiah, the Alexandrian also refers to the image of the prophet himself. We explore three aspects that we believe are key: 1) Jeremiah as a prophet of the long suffering of God; 2) Jeremiah as a prophet superior in vocation to the other prophets of the Old Testament; 3) Jeremiah as a type and symbol of Christ.

Keywords: Jeremiah, Origen, prophet, image, symbol, long suffering, homilies, soul, saints.

«ПРОПОВЕДЬ SERMO 112» КАК ПРИМЕР ОРАТОРСКОГО И ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО МАСТЕРСТВА блж. АВГУСТИНА

Иеромонах Филофей (Артюшин)

доктор богословия (PhD)

доцент кафедры филологии МДА

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра,

Академия

artyushins@yandex.ru

Для цитирования: *Филофей (Артюшин), иером.* «Проповедь (Sermo) 112» как пример ораторского и экзегетического мастерства блж. Августина // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 123–136. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.007

Аннотация

УДК 2-475.5

Статья посвящена краткому описанию некоторых риторических и экзегетических построений и приёмов, применяемых блж. Августином в «Проповеди 112». На примере толкования притчи о званых на пир (Лк. 14, 16–24) прослеживается причастность данного латинского автора к александрийской экзегетической — в лице Оригена — и греческой философской традиции — в лице Аристотеля. Гомилетическое своеобразие проповеди и мастерство произнёсшего её оратора устанавливается на основании текстологического, филологического, стилистического, исторического и богословского анализа. Обильная метафоризация и аллегоризация евангельских образов и персонажей, по образцу восточной экзегезы, с одной стороны; и укоренённость в латинской традиции интерпретации — с другой, — позволяют тем не менее сделать однозначные выводы

о самобытности творческого гения и пастырской харизмы блж. Августина как епископа, проповедника и экзегета.

Ключевые слова: блж. Августин, Ориген, Аристотель, свт. Амвросий Медиоланский, проповедь, притча, Евангелие от Луки, экзегетика, аллегория, риторика, гомилетика, философия, донатизм.

Блж. Августин оставил после себя богатейшее проповедническое наследие: около пятисот проповедей¹, — принимая во внимание и тот факт, что не все его проповеди дошли до нас, а многие и вовсе не были записаны². Проповеди охватывают весь жизненный путь Августина, начиная с момента, когда он, ещё будучи священником, был привлечён к гомилетической деятельности Гиппонским епископом Валерием. Прерывалась она только по причине неотложных дел, требовавших отлучения нового епископа за пределы своего диоцеза³. Проповедь, послужившая объектом данного исследования, затрагивает один из наиболее напряжённых моментов его служения: борьба с донатизмом.

С формальной точки зрения, *Sermo 112* относится к небольшой группе проповедей, известных под названием *Sermones ad populum*. Притча о званых на пир в ней излагается в соответствии с синоптической версией евангелиста Луки (см. Лк. 14, 16—24). Она имеет следующее заглавие в латинском тексте: «Слово, сказанное в Восстановленной базилике о приглашённых на пир»⁴. Местом её произнесения был Карфаген, и, если быть более точными, главная, т. н. «Восстановленная» (*Restituta*), базилика митрополии. Время произнесения проповеди с известной долей вероятности можно отнести к 412/413 гг.⁵

¹ Здесь и далее под проповедями мы будем подразумевать *Sermones ad populum*, учитывая то обстоятельство, что в гомилетическом стиле выдержаны и толкования на псалмы, Евангелие от Иоанна и послание Иоанна к Парфянам.

² П. Фербракен высказывает предположение, что их должно было быть в десять раз больше: *Verbraken P.-P. Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*. La Haye: M. Nijhof; Steenbrugge: Sint-Pietersabdij, 1976. P. 17 ss. (*Instrumenta Patristica*; vol. 12).

³ Ср.: *Possidius. Vita S. Augustini* 5—7; 12 // PL. 32. Col. 37—39.43—44.

⁴ В лат. оригинале: «*Sermo habitus in basilica Restituta de invitatis ad caenam*» // *Verbraken 6* (об этом сокращении см. в следующей сноске). P. 44.

⁵ Подробнее об этом см. в статье, содержащей наиболее авторитетное критическое издание текста данной проповеди, на которое мы будем ссылаться далее: *Verbraken P.-P. Le sermon CXII du Saint Augustin sur les invités au festin* // *Revue Bénédictine*. № 76. 1966. P. 41—58 (= *Verbraken 6*).

Начнём анализ содержания проповеди с краткой экзегетической панорамы предложенных в ней толкований. С самого начала слова притчи находят традиционное толкование в устах Августина, побуждающего своих слушателей внять евангельскому призыву и отнести его к себе. Прежде всего он весьма кратко толкует притчу, называя человека, устроившего пир, Сыном Божиим, приглашённых — иудеями, а слуг, посланных к ним, — пророками. Отказ приглашённых принять участие в пире, — несмотря на то, что они принимают у себя посланных к ним слуг, — служит примером иудеев, «почитавших пророков и распявших Христа». Смерть Спасителя положила начало «пиру Господню», установленному Им незадолго до этого на Тайной вечере. И теперь уже апостолы выполняют миссию своих предшественников, пророков, и в свою очередь расширяют её, призывая на пир все народы. С экзегетической точки зрения, вышеизложенное толкование хорошо иллюстрирует единодушие западных отцов Церкви по данному вопросу⁶.

Самобытный характер экзегетических построений, свойственных творческому гению блж. Августина, проявляется в толковании трёх извинений, которые нашли те, кто отказался прийти на пир. Купленное имение, по мнению святого, символизирует дух господства и высокомерие, им порожаемое. Учитывая, что из «учителей» Августина только свт. Амвросий Медиоланский оставил комментарий на Евангелие от Луки, целесообразно, в первую очередь, обратиться к нему. Амвросий толкует эту притчу не так обстоятельно и последовательно: с первых же строк он определяет три группы людей, к которым был обращён евангельский призыв: язычники, иудеи и еретики. Отличительным признаком первых служат для него следующие качества: алчность, несправедливость, злоба и бесстыдство⁷, — причём во главе угла поставлена именно алчность⁸.

При сопоставлении рассмотренных толкований можно сделать следующие выводы: Августин подчёркивает стремление

⁶ *Irenaeus*. Haer. IV 36, 5; *Tert. Adv. Marc.* IV 31; *Hilar. Pict. Mat.* 22, 4; *Hier. Mat.* III 22, 1–5.

⁷ *Avaritia, iniquitas, malitia, impudicitia: Ambr. Luc.* VII 198 // *CCSL*. 14. P. 283.

⁸ Далее, в подтверждение сказанного, приводится цитата из Апостола: Еф. 5, 5.

к власти (*dominatio*), называя его «первородным изъяном»⁹ и тем самым возводя к Адаму и истории грехопадения. Амвросий, возможно, под влиянием версии притчи в изложении евангелиста Матфея, связывает владение помещьем с алчностью как качеством, более соответствующим «торговле» (*negotiatio*) — второе после «имения» препятствие для участия в пире¹⁰. Августин в данном случае следует трактовке «помещья», предложенной свт. Иларием, и связывает его с «гордостью житейской»¹¹.

Второе и третье извинения обнаруживают зависимость нашего автора от восточной аллегорезы. На близкое знакомство с трудами Оригена и греческой философией, в целом, указывает, к примеру, аллегоризация блж. Августином образа волв. Его логика такова: волы вспахивают землю и потому обозначают людей, пристрастившихся к земным вещам. Специфически негативный смысл этой аллегории, в большинстве случаев нейтральной в святоотеческой экзегезе (в том числе и у самого Августина в других его творениях¹²), является ярким свидетельством близости последнего к Оригену. Амвросий в данном месте проводит параллель между волами и иудеями, находящимися под бременем Закона, понимаемого ими материально¹³, да и самому Августину знакома эта более распространённая среди отцов Церкви аллегория на пророчество Исая¹⁴.

⁹ Лат.: *uitium primum* (*Aug. Serm. 112, 2:34 // Verbraken 6. P. 46*).

¹⁰ См. Мф. 22, 5. Евангелист Матфей, в сравнении с Лукой, намного более описательно перечисляет причины, по которым приглашённые отказались принять участие в пире: *Но они, пренебрегши то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою* (Мф. 22, 5).

¹¹ См. 1 Ин. 2, 16. Блж. Августин комментирует эту библейскую цитату словами свт. Илария: *ambitio saeculi!* Более того, в самом начале проповеди (*Serm. 112, 2*), параллельно с *dominatio*, находим именно термин *superbia*, по аналогии с текстом Вульгаты: *s. vitae*.

¹² См.: *Aug. Eu. Io. X 7; Psal. VIII 12–13*.

¹³ *Ambr. Luc. VII 199 // CCSL. 14. P. 283*.

¹⁴ Ис. 1, 3. См.: *Aug. Psal. CXXVI 11*; см. также: *Clem. Alexandr. Strom. VI 1, 1, 2; 6, 50, 2; Euseb. Caesar. Is. II 3; Cyril. Alexandr. Is. III 3; Ambr. Luc. VII 175; Hier. Is. X 32*.

В Гомилиях на Евангелие от Луки у Оригена наблюдается та же тенденция: дать более отвлеченное, духовное, толкование. Так, он прямо говорит, что купивший волов «отвергает умственную природу и рассуждает о чувственном», «почитает материальное и отказывается принять участие в духовной вечере»¹⁵. Далее уточняется, что «пара» и, следовательно, цифра «2» является символом материи.

Тезис, выдвинутый Августином вначале, вслед за Оригеном, подтверждается и развивается на примере человеческого тела: пять пар волов характеризуют «пять видов чувственного любопытства»¹⁶. И вновь перед нами — очередное заимствование у Оригена, который регулярно следует нумерической схеме «5» — телесные чувства» вне зависимости от комментируемого отрывка¹⁷. Амвросий, в соответствии с предложенной им аллегорией «волы — ветхозаветный Израиль», видит в них указание на десять заповедей Закона и само Пятикнижие¹⁸.

Мысли, развиваемые Августином в дальнейшем: подробное описание чувствительных способностей человека, их двойственности и особенностей их проявления, — обнаруживают определённый интерес к противопоставлениям, очень напоминающим собой знаменитые «категории» Аристотеля: белое и чёрное, круглое и квадратное и т. д. Действительно, в рассматриваемой проповеди они подробно и последовательно перечисляются:

«С помощью зрения мы распознаём белое и чёрное и окрашенное в какой бы то ни было другой цвет, светлое и тёмное; посредством слуха ощущаем нестройное и мелодичное звучание, посредством обоняния ощущаем приятный и дурной запах, посредством вкуса ощущаем сладкое и горькое, посредством осязания ощущаем

¹⁵ *Orig.* In Lucam, Fr. LXIX. 14, 18 // GCS. 35, 268.

¹⁶ *Curiositas quinque sensuum, sensus carnis huius.* Aug. Serm. 112, 5:104–106 // Verbraken 6. P. 49. У Оригена находим также и аллгорию «вол — человеческое тело, созданное из земли»: Sel. in Ps. LXV 15 // PG. 12. Col. 1301.

¹⁷ Конкретные примеры толкований приведены в издании: *Naldini P., ed. Animali simbolici. Alle origini del Bestiario cristiano. Vol. I. Bologna, 2007. P. 218.*

¹⁸ *Ambr. Luc. VII 199 // CCSL. 14. P. 283.*

жѣсткое и мягкое, гладкое и шероховатое, горячее и холодное, тяжѣлое и лёгкое»¹⁹.

Французская исследовательница С. Поке, охватившая в своём исследовании всё гомилетическое наследие святого, установила, что «антитезы — это едва ли не постоянный элемент августинова стиля»²⁰. Задаваясь вопросом об их происхождении, она указывает на явные параллели с «Категориями» Аристотеля, тем самым констатируя значимость и очевидные следы греческой философии в проповедях блж. Августина²¹.

Следует отметить теперь, что наш автор обращает особое внимание на чувство осязания, которое служило препятствием для апостола Фомы для того, чтобы уверовать в Воскресшего Христа. На основании новой аллегории «брачный пир — Евхаристия»²², Августин с особой силой поднимает вопросы церковной дисциплины: в частности, принятие верующими Святой Евхаристии. Вновь и вновь его внимание обращено на соблазн, исходящий со стороны телесных чувств: подвергнуть сомнению истинность и действительность Таинства, постигаемого единственно лишь верой²³. Экзегеза воловьих пар находит в этом контексте дальнейшее развитие: по мнению святого, здесь порицается «некоторое любопытство», выводимое им из незначительной на первый взгляд фразы: «Иду испытать их»²⁴.

¹⁹ См.: *Aug. Serm. 112, 3:44–50 // Verbraken 6. P. 46–47.*

²⁰ *Poque S. Le langage symbolique dans la predication d'Augustin d'Hippone. Images heroïques. T. I. Paris, 1984. P. 227.*

²¹ Указанные С. Поке ссылки на Аристотеля полезно сопоставить с данными самой проповеди: *Aristoteles. Organum, I, Categoriae: 4b 20; 6b 15; 10b 10; 11b 1, 15, 35; 14a 1.* См.: *Poque S. Op. cit. T. II. P. 137.*

²² *Aug. Serm. 112, 4–5.* Августину также известна более традиционная аллегория: брачный союз Христа и Церкви: *Serm. 90, 6; см. также: Orig. Mat. XVII 15; Hier. Mat. III 22, 1–3.*

²³ *Aug. Serm. 112, 5 // Verbraken 6. P. 49–50.*

²⁴ Курсив наш. В лат. тексте: *probare; Aug. Serm. 112, 5:109 // Verbraken 6. P. 49.*

Особое место в проповеди отводится описанию «главенства зрения среди прочих чувств»²⁵, где подробно исследована его роль в процессе чувственного восприятия человека. Создаётся впечатление, что Августин намеренно приводит столь долгие научно-философские экскурсы, чтобы подтвердить всего одну мысль, высказанную им ранее: воли обозначают «похоть очей»²⁶. В завершение к верующим обращается призыв евангелиста Иоанна: *Не любите мир и того, что в мире* (1 Ин. 2, 15).

Заключительное извинение — *поял жену* (Лк. 14, 20) — комментируется в соответствии с широко распространённой в то время практикой усматривать в женском образе несовершенство, греховность и опасность. Августин связывает «жену» третьего персонажа с «плотским наслаждением»²⁷, в то время как Амвросий даёт две различных трактовки данной фигуры. В первой она связывается с «вещами этого мира» и очень напоминает вышеупомянутую аллегорию воловьих пар²⁸, во второй же — с еретическим учением, которое «испытывает твёрдость веры посредством женской чувствительности и, проскальзывая со стремительной лёгкостью, принимает соблазнительный вид в фальшивом наряде»²⁹.

Блж. Августин более близок в своих формулировках к Оригену, у которого можно встретить следующие выражения: приведший жену «соединился с плотью», «друг наслаждения» и «отвергает истинную Премудрость»³⁰. Таким образом, аллегория «жена — похоть плоти» завершает гармоничную картину, одушевлённую столь любимой нашим проповедником триадой «похоть плоти, похоть очей, гордость житейская», приведённой им теперь уже полностью — в сопровождении трёх цитат из рассматриваемой притчи³¹.

²⁵ Ibid. 7:142 // Verbraken 6. P. 51.

²⁶ Курсив наш. Ibid., 6:138–139 // Verbraken 6. P. 51. См.: 1 Ин. 2, 16.

²⁷ Лат.: *voluptas carnis*: Aug. Sermon. 112, 6:116 // Verbraken 6. P. 50.

²⁸ *Ambr. Luc. VII, 196: quae mundi sunt* // CCSL. 14. P. 283. Ср.: Aug. Sermon. 112, 3 // Verbraken 6. P. 46–47.

²⁹ Ibid. 200 // CCSL. 14. P. 284.

³⁰ *Orig. In Lucam, Fr. LXIX. 14, 18* // GCS. 35, 268.

³¹ Aug. Sermon. 112, 6:133–140 // Verbraken 6. P. 51.

На основании проведённого анализа можно сделать некоторые промежуточные выводы относительно характера заимствований блж. Августина. Бесспорно, бросаются в глаза многочисленные параллели с Оригеном, причём у Августина те же самые мысли умело вставлены в библейский контекст. В толковании «трёх извращений» он словно «подгоняет» встреченные у святителей Амвросия и Илария трактовки «имения» под трёхчастную формулу Соборного послания Иоанна: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская (1 Ин. 2, 15); — одновременно развивая и наполняя новым смыслом аллегории Оригена: «волы—земля» и «жена—плоть».

Несомненно, манера использования Августином данного библейского текста для прояснения смысла другого, более сложного в экзегетическом плане, указывает на его мастерство и изобретательность в сочетании нужных библейских цитат и аллюзий и обосновании своего выбора. Так, например, он дважды поднимает вопрос о том, почему в притче используется та или иная фигура речи. В первом случае даётся классическая аргументация Александрийской школы: неясность некоторых мест Писания указывает на более глубокий духовный уровень вложенного в них смысла. Вот как применяет ее сам Августин.

«Другой сказал: *Купил пять пар волов* (Лк. 14, 19). Не достаточно ли было сказать: “Купил волов”? Без сомнения, здесь есть что-то, что своей неясностью призывает нас к исследованию и познанию этого и, поскольку оно скрыто от нас, побуждает биться над его пониманием. “Пять пар волов” символизируют чувства нашего тела»³².

Суть рассматриваемого экзегетического приёма заключается в обнаружении некоторых несообразностей в тексте: в первом случае, излишнего, на первый взгляд, уточнения «пять пар», во втором — менее очевидного «иду испытать их [волово]» вместо «иду

³² Aug. Serm. 112, 3:39–42 // Verbraken 6. P. 46.

пасти их» (версия Августина)³³. Таким образом, с помощью оригинальной диалектической техники оратор актуализирует и переосмысливает в проповеди заимствованные им аллегории.

Заключительная часть проповеди является программным пунктом всей речи. Августин подытоживает всё сказанное им ранее и, в соответствии с текстом притчи, перечисляет различные группы людей, занявших места приглашённых; каждую из них он подкрепляет цитатой из Священного Писания.³⁴ В резком контрасте с первыми находятся те, кто отказались прийти на пир. Повторное повеление Господина, по мнению проповедника, обращено именно к ним, то есть к еретикам. Он проводит чёткое разделение между «площадями и улицами», с которых собрался народ, или язычники, и «дорогами и околицами», в которых «застряли» еретики и раскольники³⁵.

Очень похоже, что Августин видит в последних воплощение всех приглашённых вместе взятых и пороков, ими обозначаемых. Вся сила его красноречия обрушивается на тех, кто упорствует в своём заблуждении и с надменностью и издёвкой вопрошает: «С помощью осязания я узнаю, жёстко ли это или мягко, гладко ли или шероховато, согревает ли или охлаждает. Что ещё ты намерен мне показать?»³⁶. Заключительная фраза проповеди выдержана в ярко выраженном полемическом тоне и звучит как приговор: «Заставьте, — сказал Он, — войти. Пусть принуждение подействует извне, и лишь тогда желание родится изнутри»³⁷.

Действительно, *Sermo* 112 было произнесено епископом предположительно вскоре после конференции 411 г. в Карфагене, созванной по приказу императора Гонория и проводившейся под председательством императорского трибуна Марцеллина; на ней донатизм был официально осуждён. В этой проповеди повеление Господина из притчи оживает и адресуется донатистам, теперь уже с высоты императорского престола.

³³ См.: *Aug. Serm.* 112, 3:39.5:109 // Verbraken 6. P. 46.49.

³⁴ *Ibid.* 8 // Verbraken 6. P. 52–54.

³⁵ В ориг. тексте: *platei et vici; viae et sepes* (= *Vulg.*: *Lc.* 14, 21.23).

³⁶ *Aug. Serm.* 112, 3:68–70 // Verbraken 6. P. 47.

³⁷ *Ibid.* 8:189–190 // Verbraken 6. P. 54.

В этом контексте важно отметить наблюдение, сделанное *ad hoc* Ф. Бовон (F. Bovon). В *Serm. 112* Августин использует императив «заставь войти»³⁸, что, естественно, более всего соответствует ситуации и рангу Господина. Таким образом, Слово Божие служит для него действенным оружием как в целях наставления паствы, так и противостояния еретикам. Их лжеучения он уподобляет «околицам» и «колючим» изгородям, к которым они прицепились и не желают от них оторваться³⁹. Непревзойдённость творческого гения оратора проявляется в кульминационный момент проповеди, когда необходимо призвать к решительным мерам и произвести глубокое впечатление на своих слушателей. Подтверждением этому служат приведённые ниже традиционные аллегории, далеко отстоящие от искусно изобретённых в пылу полемики Августином.

Так, у блж. Иеронима распутья⁴⁰, в версии Матфея, являются местом пребывания язычников; или, по словам Оригена, тех, «кто находятся за пределами Израиля»⁴¹. Амвросий использует притчу о винограднике (см. Мф. 21, 33), чтобы показать, что «изгороди» служат пристанищем для тех людей, кто умеет отличать доброе от злого и противопоставлять искушениям духа злобы «оплот веры»⁴². Наконец, у Илария встречаем лишь обрывочное высказывание, связывающее «дороги» с «временем мира сего»⁴³.

³⁸ В лат. тексте: *coge intrare* (*Aug. Serm. 112, 8:185 // Verbraken 6. P. 53*). Тем не менее, латинские версии данного отрывка разнятся между собой: Вульгата и часть рукописей *Vetus Latina* дают вариант «убеди», в то время как другая ее часть и африканская рецензия — «принуди»: *compelle* и *coge*. См.: *Bovon F. Das Evangelium nach Lukas. B. II: Lk 9, 51–14, 35. Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn, 1996. S. 517–518*. Иногда Августин совмещает два этих варианта: *Aug. Ep. CLXXXV 6, 24*.

³⁹ *Sepes, spinae: Aug. Serm. 112, 8:187 // Verbraken 6. P. 54*.

⁴⁰ *Exitus viarum: Hier. Mat. III 22, 8.9 // CCSL. 77. P. 201*.

⁴¹ *Origène. Mat. XVII 16 // GCS. 40. S. 630*.

⁴² *Ambr. Luc. VII 203 // CCSL. 14. P. 284–285*. В другом месте свт. Амвросий более традиционно объединяет указанные в притче «улицы» и «ограды» во всемирную проповедь: *nationum populum vocavit ad coenam suam*. См.: *Id. Psal. XL, 26 // PL. 14. Col. 1079*.

⁴³ *Tempus saeculi: Hilar. Pict. Mat. 22, 6 // SC. 258. P. 148*.

Подводя итоги, заметим, что рассмотренная проповедь позволила сделать важные выводы в отношении риторического и экзегетического мастерства блж. Августина. С одной стороны, как проповедник он достаточно свободно относится к риторическим канонам. Так, завершающие слова его проповедей, включая и рассмотренную нами, не подчиняются законам цicerоновской ритмики и вообще «далеки от риторических трактатов»⁴⁴.

С другой, — это не мешает их автору неизменно добиваться желаемого результата. Действительно, доподлинно известно, насколько действенным был пример смирения блж. Августина, не державшего и не желавшего наставлять свою паству как величественный и самолюбивый оратор. Это его качество было беспримерным и потому вызывало отклик в душах простых, не искушённых в риторике слушателей.

Прекрасно обобщают и завершают наше исследование слова Агостино Трапэ, в интересном риторическом ракурсе сопоставившего личность одноимённого ему Гиппонского епископа с четырьмя другими великими проповедниками:

«В [проповедях] Августина нет чрезмерной избыточности Назианзина, ни цветистого воображения Златоуста, ни художественной торжественности Амвросия, ни римского величия Льва Великого; но взамен этого более, чем у других, [в них есть] глубина мысли, уверенность и убедительность слов, непосредственность и пылкая эмоциональность изложения, поэтическая и духовная высота»⁴⁵.

Это яркое наблюдение ещё ожидает своего подтверждения в контексте дальнейших исследований и актуализации гомилетического наследия блж. Августина.

⁴⁴ См.: Pontet M. L'exégèse de S. Augustin prédicateur. Paris, 1946. P. 86; Comeau M. Saint Augustin exégète du Quatrième Évangile. Paris, 1930. P. 21.

⁴⁵ Трапэ А. Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico. Roma, 2001. P. 175.

Библиография

- Bovon F.* Das Evangelium nach Lukas. B. II: Lk. 9, 51–14, 35. Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn, 1996.
- Comeau M.* Saint Augustin exégète du Quatrième Évangile. Paris: Gabriel Beauchesne, 1930.
- Naldini P., ed.* Animali simbolici. Alle origini del Bestiario cristiano. Vol. I: agnello — gufo / Ciccarese M. P., ed. Bologna, 2007.
- Poque S.* Le langage symbolique dans la predication d'Augustin d'Hippone. Images heroïques. T. I–II. Paris, 1984. (Études Augustiniennes).
- Pontet M.* L'exégèse de S. Augustin, prédicateur. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1946.
- Trapè A.* Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico. Roma: Città Nuova, 2001.
- Verbraken P.-P.* Le sermon CXII du Saint Augustin sur les invités au festin // Revue Bénédictine. № 76. 1966. P. 41–58 (= Verbraken 6).
- Verbraken P.-P.* Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin. La Haye: M. Nijhoff, Steenbrugge: Sint-Pietersabdij, 1976. (Instrumenta Patristica; vol. 12).

«The Sermon 112» as an Example of Oratorical and Exegetical Ability of St. Augustine

Hieromonk Philotheus (Artyushin)

PhD in Theology

Associate Professor at the Philology Department

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

artyushins@yandex.ru

For citation: Philotheus (Artyushin), hieromonk. “«The Sermon 112» as an Example of Oratorical and Exegetical Ability of St. Augustine”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 123–136 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.007

Abstract. The article is dedicated to a short description of several rhetorical and exegetical constructions and methods used by St. Augustine in «the Sermon 112». The example of exegesis of the parable of the Lord’s banquet (Lk. 14, 16–24) allows to trace a dependence of this Latin author on the Alexandrian exegetical — on behalf of Origen — and Greek philosophical tradition — on behalf of Aristoteles. Homiletic peculiarity of the sermon as well as the ability of the orator who spoke it can be stated by means of textual, philological, stylistic, historical and theological analysis. The abundant metaphORIZATION and allegorization of evangelic images and characters, after the Eastern exegesis, — on the one hand; and rootedness in the Latin tradition of interpretation, — on the other hand, allow nonetheless to make clear conclusions about uniqueness of creative genius and pastoral charisma of St. Augustine as a bishop, preacher and exegete.

Keywords: St. Augustine, Origen, Aristoteles, St. Ambrose of Milan, sermon, parable, Gospel of Luke, exegesis, allegory, rhetoric, homiletics, philology, Donatism.

ТОЛКОВАНИЕ блж. ИЕРОНИМОМ СТРИДОНСКИМ Дан. 2, 12–24

Диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия

старший преподаватель кафедры библеистики

Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра,

Академия

nikolay.mda@yandex.ru

Для цитирования: *Шаблевский Николай, диак.* Толкование блж. Иеронимом Стридонским Дан. 2, 12–24 // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 137–147. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.008

Аннотация

УДК 27-277.2

Интерпретируя фрагмент Дан. 2, 12–24, блж. Иероним переводит ключевые стихи. Поскольку этот фрагмент написан на библейском арамейском языке, то вызывает интерес, обращался ли святой отец к оригинальному тексту или же использовал греческие переводы (LXX и/или Феодотионов), и отличаются ли его варианты от современного издания Вульгаты. Также важно привлекать Пешитту для изучения как минимум Vorlage греческих переводов с позиции текстологии. Наконец, экзегеза Стридонского подвижника представляет интерес сама по себе.

Ключевые слова: блж. Иероним Стридонский, Книга Даниила, перевод, экзегеза, Вульгата, Септуагинта, перевод Феодотия, Пешитта.

Введение

В Дан. 2, 12–24 повествуется о том, что царь разгневался на вавилонских мудрецов, поскольку те не могли пересказать ему сон (אֲרָמָיִם), встревоживший повелителя, и, как следствие, интерпретацию его (פְּרָשָׁה). Согласно предупреждению, по царскому приказу мудрецы подлежали казни, в том числе Даниил с друзьями. Пророк обратился к царю, чтобы тот дал ему возможность узнать от Бога сон и предоставить верное толкование. Господь исполняет просьбу Своего служителя.

Итак, обратим внимание на стихи из обозначенного библейского пассажа, которые комментирует блж. Иероним (его труд признаётся подлинным: CPL 588)¹. При этом предметом исследования будет, прежде всего, перевод библейских стихов. Цель изучения одного определяем как выявление основного текста, повлиявшего на латинский перевод. Дело в том, что основная часть Книги Даниила написана на библейском арамейском языке². Знал ли блж. Иероним этот язык, или же был вынужден обращаться к греческому переводу, и если да, то к какому из них (LXX или перевод Феодотиона³)? Согласно выводам готовящейся к публикации моей заметки, Стридонский толкователь не обращался к арамейскому оригиналу библейской книги, хотя и явно ему не противоречил⁴. При этом заслуживает внимание и выявление расхождений

¹ За основу взято относительно современное издание толкований блж. Иеронима на Книгу Даниила: *Hieronymi presbyteri Opera. Pars I: opera exegetica. Vol. 5: Commentariorum in Daniele. Libri III (IV) / ed. F. Glorie. Turnholt, 1964. (CCSL; vol. 75A). P. 750–1026*, хотя публикация интерпретации в латинской патрологии Ж.-П. Минья (*Hieronymus. Commentarii in Daniele // PL. 25. Col. 491–584AB*) тоже не оставалась без внимания.

² Текст цитируется по следующему изданию: *Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart, 1997.*

³ Оба варианта изданы Альфредом Ральфсом: вверху страницы напечатан перевод LXX, а внизу — Феодотионов (сигла θ'): *Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart, 1979. S. 870–936.*

⁴ *Шаблевский Н. Н., диак.* Толкование блж. Иеронимом Стридонским Дан. 2, 4а–11 // *Библия и христианская древность. 2021* (в печати).

между переводами блж. Иеронима и критическим изданием Вульгаты, поскольку оно позволяет проследить, как менялся текст латинской Библии⁵. Наконец, привлечение Пешитты⁶ обусловлено стремлением определить влияние греческих переводов на её создание, а также сирийский перевод во многом должен прояснять смысл библейского арамейского в силу языкового родства.

Дан. 2, 12–13

Обозначенные библейские стихи блж. Иероним переводит следующим образом: *quo audito, rex in furore et in ira magna praecipit ut perirent omnes sapientes Babylonis. Et egressa sententia sapientes interficiebantur; quaerebaturque Daniel et socii eius ut perirent*⁷ (*услышав это, царь в ярости и в сильном гневе приказывает, чтобы погибли все мудрецы вавилонские. И вышло постановление, и истреблялись мудрецы; и разыскиваемым был Даниил и его друзья, чтобы они погибли*). С Вульгатой имеется лишь одно расхождение: вместо *praecipit* (*приказывает*) написано *praescrip* (*приказал*), о таком расхождении с Вульгатой и рядом рукописей написано и в критическом примечании к глаголу⁸. Единственным серьёзным расхождением с арамейским текстом Книги Даниила является глагол в 2, 13: *quaerebaturque*, представляющий собой имперфект, изъявительное наклонение, пассивный залог, 3 л. ед. ч. с постпозитивным союзом, передающий древнееврейскую, а за ней и библейскую арамейскую модель *w-qāʾal*, которая образует цепочку повествования. В отличие от варианта св. Иеронима и Вульгаты,

⁵ Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem / hrsg. R. Gryson, R. Weber. 5. Auflage. Stuttgart, 2007.

⁶ Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem / ed. Institutum Peshittonianum Leidense. Pars III, fasc. IV: Dodekapropheton — Daniel-Bel-Draco. Leiden, 1980.

⁷ Hieronymus. Commentariorum in Daniele I, 2, 12.13 // CCSL. 75A. P. 785–786.

⁸ Ibid. P. 786.

в самой книге используется перфект простой породы, активный залог, мн. ч. м. р.: יִּוּרִי (и они искали). Аналогично переведено в Пешитте (ܐܫܪܘܢ) и Феодотионом (καὶ ἐζήτησαν). И лишь в LXX обнаруживается, очевидно, тот вариант, который повлиял на перевод блж. Иеронима: ἐζητήθη δέ (был же разыскиваемым), — аорист, пассивный залог, 3 л. ед. ч.

Толкуя переведённые стихи, блж. Иероним упоминает, очевидно, иудейскую экзегезу, которая начинается с постановки проблемы: «евреи разузнают, почему Даниил и три отроки не пришли к царю вместе с другими мудрецами...»⁹, а если их там не было, то из-за чего им надлежало «погибнуть вместе с остальными»?¹⁰ Решением проблемы предлагается следующее соображение. Поскольку халдеи знали о щедрости царя¹¹, то им хотелось самим всё получить. При этом они «...были завистниками их (Даниила и отроков. — диак. Н. Ш.) славы и знания»¹², что свидетельствует об опасениях мудрецов не выдержать конкуренции. Собственно, эту мысль блж. Иероним развивает в следующем стихе. Здесь же он отмечает и бескорыстность Даниила с друзьями, которые отказались идти, чтобы халдеям не казалось, «...что они бесстыдно желают богатства и положения»¹³.

Дан. 2, 15а

Блж. Иероним после 13-го стиха сразу переходит к толкованию первой половины 15-го стиха. Тем самым он показывает, что читатель должен знать или видеть библейский текст. От интерпретатора лишь требуется прояснение сложных фрагментов. Такой подход будет использован и в настоящей работе, в которой стремлюсь

⁹ «Quaerunt Hebraei cur Daniel et tres pueri non sint ingressi ad regem cum aliis sapientibus...» (Ibid.).

¹⁰ «...iubeantur perire cum ceteris» (Ibid.).

¹¹ «...царь сулил вознаграждения, и подарки, и чрезвычайный почёт» (rex praemia et dona et honorem maximum promittebat: Ibid.).

¹² «...invidentes gloriae eorum et scientiae» (Ibid.).

¹³ «...ne impudenter diuitias et dignitatem... appetere» (Ibid.).

сосредоточиться лишь на «узловых» трудностях толкования избранного библейского фрагмента. Итак, для начала сравним перевод Дан. 2, 15а с оригинальным текстом и другими переводами: *et interrogavit eum qui a rege acceperat potestatem, quam ob causam tam crudelis sententia a facie regis esset egressa*¹⁴ (*и спросил того, кто получил власть от царя: «По какой причине столь безжалостное решение вышло от царя?»*). Вулгата опубликована с инверсивным порядком слов *regis esset* относительно перевода блж. Иеронима: *esset regis*. На смысл текста, однако, это не влияет. Между тем в библейском тексте и в изучаемых переводах наличествуют различные расхождения, так что рассмотрим их по очереди.

... וְהָאֶמְרָא לְיִיְרֵיִשׁ שְׁלִיטָא דִּי מַלְכָא עַל־מַמְלַחְתָּא דְתַנְיָהּ מִן־מַלְכָא

Отвечает и говорит Ариоху, служащему царя: «Из-за чего жёсткое постановление от царя?»

Как мы видим, сказуемое в вопросе, в силу того что использовалось в предыдущих стихах с этим же прямым объектом, здесь эллипсировано. Вариант LXX в этом месте существенно ближе арамейскому фрагменту, чем далее рассматриваемая версия Феодотиона:

Καὶ ἐπυνθάνετο αὐτοῦ λέγων περὶ τίνος δογματίζεται πικρῶς παρὰ τοῦ βασιλέως...

И вопрошал его, говоря: «Из-за чего это столь жёстко устанавливается царём?»

Перевод Феодотиона в этом стихе явно отличается от версии оригинального текста:

Ἄρχων τοῦ βασιλέως περὶ τίνος ἐξῆλθεν ἡ γνώμη ἢ ἀναίδης ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως...

Служащий царя: «Из-за чего вышло безжалостное постановление от царя?»

¹⁴ Hieronymus. Commentariorum in Daniele I, 2, 15a // CCL. 75A. P. 786.

Наконец, вариант Пешитты ещё более свободен в плане перевода:

חל חכא כחא פאמאכא חסיא א חא מלך חלכא

Из-за чего это повеление понуждается царём?

Как мы видим, в сирийском переводе эллипсировано всё, что связано с Ариохом — ведь о нём мы знаем из предыдущего стиха, — а поэтому перевод сразу начинается с прямой речи. Технически перевод в таком случае вполне можно назвать литературным, грамотно передающим информацию из переводимого текста, но при этом независимым от него, без рабской привязанности к букве. Относительно перевода блж. Иеронима представляется наиболее вероятным предположить, что он, встретив ошибочный перевод Феодотиона (царский чиновник представляется вопрошающим, хотя по масоретскому тексту он выступает как адресат вопроса), вынужден был обратиться к варианту LXX, коль скоро, как это явствует даже из этого фрагмента, арамейский текст был Иерониму недоступен в силу, очевидно, языкового барьера. В итоге он образовал гибрид LXX с версией Феодотиона: «спрашивал его, служащего царя, говоря...».

Интерпретируя этот стих, блж. Иероним пришёл к выводу, что халдеи намеренно скрыли от мудрейших Даниила и его друзей вопрос царя, «...чтобы ими не было обнаружено толкование сна»¹⁵. Стало быть, находясь в смертельной опасности, халдеи не проявили сострадания к Даниилу и его друзьям, фактически лишили их шанса выжить.

Дан. 2, 16

Следующий стих повествует о том, что пророк решил обратиться напрямую к царю: Daniel ingressus rogauit regem, ut tempus daret

¹⁵ «...ne praeferebantur sibi in interpretatione somnii» (Ibid.).

sibi ad solutionem indicandam regi¹⁶ (*Даниил пришёл, упросил царя, чтобы он дал ему время возвестить царю разъяснение*). В данном стихе нет никаких отличий от версии Вульгаты. Синтаксически перевод очень близок арамейскому тексту и версии Феодотиона. Лексически последний отличается от арамейского и латинского переводов наличием притяжательного местоимения: τὴν σύγκρισιν αὐτοῦ (*толкование его*). Также отметим, что при переводе данного стиха блж. Иероним поспешил на союз «и», которого явно не хватает между финитными формами глаголов. Ср.: πᾶσι ἔϋ vs. εἰσηλθεν καὶ ἠξίωσεν vs. ingressus rogauit. На этом фоне перевод LXX выполнен несколько парафрастически: ὁ δὲ Δανιηλ εἰσηλθε ταχέως πρὸς τὸν βασιλέα καὶ ἠξίωσεν ἵνα δοθῆ αὐτῷ χρόνος παρὰ τοῦ βασιλέως καὶ δηλώσῃ πάντα ἐπὶ τοῦ βασιλέως (*Даниил же вскоре пришёл к царю и вымалывал, чтобы дано было ему время царём, и откроет относительно царя*); версия Пешитты предлагает литературную версию — ¹⁷ ܘܕܢܝܘܬܐ ܕܕܢܝܘܬܐ ܕܕܢܝܘܬܐ ܕܕܢܝܘܬܐ ܕܕܢܝܘܬܐ ܕܕܢܝܘܬܐ (И Даниил выпросил у царя, чтобы он дал ему время, и толкование царю он возвестит). Собственно, время нужно было Даниилу «...не для того чтобы разузнать тайну использованием проницательности ума, но чтобы умолиить Господа тайн»¹⁸.

Дан. 2, 19

Этот библейский стих блж. Иероним разделяет на две части и по отдельности комментирует. Для удобства анализа приведём сразу весь стих: tunc Danieli per uisionem nocte mysterium reuelatum est et Daniel

¹⁶ *Hieronymus. Commentarium in Daniele* I, 2, 16 // CCL. 75A. P. 786–787.

¹⁷ В рукописной традиции (см.: Daniel and Bel and the Dragon / ed. Th. Sprey // *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem*. P. 4) обнаружен иной вариант глагола: ܘܕܢܝܘܬܐ (он явит).

¹⁸ «...non quo tractatione et sagacitate mentis occulta perquireret, sed quo occultorum Dominum precaretur» (*Hieronymus. Commentarium in Daniele* I, 2, 16 // CCL. 75A. P. 787).

benedixit Deo caeli¹⁹ (тогда Даниилу через ночное видение была открыта тайна, и Даниил благословил Бога небесного). Именно этот стих полностью совпадает с Вульгатой, оригинальным текстом Книги Даниила, версией Феодотиона и Пешитты. При этом все перечисленные версии разительным образом отличаются от LXX: τότε τῷ Δανιὴλ ἐν ὀράματι ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ τὸ μυστήριον τοῦ βασιλέως ἐξεφάνθη εὐσήμως τότε Δανιὴλ εὐλόγησε τὸν κύριον τὸν ὑψίστον (тогда Даниилу в самом ночном видении ясно открылась тайна царя, — тогда Даниил благословил Господа Вышнего). Здесь нам представляются интересными следующие слова блж. Иеронима: «Он узнал сон царя через свой сон: точнее и сон, и толкование его он познал откровением Божиим, который ни демоны не знали, ни мудрость мира не смогла постичь»²⁰. Из этого следует, что, во-первых, демоны не могут знать наши сны, а во-вторых, есть сны и от Бога, которыми Он сообщает нам нужные для спасения сведения.

Дан. 2, 246

Итак, после слов благословения блж. Иероним, анализируя Дан. 2, 21а.21б.22.23а.23б²¹, всячески восхваляет величие и мудрость Божью, подкрепляя свои мысли словами из Священного Писания. Логически и контекстуально эти рассуждения заканчиваются в Дан. 2, 246: sapientes Babylonis ne perdas²² (вавилонские мудрецы да не погибают). Столь краткое изречение не обнаружило каких-либо серьёзных расхождений ни с Книгой Даниила, ни с анализируемыми нами её переводами. Комментируя этот стих, блж. Иероним отсылает нас к началу фрагмента, где вавилонские мудрецы показали себя жадными, завидующими и желающими

¹⁹ *Idem.* Commentarium in Daniele I, 2, 19a–19b // CCSL. 75A. P. 787.

²⁰ «Somnium regis suo discit somnio: immo et somnium et interpretationem eius Dei reuelatione cognoscit, quod daemones ignorabant, sapientia saeculi scire non poterat» (*Idem.* Commentarium in Daniele I, 2, 19a // CCSL. 75A. P. 787).

²¹ *Idem.* Commentarium in Daniele I, 2, 21a–23b // CCSL. 75A. P. 787–789.

²² *Idem.* Commentarium in Daniele I, 2, 24b // CCSL. 75A. P. 789.

смерти Даниилу и его друзьям, превосходящих вавилонян богоданной мудростью. Несмотря на такое отношение, Даниил решил имитировать своими поступками Господа: «Он подражает кротости Господа, Который молится за преследователей и не желает, чтобы они погибли вследствие того, что Он должен был Сам погибнуть»²³.

Выводы

Подводя итоги, отмечу, что блж. Иероним, судя по текстуальным расхождениям, в основном обращался к версии Феодотиона, лишь иногда отдавая предпочтение LXX. Нежелание переводить с LXX обусловлено, очевидно, тем, что этот перевод является скорее парафразом. Здесь самое время задать вопрос: откуда блж. Иероним знал о таких расхождениях? Это обусловлено личным исследованием, или же ему кто-то сказал? В дальнейшем попытаемся найти ответы... В силу того, что версия Феодотиона во многом близка к арамейскому — оригинальному языку анализируемых фрагментов Книги Даниила, — может создаться впечатление, что блж. Иероним знал этот язык. Однако детальный анализ опровергает такую версию, особенно в тех случаях, где наблюдаются существенные расхождения между Феодотионом и арамейскими стихами, что к слову крайне редко обнаруживается. Также стоит отметить, что в изучаемых фрагментах не выявлены существенные расхождения между переводом блж. Иеронима и современным изданием Вульгаты. Относительно толкований Стридонского святого можно сделать вывод, что он толковал лишь ключевые стихи Книги Даниила. При этом блж. Иероним стремился к краткости изложения экзегезы, только изредка подкрепляя свои мнения цитатами из Священного Писания. В целом, его комментарии вполне можно назвать схолиями.

Учитывая текстологические библейские наблюдения, представляется важным в дальнейшем сравнить перевод Феодотиона

²³ «Imitatur clementiam Domini qui pro persecutoribus deprecatur et non uult eos perire propter quos fuerat ipse periturus» (Ibid.).

с Пешиттой арамейских фрагментов Книги Даниила (2, 46–7, 28). Основанием служит то, что оба перевода делались не с LXX — по крайней мере, из сохранившейся версии, — а с арамейских оригинальных библейских стихов. Благодаря этому можно попытаться выявить Vorlage оригинала Книги Даниила: как минимум, его арамейских фрагментов. Отметим также, что переводческий подход авторов Пешитты очень напоминает так называемый «литературный» перевод, что свидетельствует о стремлении средствами своего языка адекватно передавать скорее смысл текста, чем его формальные черты.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem / hrsg. R. Gryson, R. Weber. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Hieronymus*. Commentarii in Daniele / PL. T. 25. Col. 491–584AB.
- Hieronymi presbyteri Opera*. Pars I: opera exegetica. Vol. 5: Commentariorum in Daniele. Libri III (IV) / ed. F. Glorie. Turnholt: Brepols, 1964. (CCSL; vol. 75A). P. 750–1026.
- Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem / ed. Institutum Peshittonianum Leidense. Pars III, fasc. IV: Dodekapropheton — Daniel-Bel-Draco. Leiden: Brill, 1980.

St. Jerome's Interpretation of Dan. 2, 12–24

Deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

Senior Teacher at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

nikolay.mda@yandex.ru

For citation: Shablevsky, Nicholay, deacon. "Interpretation by St. Jerome of Stridon on the Dan. 2, 12–24". *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 137–147 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.008

Abstract. In interpreting this passage, St. Jerome translated key verses. Since the fragment Dan. 2, 12–24 is written in Biblical Aramaic, it is interesting whether the holy father referred to the original text or used Greek translations (LXX and / or Theodotion's translation), and whether its versions differ from the modern edition of the Vulgate. It is also important to involve Peshitta to study at least the *Vorlage* of Greek translations from the standpoint of textual criticism. Finally, the exegesis of the Stridonian ascetic is of interest by itself.

Keywords: St. Jerome of Stridon, Book of Daniel, translation, exegesis, Vulgate, Septuagint, Theodotion's translation, Peshitta.

III. ИСТОРИЯ ЯЗЫКА И ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

ПРЕПОДАВАНИЕ ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА В СВЕТСКИХ ШКОЛАХ: УТОПИЯ ИЛИ НЕОБХОДИМОСТЬ?

Митрополит Владимир (Иким)

кандидат богословия
ректор Омской духовной семинарии
644024, Омск, ул. Лермонтова, 56, корп. 2
omskseminaria@yandex.ru

Для цитирования: *Владимир (Иким), митр.* Преподавание церковно-славянского языка в светских школах: утопия или необходимость? // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 148–157. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.009

Аннотация

УДК 2.472

В статье рассматриваются история внедрения преподавания церковно-славянского языка в светской школе. Анализируются основные аргументы в пользу включения церковно-славянского языка в общеобразовательную программу, рассматривается и подвергается критике позиция его противников.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, церковно-славянский язык, русский язык, древнерусская литература, Ф. И. Буслаев, гимназия, общеобразовательная школа.

«Нужно ли в средних учебных заведениях преподавать церковно-славянский язык, и если нужно, то в какой мере и в каких пределах? Вот вопросы, в основательном и убедительном решении которых далеко ещё не согласились ни сами преподаватели, ни тем менее родители, отдающие своих детей в школу, хотя нельзя не заметить, что все чаще и чаще в программах гимназий и других учебных заведений между программами преподавания встречается церковнославянский язык»¹.

Эти слова были сказаны выдающимся русским языковедом Фёдором Ивановичем Буслаевым более ста шестидесяти лет назад, в 1867 г., но кажется, что сегодня, когда вопрос преподавания церковно-славянского языка снова всё более активно обсуждается в обществе. Разве что в отличие от того времени, сегодня в программах общеобразовательных школ церковно-славянский язык отсутствует полностью.

И это не удивительно после семи десятилетий сознательного уничтожения, устранения из школьной программы всего того, что, хоть отдалённо, было связано с Церковью, напоминало о Православии. А как можно отделить древнерусскую литературу от истории Церкви, от Церковной культуры? Поэтому почти не проходили ее в школах, и до сих пор, к сожалению, изучают мизерными дозами.

Несколько назад сибирский писатель Михаил Щукин в своей документальной повести «Белый фартук, белый бант» процитировал «Программу по словесности для 7-го класса женской гимназии». Эту Программу хотелось бы посоветовать и нынешним средним учебным заведениям. В ней, например, есть отдельный раздел, посвящённый деятельности святых равноапостольных Кирилла и Мефодия:

«Происхождение книжной словесности на Руси. Святые братья Кирилл и Мефодий. Изобретение славянской азбуки и перевод Церковных книг на славянский язык. Крещение Руси.

¹ Буслаев Ф. И. О преподавании церковно-славянского языка в средних учебных заведениях // ЖМНП. 1867. Ч. СXXXIII. Отд. 2. С. 58.

Начало письменности на Руси. Произведения переводной византийской литературы».

И это — только часть того, что посвящено древнерусской словесности. Отдельный раздел посвящён «“Поучению детям” Владимира Мономаха», отдельный — летописям.

«Читаешь “Программу...”, — пишет Михаил Щукин, — и охватывает чувство горечи. Почему? А вы загляните в нынешние учебники литературы 8-го, 9-го, 10-го классов, сравните старую гимназическую “Программу...” с пресловутыми изделиями нынешнего Министерства образования, и вам все станет ясно без комментариев»².

Действительно, до 1917 г. выпускники светских учебных заведений гораздо лучше знали памятники русской литературы, и в ряде гимназий, к тому же преподавался и церковно-славянский язык. Потом все это было разрушено, и мы пожинаем плоды этого разрушения до сих пор. Разумеется, и у советской школы были свои исторические заслуги, прежде всего — ликвидация неграмотности. Но оказалось, что ликвидировать неграмотность — это только полдела. Гимназия давала не только грамотность, но широкое языковое мышление, умение не только правильно писать, но придавать своим мыслям литературную, ясную и убедительную форму.

Сегодня мы со всех сторон слышим жалобы на то, что дети мало читают, не хотят читать, что очень примитивно излагают свои мысли на письме. Жалуются педагоги, возмущаются родители, бьют тревогу учёные и общественные деятели. Во всём обвиняют цифровые технологии, развитие которых приносит не только пользу, но, как это обычно бывает, и очевидный вред, особенно в сфере грамотности, навыков вдумчивого чтения. Но остановить это развитие мы не можем, да и нет в этом необходимости. Нужно не жаловаться, не запрещать, а подумать, как углубить и расширить

² Щукин М. «Белый фартук, белый бант...» // Сибирские огни. 2013, № 4.
URL: <http://xn--90aefkbaqm4aisie.xn--p1ai/content/belyy-fartuk-belyy-bant-0>

обучение русскому языку в школах, сделать это обучение менее механическим, насытить его духовными и культурными смыслами.

И здесь просто логически напрашивается включение в изучение русского языка изучение церковно-славянского. Это же огромная часть истории нашего языка! Но в светских школах проходят русский язык, а историю языка почему-то не преподают. А ведь это — то же самое, что преподавать музыку, но не давать никаких знаний по истории музыки, умалчивать о выдающихся музыкальных произведениях прошлого. Или рассказывать детям и подросткам о современном устройстве российского государства, но не обмолвиться даже словом о его истории. К сожалению, именно так преподаётся до сих пор в школах русский язык. До сих пор действуют прежние стереотипы, сложившиеся почти сто лет назад: главное, добиться грамотности (чтобы писали и читали без ошибок), и чтобы ничего в учебниках не напоминало о Православном Христианстве, о его влиянии на русскую культуру, и не мешало атеистической пропаганде. Время изменилось, а подходы — те же. Уже давно и всеобщая грамотность достигнута, и об атеистической пропаганде, к счастью, мало кто помнит, а стереотипы сохраняются.

Казалось бы, почему сегодня не обогатить изучение русского языка изучением церковно-славянского, хотя бы самых его азов? Необходимости этого говорят сегодня многие преподаватели. Как пишет педагог из Волгограда Ирина Уварова, преподавание церковно-славянского языка в светских школах заложит «фундамент формирования языкового сознания школьников, источник повышения орфографической зоркости, усвоения грамматических правил, обогащения словарного запаса детей», что оно будет способствовать «формированию духовно-нравственных ценностей ребёнка через приобщение его к истории родного языка, к духовным истокам русской культуры»³.

Кстати, о том же писал Фёдор Иванович Буслаев, словами которого был начат этот доклад. Выдающийся языковед считал,

³ Уварова И. Ю. Методика преподавания церковно-славянского языка в светской и воскресной школах (из опыта работы по авторской программе «Красота славянской письменности»). URL: <https://mroc.pravobraz.ru/uvarova-metodika-krasota-slavyanskoj-pismennosti/>

что без преподавания церковно-славянского в средних школах для учащихся «отчётливое, сознательное правописание родного языка покроется такою тайной, которая будет доступна только студентами историко-филологического факультета»⁴.

«Отчётливое, сознательное правописание» — лучше и точнее вряд ли можно сказать.

Но к этим доводам сегодня мало кто прислушивается. Позволю себе сослаться на собственный опыт. Ещё семь лет назад, на Вторых Омских областных Кирилло-Мефодиевских чтениях в 2013 г. я поднял вопрос о желательности ввести в школах хотя бы факультативное изучение церковно-славянского языка.

«Почему, — обращался я к участникам, — организуя и совершенствуя изучение в школе иностранного языка, а порой — и нескольких, мы не стремимся к тому, чтобы наши дети лучше и глубже знали свой родной язык — русский? Почему не ввести, хотя бы в небольшом объёме, изучение древнерусского, церковно-славянского?»

Эту же мысль я повторил и в 2014 г. на следующих — Третьих Кирилло-Мефодиевских чтениях... К сожалению, я даже не заметил, чтобы она вызвала какие-то дискуссии, какой-то, пусть даже отрицательный, отклик.

К счастью, последние два-три года наметилось какое-то продвижение. В 2017 г. эта же мысль прозвучала в выступлении священника Александра Волкова, на тот момент — пресс-секретаря Святейшего Патриарха⁵. Но что важнее, эту же мысль начали высказывать светские учёные. В 2017 г. с аналогичной инициативой выступила президент Российской академии образования профессор Людмила Вербицкая, а в ноябре 2018 г. — ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова Виктор Антонович Садовничий, человек светский, крупнейший математик,

⁴ Буславев Ф. И. О преподавании церковно-славянского языка. С. 75.

⁵ РПЦ выступает за изучение основ церковно-славянского языка в школах.
URL: <https://ria.ru/20170624/1497224712.html>

академик. Выступая на всероссийском съезде учителей русской словесности в МГУ, он предложил, в целях возрождения русских традиций словесности, изучать в школах церковно-славянский язык. И это мгновенно передали десятки информационных агентств, ведь тут уже раздался голос светской науки, светского образования.

То, что эта тема стала вызывать какой-то резонанс, уже хорошо: исчезло равнодушие. Когда в январе этого года я снова вернулся к этой мысли, выступая на XXVIII Международных Рождественских образовательных чтениях, то сразу три омских информационных сайта процитировало это выступление, а на одном это сообщение озаглавили даже: «Омских школьников хотят учить церковно-славянскому языку». Эти сообщения вызвали горячую дискуссию, хотя большей частью в ней выступали противники этой идеи. Прозвучали такие доводы: «Кто желает, может изучать данные дисциплины в воскресных школах. Навязывать ненужные детям предметы нельзя». А некоторые спрашивали: «Где ребёнку в жизни пригодятся древнеславянский и церковно-славянский языки?»

Это, к сожалению, очень распространённый взгляд на образование: якобы обучать детей в школе нужно тому, что им непосредственно пригодится в жизни. Я, честно сказать, даже немного восхищаюсь такими людьми, которые точно знают, какие предметы пригодятся в будущем сегодняшнему первокласснику. Жизнь настолько непредсказуемо меняется, развивается наука, меняется само общество. Ещё, например, лет тридцать назад в школах учили языкам программирования, которыми сегодня уже никто не пользуется, даже многие программисты не помнят их названий. Но никто не возражает против изучения языков программирования в школах. Никто не возражает против изучения иностранных языков, особенно английского, некоторые даже предлагают ввести китайский. Хотя, наверное, нет уверенности, что тот или иной иностранный язык действительно понадобится будущему россиянину; главное, что изучение иностранных языков развивает языковое мышление, позволяет лучше понять другую культуру. Но почему тогда такое негодование у некоторых вызывает изучение не какого-то далёкого

и даже экзотического языка, а того, который пропитывает всю нашу культуру, из которого возник наш современный литературный русский язык? Причём для этого не нужно искать или заново готовить преподавателей: все школьные учителя русского языка изучали основы церковно-славянского в вузах.

Просто, видимо, кого-то не устраивает, что школьники будут лучше знать русский язык, русскую культуру. Некоторые так и говорят: мол, Россия — многонациональная страна, преподавание церковно-славянского языка будет ущемлением нерусских народов. Но, во-первых, именно потому, что Россия — страна многонациональная, необходимо, чтобы в ней глубже изучались язык и культура государствообразующей нации, иначе нас ожидает распад, сначала культурный, а потом и государственный. Кроме того, церковно-славянский язык — это достояние не только русского народа и русской культуры, но всех восточнославянских православных народов, и украинцев, и белорусов, и болгар, и сербов, так что никакого национализма здесь нет. Напротив, школьник будет лучше понимать не только русский язык, но и другие славянские языки, другие славянские культуры.

Да, церковно-славянский язык преподаётся в наших Церковных воскресных школах и гимназиях. Но это, несмотря на их растущее число, всё равно капля в море. Всё равно основное образование ребёнок получает в общеобразовательной школе; именно через общеобразовательные школы проходят все будущие граждане Российской Федерации. И от того, что и как они там будут изучать, какие знания получат, зависит будущее России.

Когда почти двадцать лет назад, в самом начале 2000-х я присоединил свой голос к тем, кто говорил о необходимости введения в светских школах обязательного курса «Основы православной культуры», это тоже очень многим не понравилось. В журнале «Новое время» тогда даже писали, что то, что я говорю, «сильно смахивает на идеологическую диверсию, поскольку объективно толкает российскую государственность к очередному краху». Статья так и называлась: «Диверсанты в рясе». Прошло почти двадцать лет, и курс этот уже давно преподаётся, и российская

государственность цела; хотя, может, кому-то этого не очень приятно... Уверен, что и с преподаванием церковно-славянского языка в школах будет то же самое, и общество осознаёт верность этого шага. На такую «диверсию» мы согласны.

Важно сформировать широкое общественное понимание того, что без знания основ церковно-славянского языка невозможно и глубокое понимание русского языка и русской культуры, как интегральной основы культуры современной России.

Для этого, конечно, нужно приложить усилия. Необходимо проведение широкой общественной компании по внедрению преподавания церковно-славянского языка в школах и по созданию пробных (пилотных) учебных программ в этой области. Большую помощь могли бы здесь оказать православные блогеры, вообще православные СМИ; они пока, как кажется, занимают выжидательную позицию. Но главное, чтобы это не было только церковным делом, чтобы к обсуждению и продвижению этой инициативы были привлечены светские преподаватели, учёные, представители системы образования, и, конечно, родители.

Позвольте завершить это выступление словами известного советского и российского лингвиста Владимир Журавлёв, который сам много сделал для возрождения преподавания церковно-славянского языка:

«Церковно-славянский язык — тот рожок, колокольчик, который собирает рассеянных ягнят, российских ребят, в родной дом»⁶.

Пора помочь молодым россиянам вернуться в этот родной для них, — для всех нас, — духовный дом.

⁶ Цит. по: Уварова И. Ю. Методика преподавания церковно-славянского языка в светской и воскресной школах. URL: <https://mroc.pravobraz.ru/uvarova-metodika-krasota-slavyanskoj-pismennosti/>

Литература

Буслаев Ф. И. О преподавании церковно-славянского языка в средних учебных заведениях // ЖМНП. 1867. Ч. СXXXIII. Отд. 2. С. 58–75.

РПЦ выступает за изучение основ церковно-славянского языка в школах. [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20170624/1497224712.html> (дата обращения 16.11.2020)

Уварова И. Ю. Методика преподавания церковно-славянского языка в светской и воскресной школах (из опыта работы по авторской программе «Красота славянской письменности») [Электронный ресурс]. URL: <https://mroc.pravobraz.ru/uvarova-metodika-krasota-slavyanskoj-pismennosti/> (дата обращения 16.11.2020)

Щукин М. «Белый фартук, белый бант...» // Сибирские огни. 2013, № 4. [Электронный ресурс]. URL: <http://xn--90aefkbaqm4aisie.xn--p1ai/content/belyu-fartuk-belyu-bant-0> (дата обращения 16.11.2020)

Teaching of the Church Slavonic Language in Public Schools: Utopia or Necessity?

Metropolitan Vladimir (Ikim)

PhD in Theology

Rector of the Omsk Theological Seminary

building 2, 56, Lermontov st., Omsk 644024, Omsk region, Russia

omskseminaria@yandex.ru

For citation: Vladimir (Ikim), metropolitan. “Teaching of the Church Slavonic Language in Public Schools: Utopia or Necessity?”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 148–157 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.009

Abstract. The article overviews the introduction of the Church Slavonic Language into curriculum of public schools, analyses the main arguments of its advocates and reviews and criticizes the opinions expressed by its opponents.

Keywords: Russian Orthodox Church, the Church Slavonic Language, the Russian language, medieval Russian literature, F. I. Buslaev, gymnasium, public school.

ИСТОРИЯ СПИСКОВ ЦИКЛА СЕДМИЧНЫХ МОЛИТВ свт. КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО

Иеромонах Далмат (Юдин)

кандидат богословия

преподаватель кафедры филологии МДА

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра,

Академия

mon.dalmat@gmail.com

Для цитирования: *Далмат (Юдин), иером.* История списков цикла седмичных молитв свт. Кирилла Туровского // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 158–185. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.010

Аннотация

УДК 2-285

Автор статьи делает обзор критических изданий цикла седмичных молитв свт. Кирилла Туровского, указывая основания для пересмотра результатов работы Е. Б. Рогачевской, которая выделяла две редакции и смешанный тип текста. На основании текстологического анализа молитв свт. Кирилла по источникам XIII–XVI вв., как уже известным, так и впервые привлеченным автором, выделены четыре группы списков, которые отражают основные ветви в истории бытования памятника. Указанные группы, кроме содержащей наиболее близкий к авторскому архетипу текст, локализованы по области бытования, что дало повод назвать их: «киевская», «южнославянская», «виленская». Среди близких к архетипу списков выделена особая группа списков XIV в. славяно-русской Псалтири, где молитвы цикла встречаются как молитвы после кафизм. Особое внимание уделено древнейшему списку цикла молитв, находящемуся в Ярославском Часослове — рукописи XIII в. Результаты анализа истории списков представлены в виде генеалогической схемы.

Ключевые слова: свт. Кирилл Туровский, молитвы, текстология, редакции текста, критическое издание, Ярославский Часослов, древнерусская книжность.

Критические издания цикла молитв свт. Кирилла

Существуют два критических издания корпуса седмичных молитв свт. Кирилла Туровского. Первое подготовлено И. Я. Порфирьевым и издано в научном журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник» (1857)¹. Основным списком выбран Сол. 802, а разночтения даны в основном по старопечатному изданию «Молитвы повседневные» (Вильно, 1596) и рукописи Вол. 405, содержащим полный цикл молитв, а также по нескольким другим спискам², в которых помещены отдельные молитвы цикла.

В 1887 г. Е. В. Барсов сообщает³ о древнейшем списке цикла молитв по Ярославскому Часослову (далее — ЯрЧ)⁴. По мнению М. Н. Сперанского, который провел фундаментальное исследование рукописи в целом⁵, данный список, хотя он и неполный⁶, заслуживает особого внимания с точки зрения изучения текста седмичных молитв, поскольку здесь мы «имеем их в списке втор. половины XIII в. <...> Этот факт сообщает особый вес ярославскому тексту: наибольшая близость по времени к автографу гарантирует

¹ Молитвы на всю седмицу святого Кирилла Туровского // Православный собеседник, издаваемый при Казанской Духовной академии. Казань, 1857. Кн. I. С. 212–260. Кн. II. С. 273–351.

² Порфирьев перечисляет их во вступительной статье, см.: Православный собеседник. 1857. Кн. I. С. 212–234.

³ Барсов Е. В. Харатейный список XIV в. молитв Кирилла Туровского // Труды седьмого Археологического съезда в Ярославле 1887 г. М., 1892. Т. III. С. 46–51.

⁴ Расшифровка условных обозначений для рукописей см. список источников в конце статьи.

⁵ Результаты исследования опубликованы тезисно: Сперанский М. Н. Ярославський збірник XIII в. // Науковий збірник за рік 1924. Записки Українського наукового товариства в Києві, тепер Історичної секції Всеукраїнської академії наук. Київ, 1925. Т. XIX. С. 29–36. Неопубликованным остался текст доклада, на основании которого составлены упомянутые выше тезисы, об этом см.: Далмат (Юдин), иером. Неопубликованные материалы и исследования академика М. Н. Сперанского, посвященные Ярославскому Часослову (XIII в.) // Слово и образ. 2020. №1 (2). С. 57–76.

⁶ Здесь из цикла свт. Кирилла сохранились только молитвы после часов и после вечерни, т. к. начальная часть сборника с молитвами после заутрени утрачена.

нам и большую близость того, что мы читаем в рукописи, к начальному, который вышел из-под пера Кирилла, чем в текстах позднейших, которые вносили сознательные и несознательные изменения в начальный текст»⁷.

Второе критическое издание представлено в работе Е. Б. Рогачевской (1999)⁸, которая привлекает 28 полных списков цикла и выделяет две основные редакции:

«Итак, цикл молитв, сохранившийся в той или иной степени во всех известных нам рукописях и старопечатных книгах, начиная с конца XV в., по характеру разночтений можно разделить на две редакции»⁹.

Причём исследовательница считает, что «текстуальные разночтения являются производными от функциональных изменений, произошедших за период многовекового бытования молитв, поскольку в древнейшем списке (т. е. ЯрЧ. — иером. Д. Ю.) встречаются характерные черты обеих редакций, хотя ему в основном присущи признаки первой редакции»¹⁰. Обратим внимание, что возникшую дилемму: к какой редакции отнести ЯрЧ? — Е. Б. Рогачевская решает механически:

«... функциональный признак, положенный нами в основу разделения редакций, дает возможность рассматривать список в составе первой редакции»¹¹.

Таким образом, основой при распределении списков по редакциям основополагающим оказывается не столько

⁷ Сперанский М. Н. Ярославський збірник XIII в. С. 33. (Перевод с украинского мой. — иером. Д. Ю.)

⁸ Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: тексты и исследования. М., 1999.

⁹ Там же. С. 33.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

текстологический анализ, сколько функциональный признак — наличие уставных помет:

«Если в той редакции, которую мы условно обозначим первой, сохраняется связь с чином богослужения и чисто келейным предназначением молитв благодаря наличию *уставных помет* (выделено мною — *иером. Д. Ю.*), то во второй редакции эта связь ослабевает или полностью отсутствует»¹².

Критическое издание цикла молитв Е. Б. Рогачевская осуществляет лишь для первой редакции, причем основным избран тот же список, что в издании И. Я. Порфирьева — *Сол. 802*. Разночтения даны по семи спискам XVI—XVII вв.¹³ Список *ЯрЧ*, хотя и был отнесен к первой редакции, но печатается отдельным приложением, а его разночтения не учтены в критическом издании. Вторая редакция издана дипломатически, представлена старопечатным изданием «Молитвы повседневные» (Вильно, тип. Мамоничей, 1601).

Помимо двух основных редакций Рогачевская выделяет группу списков, которые по ее мнению сочетают в себе подобно *ЯрЧ* признаки обеих основных редакций. Среди этой группы помещены *Волок. 405*, *Егор. 409* и три довольно поздних южнорусских списка кон. XVI—XVII вв. (*Погод. 337*, *Погод. 348*, а также ГИМ, Хлуд. 123). Эти списки не учтены в аппарате критического издания. Как будет показано ниже, данная группа содержит в себе, во-первых, близкий к авторскому архетипу список *Волок. 405*, во-вторых, список кон. XV в. *Егор. 409*, который содержит по большей части те же разночтения, что старопечатные виленские издания, и является предельно близким к их протографу

¹² Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: тексты и исследования. М., 1999. С. 32.

¹³ Часть из них привлечены мною при пересмотре текстологических данных: ТСЛ 262, *Сол. 1085*, *Увар. 56*, *Волог. 64*. Две рукописи пока оказались недоступны: БАН, 16.6.24; РНБ, Кир.-Бел. 481/738. Один список не привлекается, т. к. содержит довольно поздний и весьма испорченный текст: РГБ, ф. 304.1, № 352.

(т. е. должен быть отнесен у Рогачевской ко 2-й редакции), в-третьих, списки югославянского происхождения, которые принадлежат двум разным ветвям истории текста.

Проведённый автором данной статьи текстологический анализ на материале наиболее ранних списков показывает, что выделенные Е. Б. Рогачевской две основные редакции — это довольно поздние этапы истории текста. Списки цикла молитв, отнесённых исследовательницей к первой редакции, текстологически не однородны, впрочем, большая их часть действительно составляет единую по текстологическим приметам группу¹⁴, протограф которой нужно искать не ранее нач. XVI в. Вторая редакция Рогачевской — ещё более позднее явление в истории текста: все перечисленные списки восходят к упоминавшимся выше старопечатным виленским изданиям цикла молитв¹⁵. Полагаю, что описание истории списков, предложенное в исследовании Е. Б. Рогачевской, требует уточнения в свете текстологического сопоставления, тем более, что теперь имеется возможность привлечь к анализу ряд новых списков XIV—XV вв.

Группы списков с циклом молитв свт. Кирилла согласно новым текстологическим данным

Полное число авторских молитв цикла — 21, на каждый день приходится по 3: после суточных служб утрени, часов и вечерни. Текстологический анализ проводился главным образом на материале молитв в неделю «по часех» и «по вечерни». Также в некоторых случаях привлекались и иные молитвы цикла, а именно те их

¹⁴ Предлагаю называть эту группу списков поздней версией «киевского» типа текста (на генеалогической схеме списки этой версии текста отмечены как восходящие к узлам K1 и K1*; см. Приложение), которые содержат ряд общих текстологических примет, позволяющих возвести списки группы к общему протографу.

¹⁵ Первое из которых вышло в 1596 г. (Молитвы повседневные. Вильно, тип. Братства).

места, которые содержат узлы разночтений, позволяющие определить группы родственных списков. Хотя результаты носят предварительный характер, можно констатировать, что были выделены 4 группы списков с учетом следующих особенностей текста внутри каждой группы: лексические и стилистические изменения, текстологические приметы (конъектуры, пропуски текста, перестановка слов), особенности надписаний в ранних списках молитв.

Новые данные по текстологии цикла молитв свт. Кирилла получены с учетом ранее не привлекавшихся списков XIV — нач. XVI в., среди которых:

- списки полного цикла *Ф.п.1.1, Zogr. 132* (XIV в.), *КПЛ 136, Син. Библи. 243, Барс. 1165* (XV в.), *BOZ 86* (нач. XVI в.);
- списки простой Псалтири *Хлуд. 3, Ф.п.1.2, Laur. 360, Рум. 327* (XIV в.), где ряд молитв цикла (14 из 21) встречается после кафизм.

Группа А. Архаичный тип текста

Группу составляют списки, которые по тексту наиболее близки к авторскому тексту, либо к его архетипам, т. е. спискам, лежащим в корне генеалогического древа, которые, скорее всего, уже не были автографами автора, а потому неизбежно содержали в себе «ретушь» переписчика — изменения как случайного характера, так и намеренные, нарушающие в различной степени замысел и волю автора. Нужно полагать, что существовали как минимум две авторские редакции молитв: изначальная (А1) и ее переработка для Псалтири (А3)¹⁶. Существование еще одной авторской редакции (А2) пока является лишь гипотезой. Гипотеза основывается на том, что выявлены, во-первых, необычная редакция молитвы

¹⁶ На генеалогической схеме, описывающей историю текста цикла седмичных молитв свт. Кирилла Туровского (см. приложение), отражены условные обозначения редакций (А1, А2, А3 и др. — помещены в кругах) во взаимовлиянии и в их связи с конкретными списками молитв (обозначены треугольниками).

в понедельник «по заутрени», которая известна пока только в рукописи с полным циклом *Сол. 1085*¹⁷, а, во-вторых, новая редакция фрагмента в молитве во вторник «по часех» (*КПЛ 136; Барс. 1165; Сол. 1085*¹⁸). Указанные изменения могли появиться в списках цикла изначальной редакции (А1) под влиянием новой авторской редакции (эта гипотетическая редакция обозначена — А2), поскольку носят яркие признаки авторского стиля свт. Кирилла, в частности оказываются в плане языка и литературно связанными с его иными произведениями, а также с кругом обычных для него источников — текстов традиции.

Списки редакции А1

ЯрЧ (втор. пол. XIII в.) — наиболее ранний источник. Характерной чертой для всей рукописи в целом, не исключая списка молитв свт. Кирилла, является небрежность переписчика (есть пропуски букв, слов, фраз), а также редакторские изменения авторского текста, выявленные только в этом списке, т. е. находящиеся вне общей истории текста. Изменения текста встречаются нескольких видов:

1. вставки текста над строкой (дополнительные фразы);
2. конъектуры, которые вписаны по затёртому исходному тексту;
3. конъектуры, осуществлённые в процессе письма, либо унаследованные от протографа (выявлены при сверке текста с прочими списками).

Впрочем, хотя **ЯрЧ** не лишен редакторского вмешательства и погрешностей переписывания, однако подавляющая часть изменений текста вполне устранима путем текстологической сверки с иными списками. Существенным недостатком **ЯрЧ** как источника оказывается утрата молитв «по заутрени».

¹⁷ Л. 685—686 об.

¹⁸ Л. 703 об.

Волок. 405 (сер. XVI в.) — список хотя и довольно поздний, но оказывается наиболее близким к общему с *ЯрЧ* авторскому архетипу и, по всей видимости, своим протографом имеет рукопись столь же древнюю, как и *ЯрЧ*. Общность указанных списков проявляется помимо их текстологической близости также в сохранности уничижительных эпитетов в авторских заглавиях (см. таблицу 1) и сходном тексте авторских уставных указаний.

Таблица 1. Эпитеты в заглавиях молитв «в неделю»

Молитва	<i>Волок. 405</i>	<i>ЯрЧ</i>
По заутрени	кирѣла мнѣха недѣстѣйнаго	<утрата>
По часех	тогоѡ грѣшнаго мнѣха	мнѣ грѣшнаго мнѣха
По вечерни	тогоже недѣстѣйнаго мнѣха кирѣла	недѣстѣннаго кирѣла

Преимуществами текста молитв *Волок. 405* в сравнении с *ЯрЧ* оказываются:

1. Более точное следование протографу¹⁹, доходящее в моменты потери внимания переписчика до побуквенного копирования («же всяко» превращено в «живо яко»; «подаваться» — «ся» утрачено, «ь» изменен в полногласное «е») с потерей общего смысла. Впрочем, несмотря на такого рода ошибки вполне можно установить исходное чтение по прочим спискам. Например:

Молитва	<i>ЯрЧ, л. 166 об.</i>	<i>Волок. 405, л. 53.</i>
В неделю по вечерни	негоже вѣлко дыханне <...> подблаеться	ѣгоѡ живо яко дыханне <...> подблаеть

2. Меньшее количество редакторских конъектур, почему *Волок. 405* сохраняет некоторые чтения авторского архетипа,

¹⁹ Протографом (возможно, даже антиграфом) был список уставного письма, что проявляется в графике. Например, написание «е» широкое с придыханием на месте йотированного «е». Регулярно встречаются двухбуквенное написание имен Божиих с простым титулом (хѣ вѣ = Христе Боже), что свойственно для древнерусских пергаменных рукописей.

которые утрачены как в *ЯрЧ*, так и в большинстве прочих списков. Например:

Молитва	<i>Волок. 405, л. 86 об.</i>	<i>ЯрЧ, л. 187 / вар. некот. списков</i>
В среду по вечерни	БЕЗАКОННЫѢ ТЕРНІЕ КЪ СНО- ЖЕНѢ БЫХЪ	ЎСНУЖЕНѢ БЫХЪ / ИЗБОЛОУСА

Чтение «сножен бых» как авторское подтверждается как списком редакции АЗ (молитва после 11-й кафизмы по рукописи *Ф.п.1.2*)²⁰, так и параллелью из молебного канона свт. Кирилла: «на грѣхѣоубное настѣпнѣхъ тернїе, и чѣмн сноженѢ БЫХЪ лючѣ»²¹.

3. Наличие текста молитв «по заутрени», что, учитывая прежде перечисленные свойства списка, позволяет считать текст этих молитв по *Волок. 405* приоритетным в качестве основного для критического издания.

Списки редакции АЗ

Списки данной редакции встречаются в составе древнерусских Псалтирей XIV вв. (*Хлуд. 3; Ф.п.1.2; Рум. 327; Laur. 360*) в качестве молитв после кафизм, о чем впервые указано в статье К. М. МакРоберт²². Для использования в уставе келейного чтения Псалтири из полного числа 21 молитв седмичного цикла в Псалтирях привлечены 14. Некоторые молитвы носят следы адаптации текста, которые можно охарактеризовать как стилистическую редакцию.

²⁰ Л. 186 об. Как удалось установить, именно отсюда взято единственное вхождение для данной лексемы в словаре Срезневского (*Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. Т. 3. СПб., 1912. Стб. 777): СЪНОЗИТИ — занозить, оцарапать.

²¹ Песнь 9, тропарь 3. По списку РГИА. Ф. 834. Оп. 1. № 596. Л. 23.

²² MacRobert C. M. In Search of a Canon: The dissemination in fourteenth century East Slavonic manuscripts of prayers and hymns attributed to Kirill of Turov // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. I. Lunde. Bergen, 2000. P. 175–195.

Как правило, переработка касается не текста в целом, но отдельных мест в молитве. При этом можно указать следующие цели редактора:

- Избавиться от упоминания конкретного времени суток: это связано с тем, что службы суточного круга жестко связаны с определёнными часами дня или ночи, тогда как келейное чтение Псалтири в этом смысле не имеет строгой регламентации. Для примера укажем фразу «и от утра помолюся» (мол. вт. «по часех»), которая в редакции молитвы для Псалтири уже не упоминает конкретного времени: «и паки помолюся» (*Хлуд. 3; Ф.п.1.2*).
- Устранить фразы, посвященные дневной памяти Октоиха, которой посвящена соответствующая молитва цикла. Так, в часовой молитве понедельника из заключительного прошения изъято не только перечисление девяти ангельских чинов, но даже общее упоминание Небесных сил.

Впрочем, перечисленные выше примеры правки не носят систематического характера. Также встречаются иные малочисленные редакторские изменения, которые касаются не смысла, но языка и стиля. Например:

Молитва	<i>ЯрЧ; Волок. 405</i>	<i>Laug. 360; Рум. 327*</i>
В среду по часех	къь <...> лючѣ погружамъ	къь куду <...> лючѣ погружамъ
	мношешне крѣма	мношешне крѣма
	зѣло грѣшенъ	келми грѣшенъ

* Оба списка втор. пол. XIV в., происходят из взаимоудалённых регионов (Волынь и северо-восток Руси), что не позволяет предполагать ближайший по времени общий протограф.

Однако по большей части тексты молитв сохраняются в согласии с текстом архетипа, который находим в *ЯрЧ* и *Волок. 405*. Сохранена архаичная лексика, от которой известные списки полного

цикла имеют тенденцию избавляться. Например: *исучити*²³ (ЯрЧ = Хлуд. 3; Ф.п.1.2) / *изъжшнтъ* (Барс. 1165). Некоторые молитвы Псалтири сохраняют наиболее архаичные черты графики и орфографии, восходящие к авторскому тексту кон. XII в. Это проявляется, например, относительно форм супина, которые сохраняются из всех известных списков цикла лишь в ЯрЧ, тогда как в прочих заменены формами инфинитива: ... *исгоже погла гптъ грѣшныхъ* (ЯрЧ = Хлуд. 3; Ф.п.1.2; мол. понед. по вечерни).

Список с молитвами двух ранних редакций (A1+A2)

Сол. 1085 (1504 г.) — список уникален тем, что молитвы «по часех» и «по вечерни» своим протографом имеют ЯрЧ (A1). Это явно из общих текстологических примет, из которых наиболее яркими являются исправления ЯрЧ, отсутствующие в прочих списках. Например, в молитве «по часех»:

- вставка над строкой ЯрЧ «*из сѣць і из сѣть дхъ*» читается только в тексте Сол. 1085;
- писанное в ЯрЧ по затертому исправление «*и вѣкни нечѣтми*» читаем в Сол. 1085, тогда как прочие списки: «*челесноу ми храмнну*» (чтение архетипа), либо «*дѣшекъю сню храмннѣ*» («киевский» тип текста).

Впрочем, также явно, что редактор-переписчик использовал для сверки еще и иной текст, т. к. исправлены явные погрешности ЯрЧ (пропуски слов, описки). Не исключалась мною возможность того, что копия с ЯрЧ была снята до утраты его начальной части с молитвами «по заутрени». Это предположение проверено на материале молитв «по заутрени» в неделю и в понедельник путем сопоставления с текстами Волоск. 405. Первая молитва содержит в обоих списках предельно

²³ ИСУЧИТИ — высушить (Срезневский И. И. Материалы для словаря. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 1162).

близкий текст без смысловых разночтений, однако для второй молитвы текст *Сол. 1085* оказался принципиально переработанным. Переработка кардинальна: меняется композиция (начальные фразы вступления перенесены в начало заключения), применен новый принцип организации текста (вместо последовательности просительных обращений поименно к архангелам идут обращения к девяти чинам Небесных сил, соединенных в триады) и т. д. Характер переработки здесь носит отчетливые характеристики авторского стиля свт. Кирилла, поэтому можно предположить здесь иную авторскую редакцию (А2). В указанном тексте новой редакции молитвы в понедельник «по заутрени» использованы фразы и лексика из специфических текстов традиции, которые использовал в своих произведениях свт. Кирилл, а именно: молитвы суточного круга свт. Василия Великого²⁴, а также «Богословие» прп. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского. Обращение к суточным молитвам свт. Василия проявляется и в известных текстах свт. Кирилла. Например, можно показать, что он опирается на фрагмент из молитвы свт. Василия «по мэфимоне» (*ЯрЧ*, л. 216—216 об.), стилистически ассимилируя этот текст в своей авторской молитве «в пяток по вечерни» (*ЯрЧ*, л. 200а об.—201; причем л. 200а хранится отдельно от основной рукописи: *Барс. 347*).

Молитва свт. Василия Великого по мэфимоне

... множьствѣ ради щедротѣ твоюхъ
изволибши нами прѣбѣти възресту
дѣбноуе. и на прѣбѣлы прѣбѣтосу-
пшти нощныа. подниже нами дѣши
и тѣбѣлу покон и снхъ беззачте-
женъ ѿ великого вѣда. и ѿ велико-
го дшавола некушѣнна. беззловы
и безз лѣнотти. и безз мачтежа.
иззави насъ ѿ страха нощена-
го. и ѿ лѣнотти. ѿ чедныхъ по-
мысла. да не къ смѣрти оуспемъ.

Молитва свт. Кирилла в пяток по вечерни

... ниже и бего дѣе доагогѣу сподо-
бназ ма еси кончатти. и к началу
нощи прѣблжитти еа. иаже не чаю
са прѣбѣти. вѣсовьскыи ѿбѣмъ
мечтаннемъ и тмоу грѣхуовною
покрываемъ. в ниже еши ма ѿ
великого свѣта вражня. и великоа
напастти и скорби и вѣды и ноу-
жа и печални и екверныхъ мыслни,
аже беспрѣстани стѣужають ѿкла-
ненѣи ми дѣи.

²⁴ Цикл молитв, регулярно встречающихся в славяно-русских Часословах студийской эпохи с надписанием «святого Василия» (присутствуют и в *ЯрЧ*: 9 час, вечерня, мэфимон).

Группа Б: «киевский» тип текста

Наиболее широко представлена группа списков, внутри которой просматриваются несколько этапов редакторской работы с текстом, которые, судя по происхождению списков, проходили в границах православной книжности Великого княжества Литовского²⁵, что видно по литературному конвою цикла молитв. Чтобы определить, что перед нами: несколько изводов одной редакции, либо различные редакции цикла молитв? — для этого требуется тщательное текстологическое сопоставление списков внутри группы на полном объеме памятника. Предварительно с учетом текстологических примет на материале молитвы «в неделю по часех» можно говорить, как минимум, о трех подгруппах (К, К1, К1*) внутри списков данного типа текста:

1. Подгруппа К: *Барс. 1165* (кон. XV в.) и *Погод. 337* (нач. XVII в.) — данные списки имеют в основе близкий к архетипу текст, который подвергнут активному редакторскому вмешательству (орфографическая и стилистическая правка) на довольно позднем этапе (скорее всего, не ранее рубежа XIV–XV вв.). Хотя оба списка в силу редакторских изменений, а также «ретуши» переписчиков заметно удалены от текста протографа, однако сохраняют ряд его архаичных особенностей. Список *Погод. 337* сербского происхождения, что свидетельствует о заимствовании этого типа текста южными славянами на рубеже XIV–XV вв., поскольку ко второй половине XV в. в киевской книжности уже был распространён текст следующей — 2-й подгруппы.
2. Подгруппа К1: *Сол. 802* (сер. XV), *КПЛ 136* (посл. четв. XV в.), *Син. Библ. 243* (посл. четв. XV), *ВОЗ 86* (нач. XVI в.) — группа близких по текстологическим приметам списков, содержащих в разной степени поновления языка и влияние иных редакций.

²⁵ Результаты этой работы проникали традиционно в пределы Великого Новгорода (*Сол. 802; Волог. 64*), а также в сербскую книжность (*Погод. 337*) и в православные центры Польских земель (*ВОЗ 86*).

3. Подгруппа K1*: *ТСЛ 262* (перв. пол. XVI в.), *Волог. 64* (сер. XVI в.), *Унд. 56* (XVI в.), *ТСЛ 652* (XVI в.) — списки наиболее позднего этапа основной ветви в рукописной традиции цикла молитв. Здесь уже не наблюдается привлечения иных редакций, как в списках XV в., однако изменения в тексте продолжают накапливаться за счет попыток прояснения некоторых трудных мест, а чаще из-за стилистической правки, а именно: морфологические изменения, замена лексики, добавление и перестановка слов, исключение фраз и т. д. На примере молитв в неделю «по часех» и «по вечерни» проиллюстрируем названные изменения:

Вид изменений	<i>Волог. 405</i> (архетип)	Измененный текст по K1*	Списки K1*
добавление слов	владѣанъ всѣю тѣварню	владѣанъ всѣю сво- ю тѣварню	ТСЛ 262, Унд. 56
	сложачь чысоу- цми горній чинокѣ	сложачь чысоу- ца чысоуцми горній чинокѣ	ТСЛ 262, Унд. 56
морфологические изменения	молимъ ѿ аггѣа	молимъ ѿ аггѣа	ТСЛ 262, Унд. 56
	ѿ о҃҃҃҃҃҃ грѣшнѣх	ѿ о҃҃҃҃҃҃ грѣшнѣхъ	ТСЛ 262, Унд. 56
замена лексики	лѣже прѣно про- гнѣваю тѣа	лѣже всегда про- гнѣваю тѣа	Унд. 56, ТСЛ 652
	дѣако҃р҃ннѣа вѣ- черѣа желѣющаго	дѣако҃р҃н- нѣа вѣчерѣа взыкающаго	ВОЗ 86, Унд. 56, ТСЛ 652

Для иллюстрации диахронии смысловых изменений в списках «киевского» типа рассмотрим один из узлов разночтений в сопоставлении с текстами архаичного типа (см. таблицу 2).

Таблица 2. Разночтения молитвы в неделю «по часех» для «киевского» типа текста

Архаичный тип (А1)		«Киевский» тип (К, К1, К1*)		
ЯрЧ	Волок. 405	Барс. 1165	Сол. 802; КПЛ 136; ВОЗ 86	Син. Библ. 243; [дополн.: все списки К1*]
ты же и нына истъ еси	ты же нына истъ еси	ты же и нынѣ истъ еси	те же нынѣ стъ еси	ты же и нынѣ тон- же еси [истинныи блადыко]

Это место из молитвы в неделю «по часех», где свт. Кирилл использует текст традиции — фразу из зачала богослужебного Апостола в навечерие Рождества Христова: **ты же истъ еси. и лѣта твоа не шкочудеють** (Евр. 1, 12)²⁶. Затруднение у многих переписчиков²⁷ вызывала лексема ИСТЪ²⁸, что приводило к разного рода изменениям:

1. текст *Волок. 405* имеет графически минимальную конъектуру — простое титло над словом, превращая «истъ» в «истѣ» (=и свѣтъ)», при этом редактор вынужден исключить из фразы предшествующий исконный союз «и» («и нына»/ «нына»);
2. в последующей истории текста предшествующая конъектура принята в списках подгруппы К1 «киевского» типа текста, причем устранена буква «и» в начале слова, которую при данной конъектуре можно трактовать как помарку — лишний союз;
3. один из списков К1 показывает новое вмешательство редактора, который восстанавливает чтение архетипа, однако уже в понятной редакции («тойже еси» вместо «стѣ еси»), что унаследовано во всех списках подгруппы К1*, причем дополнено толковательной

²⁶ ГИМ. Син. 722. Апостол-апракос (1307 г.). Л. 147. В славянской Псалтири эта фраза (Пс. 101, 28) звучит в двух различных вариантах: (1) **ты же чъжде еси**; (2) **ты же самъ еси**.

²⁷ Но не у всех: чтение архетипа сохранено в списках «киевской» ветви из подгруппы К (например, *Барс. 1165*; но сербский список *Погод. 337* просто удаляет слово из текста, не предлагая замены), а также в ранних списках «южнославянской» редакции (*Zogr. 132*).

²⁸ Краткая форма от ИСТЫИ — ‘тот же’ = лат. *idem*, греч. *αὐτός* (*Срезневский И. И.* Материалы для словаря. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 1157).

фразой «истинный Владыко», которая являет собой объяснение и контаминацию исходного чтения «исть». Таким образом в тексте возникает сложное толкование, составленное из двух значений словоформы «исть», объединённых в одну фразу.

Отмечу, что из всех источников «киевского» типа в плане текстологии выделяются *КПЛ 136* и *Барс. 1165*, как максимально вобравшие в себя варианты чтения из нескольких различных редакций²⁹, а также содержащие синхронное вмешательство своих переписчиков, которые активно поновляют язык списков в части лексики и орфографии.

Особо следует сказать о списке *Барс. 1165*, который отличается как многочисленностью редакторских маргиналий, так и правкой непосредственно в тексте. В этом прослеживается работа по сверке текста с иными списками, в частности, принадлежащими иным редакциям. Для текста *Барс. 1165* установлены также случаи стилистической правки переписчика: во-первых, он литературно изменяет текст, во-вторых, вносит в молитвы добавочные фразы, заимствуя характерные для свт. Кирилла топосы и лексику (см. таблицу 3).

Таблица 3. Примеры правки редактора *Барс. 1165*

Литературное изменение фразы	
Свт. Кирилл Туровский (<i>ЯрЧ</i> , л. 166)	<i>Барс. 1165</i>
и что реку предъ славою твоюю гї <...> просвѣти мон оумъ (мол. нед. веч.)	и что въздмъ твою блѣтѣни гї <...> просвѣти мой оумни ѡчи (мол. нед. веч.)

Продолжение таблицы на странице 175

²⁹ Например, гипотетической архаичной XIII в. (A2), «виленской» редакции XIV в., о которой речь пойдет ниже.

Начало таблицы на странице 174

Добавки редактора в тексте молитв*
в подражание стилю свт. Кирилла

Свт. Кирилл Туровский (Барс. 1165)	Барс. 1165
<p>Ѣбо всѧ правда чѣка ꙗко плати- ца павучины. оудовь раздирѣмо и ни въ чтоже кмѣнаѣтѣга. (мол. пт. утр.)</p>	<p>вса же правда чѣка ꙗко чина злогрѣна. <и ꙗко платнице гни- до>. (мол. вт. час.)</p> <p>да не бждоу ꙗко рнза молеми нзхѣдена . или ꙗко желѣзо ржею скончѣаѣмо . <или ꙗко платнице гнидо>. (мол. пнд. час.)</p>

* Текст добавки выделен угловыми скобками.

Группа В: «виленская» редакция

Ф.п.1.1 (вт. пол. XIV в.), **Егор. 409** (кон. XV в.) — две рукописи с полным циклом молитв, в которых наряду с молитвами свт. Кирилла «по вечерни» даны «иные» молитвы, как и в *ЯрЧ*. Дополнительные молитвы, судя по всему хотя и входят в «устав убогаго Кюрила», но являются переводными византийскими текстами³⁰. Указанные списки содержат ту же самую особую редакцию цикла молитв, которую находим в первом печатном издании: «Молитвы на всю седмицу. Творение святого отца нашего Кирилла инока»³¹. Таким образом, редакторские изменения печатного текста — это главным образом наследие списка «виленской» редакции, а не результат предпечатной подготовки и переработки.

Характер переработки «виленской» редакции (далее — ВР) по отношению к авторскому тексту следует назвать разрушительным как для стиля, так и для смысла. Молитвы здесь подверглись изменениям в максимальной степени, если сравнивать с другими редакциями:

³⁰ Данное обобщение требует последующего уточнения.

³¹ Молитвы повседневные. Вильно, тип. Братства, 1596.

1. Очень часто встречаются перестановки слов и фраз, что нарушает внутреннюю структуру текста (поэтику), не безразличную для авторского замысла.
2. Систематически встречаются намеренные пропуски текста с целью изменить смысл.
3. Изобильные конъектуры: замены / прибавления лексики и фраз.
4. Непреднамеренные пропуски текста, которые восполнены лишь в старопечатном издании по спискам «киевского» типа.

Таблица 4. Изменения в ВР на примере текста молитвы в неделю «по часех»

Свт. Кирилл Туровский (ЯрЧ)	«Виленская» редакция (F.п.1.1; Егор. 409)
конъектура	
ТЫ ЖЕ И НЫНА НЕГЪ ИСН.	ТЫ ЖЕ И НЫ ^И ГЪ ИСН.
гаплографический пропуск фрагмента	
ДАЖЕ МН КАПЛЮ МЛѢТИ ТВОЕИ. ИАКО ОУ ТЕБЕ ИЕГЪ ИСТОЧНИКЪ ЖИВОУ. ОУГАН ИЗГОРѢВШЮ МН ДИЮ ГРѢХОВНЫМЪ ПЛАМЕНЕМЪ. ОУСТАВИ ЖАЖЮ СРДЦА МОЕГО. И ДАЖЕ МН РАДОСТНО ПРЕНТИ ДИИ СИН.	(в печатном издании 1596 г. восстановлен по «киевскому» типу текста) И ДАЖЕ МН РАДОСТНО ПРЕНТИ ДИИ СИН.
намеренный пропуск, меняющий смысл	
И МЕНЕ НЕ ОУНИЧИЖИ. ПРОСТАЦА СЯГРѢШЕННЕМЪ ПРОЩЕННА. ИАКО РАЗВОННИКА И БЛОУДАГО ПОМНДОВА. КЛЮЦАГА Ш СВОИХЪ ПРЕГРѢШЕННИХЪ.	И МЕНЕ НЕ ОУНИЧИЖИ. ИАКО РАЗВОННИКА И БЛОУДАГО ПОМНДОВА. КЛЮЦАГА Ш СВОИХЪ ПРЕГРѢШЕННИХЪ.
замена фразы, нарушающая замысел автора	
И ПРИМИ СЛОВѢСНЮЮ СНО ЖЕРТВОУ ^И ОУГЪ ГРѢШЕНЪ.	И ПРИМИ СЛОВѢСНЮЮ СНО ЖЕРТВОУ. ИАКОЖЕ АБЕЛЕВЫ ДАРЫ.

Несмотря на множественность изменений, в тексте редакции всё же остаётся лексика, восходящая к авторскому тексту. Это обстоятельство позволяет привлекать списки данной редакции

для подтверждения чтений архетипа в тех случаях, когда основная ветвь истории текста (списки «киевского» типа) на раннем этапе изменяют авторскую лексику. Например:

<i>ЯрЧ</i> (редакт. правка)	<i>Волок. 405</i> (архетип)	<i>Ф.л.1.1</i> (ВР)	«Киевский» тип К1 и К1*
ЗАНЕ ѠГКВЕРННУХ И ВЪЛЖИМИ НЕЧТОГЛАМИ	ЗАНЕ ѠГКВЕРННІ ТЕЛЕНУЮ МИ ХРАМИНУ	ЗАНЕ ѠГКВЕРННУХ ТЕЛЕНУЮ МИ ГНО ХРАМИНУ	ЗАНЕ ѠГКВЕРННУХ ДШБНУЮ ГНО ХРАМИНУ

Подтверждение тому, что бытование ВР было местной традицией в Вильне, можно найти в факте использования молитв свт. Кирилла в «Малой подорожной книжке» (1522) Фр. Скориной. Он создает на основе молитв цикла свои тексты, что весьма затрудняет определение текстологической основы. Однако есть пример, которой позволяет однозначно решить этот вопрос. Сравним молитву Фр. Скорины после акафиста апостолам и послужившую ей основой молитву в четверг «по заутрени» свт. Кирилла:

<i>Волок. 405</i> (архетип), л. 91 об.	Молитва Фр. Скорины	<i>Егор. 409</i> (ВР), л. 196–196 об.
Святѣи Петре <u>богоизбраннии</u> <u>апостоде</u> , твердыи каменю вѣры, недвижимое основаніе Церкви, пастуше словеснаго стада Христова, ключярю небеснаго царствіа Христова. тя молю всесестне, да обимет мя божественная твоя мрежа, <u>да извлечеши</u> мя из глубины погыбельныя.	Святѣи <u>апостоде</u> Петре, <u>первыи престољниче</u> <u>апостольски</u> , твердыи каменю вѣры Христовы, недвижимое основаніе Церкви хрестіанское, пастырю стада Исусова, ключярю царства небеснаго, <u>рибарю</u> <u>глубины неведения</u> , да обимет мя божественная твоя мрежа, и <u>да извлечет</u> мя изъ глубины погыбельныя.	Святѣи <u>апостоде</u> Петре, <u>первыи престолниче</u> , твердыи каменю вѣры, недвижимое основаніе Церкви, пастуше словеснаго стада Христова, ключярю небеснаго царствія, <u>ловче глубины</u> <u>неразумія</u> , тя молю всесестне, да обиметь мя божественнаа твоя мрежа, и <u>да извлечеть</u> мя изъ глубины погыбельныя.

Из сопоставления текстов видно, что несмотря на принципиальную литературную переработку Фр. Скориной текста молитвы остаются такие фразы и формы слов (ср. подчеркнутый текст),

которые свойственны только для ВР. Текст *Ф.п.1.1* почти не отличается от списка *Егор. 409*, взятого для сравнения с текстом Скорины как синхронный, а значит «примат ап. Петра» появляется в ВР при возникновении редакции около сер. XIV в.

В конце XVI в. именно ВР, как текст местной традиции, положен в основу первого печатного издания цикла свт. Кирилла в типографии православного Свято-Духова братства в Вильне. Текстологический анализ печатного текста показывает, что издатели проводили сверку со списком «киевского» типа в его разновидности К1*, т. к. пропущенная в *Ф.п.1.1* и *Егор. 409* фраза молитвы в среду «по вечерни» восстановлена именно в варианте чтения наиболее позднего этапа «киевской» ветви текста, а именно:

<i>ЯрЧ</i> ≈ <i>Волок. 405</i> и др. (К, К1)	Молитвы повседневные, 1596 = К1*
оу̀клоннѣꙗ ѿ вѣꙗ дѣбѣри любоблагѣтѣнѣша	и́ оу̀клоннѣꙗ ѿ вѣꙗ дѣбѣри любоблагѣтѣд

Группа Г: южнославянская редакция (ЮСР)

Zogr. 132 (тр. четв. XIV в.) — рукопись среднеболгарского извода, содержит наиболее ранний из известных списков данной редакции, который, судя по текстологическим приметам, в основе имеет протограф близкий к архетипу. Текстологическая близость проявляется в том, что *Zogr. 132* подтверждает ряд архаичных чтений *Волок. 405*. Например, для молитвы в неделю «по вечерни» сохранено чтение архетипа:

<i>ЯрЧ</i>	<i>Волок. 405</i>	«Киевский» тип (К, К1, К1*)	ЮСР (<i>Zogr. 132</i> , <i>Погод. 348</i>)
ѿ тебе вѣꙗко ды- хание и дание блго подаваѣтъꙗ	ѿ тебе вѣꙗко дание блго подаваѣтъꙗ	ѿ тебе вѣꙗко дыхание блго подаѣтъꙗ	ѿ тебе вѣꙗко дание блго подаваѣтъꙗ

Изменение происходит под влиянием предыдущей фразы «негоже вѣꙗко дыхание и вѣꙗ чварь ѿ страхоумь славити»: в *ЯрЧ* — дополнение, а в списках «киевского» типа — замена

«дание» на «дыхание». Между тем присутствующая здесь контаминация заамвонной молитвы из литургии свт. Иоанна Златоуста («**ГЛКО ВЛАКОЕ ДАДНІЕ БЛГО <...> Ѡ ТБѢ ѠЦА КВѢТОВЪ**») является характерным признаком идиостиля свт. Кирилла, который регулярно обращается к литургическим текстам как пласту традиции. Чтение архетипа сохранено в *Волок. 405*, а также в списках *Zogr. 132* и *Погод. 348*, что свидетельствует о происхождении ЮСР от протографа с близким к архетипу текстом.

Погод. 348 (кон. XVI в.) — довольно поздний список ЮСР, который при заметном количестве новой правки сохраняет также особенности своего протографа, общего с *Zogr. 132*, свидетельствуя тем самым общие чтения, восходящие к архетипу.

Общий взгляд на редакторские изменения ЮСР показывает, что перед нами стилистическая редакция. По большей части в ней проведена нормализация орфографии, гораздо реже происходит замена лексики (например: «година» на «час») и стилистическая правка (сюда, помимо литературной переработки фраз, можно отнести сознательные пропуски слов и их перестановку). Примером стилистической правки может служить начало молитвы в неделю «по часех»:

ЯрЧ, л. 89

Бѣ всемогын. **б**езначалнын **сѣ**. **в**ысокын **с**лакнын **црѣ**. **в**ладѣ^кын **в**сее^т
тварѣ^ю **в**иднomo и **н**евиднomo.
сѣдн на **х**ѣр^оу^килѣ^ѣ **п**о^ѣмѣ^ѣ Ѡ **с**е^р
афимѣ. **м**олнмѣ Ѡ **а**нгѣ^ла и Ѡ
всѣ^лхъ **н**б^ѣн^ѣхъ **с**н^азъ **п**оклан^яемѣ.

ЮСР. *Zogr. 132*, л. 8 (= *Погод. 348*, л. 418 об.)

Бѣ всемогын **б**езначалнын **в**ысокын. **и** **с**лакнын **црѣ**. **в**ла^ко **в**сее^т
тварѣ. **в**идн^ые и **н**евидн^ые. **с**ѣден на **х**ѣр^оу^килѣ^ѣ и **п**ѣ^ѣдем^ын Ѡ
серафимѣ. **м**олнмѣ Ѡ **а**нгѣ^ла и Ѡ
всѣ^лхъ **н**б^ѣн^ѣн^ѣхъ **с**н^азъ.

Нетрудно видеть, что данная переработка не обусловлена проблемой интерпретации текста, между тем, оказывается нарушенной поэтика, заданная автором. Именно поэтому указанный фрагмент оказывается одной из ясных текстологических примет для списков данной редакции, т. к. отсутствует в списках перечисленных прежде групп.

Нужно добавить, что у южных славян параллельно с этой редакцией бытовали списки (например, *Погод. 337*, о котором сказано выше), протограф которых восходит к «киевскому» типу текста. Существует довольно большое число сербских рукописей³², относящихся к втор. пол. XVI—XVII вв., с циклом молитв свт. Кирилла в собраниях Европейских хранилищ³³, однако их исследование затруднено из-за удаленности и рассредоточенности.

Заключение

Текстологический анализ известных списков цикла седмичных молитв свт. Кирилла на избранном материале позволил, во-первых, выявить основные ветви истории текста, во-вторых, наметить решение проблемы их взаимоотношения и влияний, и, в-третьих, уточнить меру значимости отдельных списков для подготовки критического издания цикла свт. Кирилла и установления авторского архетипа молитв. Наибольшее значение имеют списки, относящиеся к архаичному типу текста, максимально свободные от позднейших наслоений — редакторских изменений и случайной ретуши переписчиков. Среди таковых ближайшими к авторскому тексту оказываются списки *ЯрЧ* (молитвы «по часех» и «по вечерни») и *Волок. 405* (полный цикл). Преимущество *ЯрЧ* проявляется в сохранении грамматических форм и орфографии домонгольского языкового извода, тогда как недостатком списка нужно назвать некоторые редакторские изменения, которые, впрочем, находятся вне общей истории изменений текста, а потому оказываются устранимыми.

Еще одним архаичным типом текста оказалась особая редакция молитв цикла, адаптированных для использования в уставе келейного чтения Псалтири, популярного на Руси в XIII—XIV вв. Тексты данного типа встречаются как молитвы после кафизм

³² Болгарские пока не найдены. Ошибочно к ним относили молдавскую рукопись *НБКМ 996* (нач. XVII в.).

³³ О списках молитв см.: *Николова С.* Кирил Туровски и јужнословјанската книжнина // *Palaeobulgarica*. 1998. Кн 3. С. 44–49.

только в славяно-русских списках Псалтири. Редакторские изменения в молитвах данной редакции носят стилистический характер и незначительны относительно общего объема текста, так что большая его часть оказывается свидетелем того же типа текста, который встречаем в *ЯрЧ* и *Волок. 405*.

Основная ветвь (в силу распространенности в списках, а также сохранности текста) в истории текста — это списки «киевского» типа. Периферийные редакции (*ВР* и *ЮСР*), возникшие не позже второй половины XIV в. (судя по датировке старших списков), для установления чтений архетипа не могут иметь самостоятельного значения, но важны в качестве вспомогательных источников, подтверждающих некоторые чтения авторского архетипа, не сохранившиеся в основной ветви.

В Приложении к статье дана генеалогическая схема взаимоотношения редакций (обозначены кругом) и отдельных списков (обозначены треугольником), условные обозначения ранее не привлекавшихся списков помечены астериском.

Источники

- Афон, библиока монастыря Зограф. № 132. Сборник молитв и поучений. Кон. XIV в. — *Zogr. 132*
- ГИМ. Собр. Барсова. № 1165. Сборник богослужебный. Кон. XV в. — *Барс. 1165*
- ГИМ. Собр. Барсова. № 347. Один лист из Ярославского Часослова. — *Барс. 347*
- ГИМ. Синодальное собр. № 722 Апостол-апракос. 1307 г. — *Син. 722*
- ГИМ. Собр. Хлудова. № 3. Псалтирь. Перв. пол. XIV в. — *Хлуд. 3*
- НБКМ. Собр. славянских рукописей Софийской народной библиотеки. № 996. Молебник. Нач. XVII в. — *НБКМ 996*
- НБУВ. Ф. 1. № 5357. Цикл седмичных молитв свт. Кирилла Туровского. Посл. четв. XV в. — *КПЛ 136*
- РГБ. Ф. 98. (Собр. Егорова). № 409. Сборник богослужебный. Кон. XV в. — *Егор. 409*

- РГБ. Ф. 113 (Собр. Иосифо-Волоцкого мон-ря). № 96 (405). Сборник богослужебный. Сер. XVI в. — *Волок. 405*
- РГБ. Ф. 272 (Собр. Синодальной библиотеки). № 243. Сборник молитв. Кон. XV в. — *Син. Библи. 243*
- РГБ. Ф. 256 (Собр. Румянцеве). № 327. Псалтирь. Кон. XIV в. — *Рум. 327*
- РГБ. Ф. 304/1 (Собр. Троице-Сергиевой лавры, фонд.). № 262. Канонник. Перв. пол. XVI в. — *ТСЛ 262*
- РГБ. Ф. 304/1 (Собр. Троице-Сергиевой лавры, фонд.). № 652. Сборник богослужебный. XVI в. — *ТСЛ 652*
- РГБ. Ф. 310 (Собр. Ундольского). № 56. Часослов с воследованием. XVI в. — *Унд. 56*
- РГБ. Ф. 354 (Вологодское собр.). № 64. Сборник богослужебный и аскетический. Сер. XVI в. — *Волог. 64*
- РНБ. ОСРК. Ф.п.1.1. Псалтирь. Втор. пол. XIV в. — *Ф.п.1.1*
- РНБ. ОСРК. Ф.п.1.2. Псалтирь. XIV в. — *Ф.п.1.2*
- РНБ. Собр. Погодина. № 337. Псалтирь с воследованием. Нач. XVII в. — *Погод. 337*
- РНБ. Собр. Погодина. № 348. Псалтирь с воследованием. Кон. XVI в. — *Погод. 348*
- РНБ. Соловецкое собр. № 802/912. Сборник богослужебный. 1460-е гг. — *Сол. 802*
- РНБ. Соловецкое собр. № 1085/1194. Требник. 1504 г. — *Сол. 1085*
- Малая подорожная книжка. Вильно, тип. Фр. Скорины. 1522.
- Молитвы повседневные. Вильно, тип. Братства. 1596.
- ЯМЗ. Научная библиотека, № 15481. Часослов особого состава. — *ЯрЧ*
- Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze. Acquisti e doni MS 360. Луцкая Псалтирь. — *Laur. 360*
- Warszawa. Biblioteka Narodowa. Biblioteka Ordynacji Zamojskiej. № 86. Псалтирь с воследованием. — *BOZ 86*

Литература

- Барсов Е. В.* Харатейный список XIV в. молитв Кирилла Туровского // Труды седьмого Археологического съезда в Ярославле 1887 г. М., 1892. Т. III. С. 46–51.
- Далмат (Юдин), иером.* Неопубликованные материалы и исследования академика М. Н. Сперанского, посвященные Ярославскому Часослову (XIII в.) // Слово и образ. 2020. №1(2). С. 57–76.
- Молитвы на всю седмицу святого Кирилла Туровского / изд. и вступ. статья И. Я. Порфирьев // Православный собеседник, издаваемый при Казанской Духовной академии. Казань, 1857. Кн. I. С. 212–260. Кн. II. С. 273–351.
- Николова С.* Кирил Туровски и южнославянската книжнина // *Palaeobulgarica*. 1998. Кн 3. С. 38–51.
- Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: тексты и исследование. М.: Языки русской культуры, 1999.
- Сперанский М. Н.* Ярославський збірник XIII в. // Науковий збірник за рік 1924. Записки Українського наукового товариства в Києві, тепер Історичної секції Всеукраїнської академії наук. Київ, 1925. Т. XIX. С. 29–36.
- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: в 3 т. СПб.: тип. Императорской Академии Наук, 1893–1903.
- MacRobert С. M.* In Search of a Canon: The dissemination in fourteenth century East Slavonic manuscripts of prayers and hymns attributed to Kirill of Turov // *Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer* / Ed. I. Lunde. Bergen, 2000. P. 175–195.

The History of the Copies of the Cycle of Weekly Prayers of St. Kirill of Turov

Hieromonk Dalmat (Yudin)

PhD in Theology

Lecturer at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

mon.dalmat@gmail.com

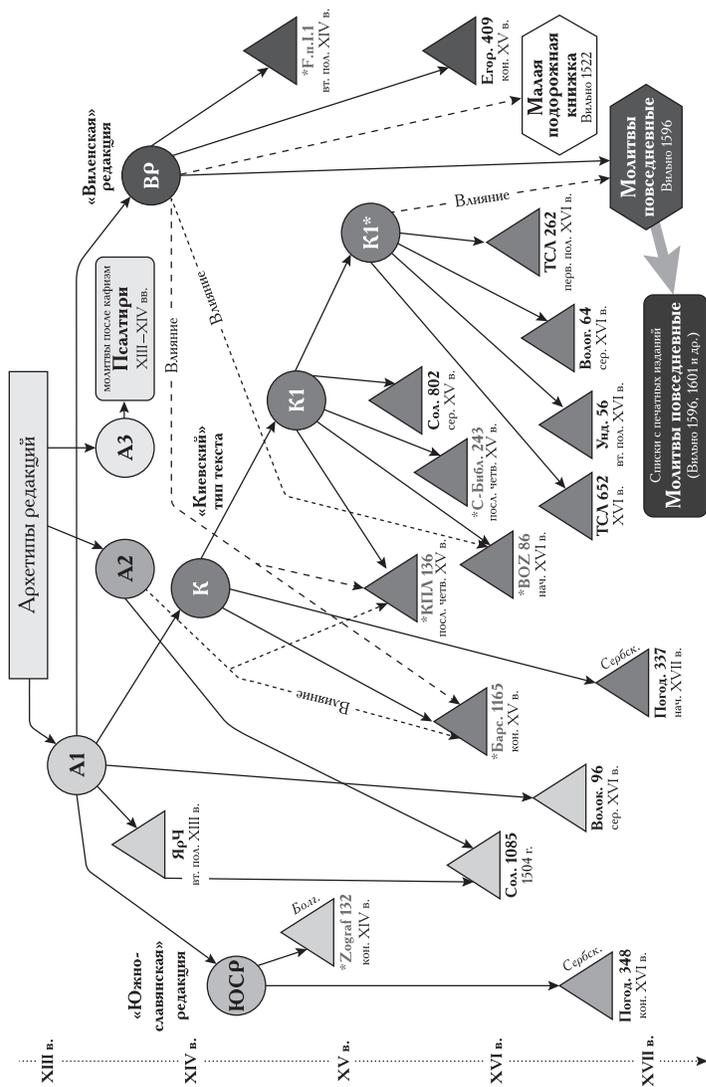
For citation: Dalmat (Yudin), hieromonk. “The History of the Copies of the Cycle of Weekly Prayers of St. Kirill of Turov”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 158–185 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.010

Abstract. The author of the article reviews the critical editions of the cycle of the weekly prayers of St. Kirill of Turov, indicating the grounds for revising the results of the work of E. B. Rogachevskaya, who singled out two editions and a mixed type of text. Based on the textual analysis of the prayers of St. Kirill, according to the sources of the 13th–16th centuries, both by the already known and by the first attracted by the author, four groups of copies are highlighted, which reflect the main branches in the history of the existence of the monument. These groups, in addition to containing the text closest to the author's archetype, are localized according to the area of existence, which gave rise to their name: «Kiev», «South Slavic», «Vilna». Among the lists close to the archetype, a special group of lists of the 14th century is highlighted. The Slavic-Russian Psalter, where the prayers of the cycle are found as prayers after kathisma. Particular attention is paid to the oldest copy of the cycle of prayers found in the Yaroslavl Horologion — a manuscript of the 13th century. The results of the analysis of the history of the copies are presented in the form of a genealogical diagram.

Keywords: St. Kirill of Turov, prayers, textual criticism, text revisions, critical edition, Yaroslavl Horologion, Old Russian bookishness

Приложение

Генеалогическая схема списков цикла седмичных молитв свт. Кирилла Туровского



**«О ЗНАМЕНИИ КРЕСТНОМ»
ИЗ ЕВЪЕВСКОГО БУКВАРЯ (1618 г.):
К ВОПРОСУ О СОТРУДНИЧЕСТВЕ
МЕЛЕТИЯ СМОТРИЦКОГО
И ПАВЛА ЛЮТКОВИЧА-ТЕЛИЦЫ**

Мария Владимировна Иванова

кандидат философских наук
преподаватель кафедры языков, литератур и культур
Макгилльского университета
НЗА 3R1 Монреаль, Канада, ул. Шербрук д. 688,
оф. 425
maria.ivanova@mcgill.ca

Для цитирования: *Иванова М. В.* «О знаменнии крестном» из евьевского Букваря (1618 г.): к вопросу о сотрудничестве Мелетия Смотрицкого и Павла Лютковича-Телицы // *Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г.* Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 186–201. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.011

Аннотация

УДК 27-43

В статье анализируется раздел «О знаменнии крестном» из «Букваря языка славенска» Мелетия Смотрицкого (Евъе, 1618 г.), и рассматривается вопрос о текстуальном совпадении с разделом «О знаменнии крестном» из «Събра-ния вкратце словес» Павла Лютковича-Телицы (Угорцы, 1618 г.).

Ключевые слова: букварь, Мелетий Смотрицкий, Павел Люткович-Телица, Свято-Троицкое православное братство, Великое княжество Литовское.

Двадцать четвёртого июля 1618 г. Мелетий Смотрицкий издаёт в Евье «Букварь языка славенска»¹. Подобно многим широко использовавшимся и поэтому практически не дошедшим до наших дней учебным пособиям раннего Нового времени, Букварь сохранился лишь в двух экземплярах, один из которых находится в Национальной библиотеке в Копенгагене, а второй — в библиотеке Миддл Темпл в Лондоне². Оба экземпляра можно было бы назвать идентичными, однако Букварь из библиотеки Миддл Темпл содержит заключительный раздел «О знаменнии крестном» (см. Илл. 1), отсутствующий в копенгагенском варианте. Сложно сказать, имеем ли мы дело с двумя разными наборами или же с полным и неполным экземплярами; я ограничусь отсылкой к обсуждению в научной литературе вопроса о том, было ли «О знаменнии крестном» частью Букваря или же было напечатано отдельно, а затем добавлено к основной части³.

Традиционно источником этого раздела исследователями признавалась⁴ заключительная глава «О знаменнии крестном»⁵ из «Науки ку читаню и розуменю писма словенского» (1596 г.) Лаврентия Зизания (см. Илл. 2). К филологической (азбучной) части

¹ *Надсан А.* Еўеўскі буквар 1618 г. // Божым шляхам. 1973. № 1(135). С. 3–9. Библиографическая справка приведена в: *Немировский Е. Л., Шустова Ю. Э.* Кириллические Азбуки и Буквари XVI–XVIII вв.: библиографический свод изданий // «В России надо жить по книге»: начальное обучение чтению и письму (становление учебной книги в XVI–XIX вв.): Сб. науч. ст. и матер. М., 2015. С. 213–214. Я опускаю подробное рассмотрение вопроса об авторстве Смотрицкого, поскольку готовлю отдельную статью на эту тему.

² Я выражаю искреннюю признательность Рене Сатерли за предоставленный доступ к экземпляру библиотеки Миддл Темпл.

³ *Немировский Е. Л.* Азбуки Ивана Фёдорова, его учеников и последователей. Пятигорск, 2015. С. 137.

⁴ *Голенченко Г. Я.* Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI–середине XVII в. Мн., 1989. С. 157; *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 246–247; *Немировский Е. Л.* Азбуки. С. 137.

⁵ *Зизаний Л.* Наука ку читаню и розуменю писма словенского. Вильно, 1596. Л. 48 об.

«Науки» прилагалась часть катехетическая авторства Стефана Зизания, включавшая и вышеуказанное рассуждение. Т. А. Опарина, подробно занимавшаяся исследованием этой главы, проводила параллели между текстом Зизания и другими современными изданиями⁶. Так, например, в опубликованном в Вильно в типографии Мамоницей в 1580-х гг. «О крестном знамении» Максима Грека читаем: *а положеніемъ перртенъ еже напупе, снѣтне ѣго, еже наземли ѣ еже кпрѣтне оутрѣбе бѣо мѣре, вѣстменное значѣтѣ ѣго*⁷. Обсуждение крестного знамения⁸ мы находим также в пятой главе «Книги о образех» (Вильно, 1596): *Почѣже кладѣмъ рѣкѣ на жнѣбѣ исповѣдѣючи снѣтѣ ѣго на землю, ѣ еже кпрѣтнѣмъ животѣ, бѣомѣре, вѣстменное значѣтѣ ѣго*⁹. Позднее киевские богословы продолжали традицию употребления из «Книги о образех»¹⁰, используя слово животь. Например, у Захарии Копыстенского в «Книге о вере» (1619/1620) находим: *А почѣ кладѣмъ рѣкѣ на жнѣбѣ, исповѣдѣючи зѣтѣ ѣго на землю*¹¹. Т. А. Опарина также указала на то, что текст «О крестном знамении» «точно скопирован»¹² печатником Павлом

⁶ Опарина Т. А. Глава о крестном знамении в составе «Науки ку читаню и розуменю писма словенского» Лаврентия и Стефана Зизаниев (Вильно, 1596) // «В России надо жить по книге»: начальное обучение чтению и письму (становление учебной книги в XVI–XIX вв.). Сб. науч. ст. и матер. / ред. М. В. Тендряковой и В. Г. Безрогова. М., 2015. С. 19–22.

⁷ Максим Грек. О крестном знамении. Вильно, 2-я пол. 1580-х. Л. [2].

⁸ Автором рассуждения из «Книги о вере» мог быть один из братьев Зизаниев (Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство. Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? М., 2004, С. 37), скорее всего, Стефан, в силу схожести с написанными им катехетическими статьями из «Науки ку читаню» (Вознесенский А. В., Николаев Н. В. Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVIII веков. Из собрания Отдела редких книг Российской национальной библиотеки. Вып. 1. СПб., 2019. С. 75).

⁹ Книга о образех. Вильно, 1596. Л. 68 об.

¹⁰ «Книга о образех» считается прототипом киевской «Книги о вере». См.: Вознесенский А. В., Николаев Н. В. Каталог. Вып. 1. С. 75).

¹¹ Копыстенский З. Книга о вере. Киев, 1619–1620. Л. Зѣ.

¹² Опарина Т. А. Глава о крестном знамении. С. 18.

Лютковичем-Телицей, издавшем в 1618 г. в своей передвижной типографии в Угорцах «Събрание вкратце словес» (см. Илл. 3).

Нижеприведённая таблица иллюстрирует основные совпадения между текстом Букваря и «Събрания», в сравнении с «Наукой ку читаню».

Наука ку читаню (1596). Л. А ₈ об.	Събрание вкратце словес (1618)	Букварь (1618)
змыкѧѣтъ къоѣѣ крѣтъ хѣѣ въо тѧѣминцѣ блѣговѣрѧ нѧшего.	Крѣтъ хѣѣ змыкѧѣтъ къоѣѣ тѧѣминцѣ правовѣрѧ нѧшего. (АА)	Змыкѧѣтъ къоѣѣ Крѣтъ хѣѣ тѧѣинцѣ Правовѣрѧ нѧшего (Н–Н об.)
ѧклонѣе тогоѣ штоѣ привелѧкъ до срѣнѣ, значѧ ѣ прироженѧ ииѣтности въ хѣѣ.	ѧ склонѣнѣе тогоѣ штоѣ привелѧком до срѣднего, значѧтъ двѣѣ начѣрѣ ииѣтности въ хѣѣ. (АА)	ѧ склонѣнѣе тогоѣ штоѣ привелѧкъ до срѣднего, значѧтъ двѣѣ начѣрѣ ииѣтности въ хѣѣ. (Н об.–Нв)
ѧ штоѣ на пѣѣ значѧ и тѣѣже сѧѣ вѣжѧ зѣтѣпѧ нѧземлю ивхѣчѧнѣѣ ѡ пѧны ѣтѣн сѣѣн мѧрѧн	ѧ штоѣ наперѣрѣхѣ, значѧтъ иѣжѣ тѣѣже сѧѣ вѣжѧ зѣтѣпѧ нѧземлю, и вхѣчѣлѣчѧнѣѣ ѡдѣѣ чѣѣн, сѣѣн мѧрѧн (АА об.)	ѧ штоѣ наперѣрѣхѣ, значѧтъ иѣжѣ тѣѣже сѧѣ вѣжѧ зѣтѣпѧ нѧземлю, и вхѣчѧнѣѣ ѡ дѣѣ чѧѣтѣ сѣѣн мѧрѧн (Нѣ)
сѣдѧ ѡдѣенѣѣ ѡѣѣ, ѧѣ ѣцѣ некѣнѣѣѣ.	сѣдѧтъ ѡдѣенѣѣ ѡѣѣ. (АА об.)	сѣдѧтъ ѡдѣенѣѣ ѡѣѣ. (Нѣ–Нѣ об.)
справѣдлѧвѧн направѧнѧ бѧ вѣдѣѣ сѣѣѣтѧ	справѣдлѧвѧн направѧнѧ бѧ сѣѣнѣѣтѣ. (АА об.)	справѣдлѧвѧн направѧнѧ бѧ сѣѣнѣѣтѣ. (Нѣ об.)
правѧцѣ ковѣѣ вѣ тѧѣ дѧѣ лѣвѧнѣѣ зѣѣлѧнѣѣ	правѧцѣ ковѣѣм вѣдѣнѣѣ дѧѣ лѣвѧнѣѣ ѡсѣдѧнѣѣ (АА об.–АБ)	правѧцѣ ковѣѣм вѣѣнѣѣ дѧѣ лѣвѧнѣѣ ѡсѣдѧнѣѣ (Нѣ об.)

Подробное сравнение между тремя текстами — из «Науки ку читаню», «Събрания» и Букваря — показывает, что в Букваре, хоть и несомненно следовавшему изданию 1596 г., был проведён ряд изменений, которые невозможно объяснить лишь «переводом». Правки носили не только орфографический, лексический (зѣѣлѧнѣѣ было

заменено на *δβδδ*) и грамматический (например, правка глагольно-го времени с *βδδδ* *ιγδδδ* на *ιγδδδ*), но и доктринальный характер. Так, например, слово *δδδ* было использовано вместо полонизма *πδδδ* в версии Зизания, возможно, для избежания ассоциаций с католическим вероучением *Slavia Latina*. Усиливается полемический характер также за счёт использования *Πδδδδδδ* вместо *βδδδδδδ*.

Также необходимо заключить, что «О знамении крестном» из евьевского Букваря имеет большее текстологическое сходство со «Събранием», а не с «Наукой ку читаню», даже если последнее и являлось прототипом. «Събрание» содержит лишь ряд орфографических отличий от Букваря, не затрагивающих, впрочем, ни грамматический, ни лексический слой. Для рассмотрения возможных причин данного сходства обратимся к биографии Павла Лютковича¹³.

Павел-Домжив¹⁴ Люткович-Телица (ок. 1570 — между 12 августа 1632 и 5 августа 1635 г.)¹⁵, один из известнейших восточнославянских печатников, был продолжительное время связан с деятельностью виленского православного Свято-Духовского братства, где он, вероятно, обучился типографскому делу¹⁶.

¹³ Биографии и издательской деятельности печатника посвящены следующие работы: *Леонид (Кавелин), архим.* Типография в Угорцах иеромонаха Павла Домжива-Лютковича // Киевская старина. 1889. № 11. С. 442—444; *Колосова В. П.* Новые данные к биографии Павла Домжив-Лютковича // Федоровские чтения. 1982 г. М., 1987. С. 115—122; *Колосова В. П.* Діяльність Павла Лютковича у світлі національно-просвітницького руху в Україні кінця XVI — першої третини XVII століття // Наукові записки НАУКМА. 2000. Т. 18. С. 150—152; *Исаевич Я. Д.* Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002. С. 201—203; *Кралюк П. М.* Люткович-Телица Павло-Домжив // Острозька академія XVI—XVII століття. Енциклопедія. Ред. колегія: Ігор Пасічник, Петро Кралюк та ін. Острог, 2011. С. 209; *Доўнар А. І.* Павел Дамжыў-Лютковіч і пачаткі кнігавыдання ў Мінску // Матэрыялы X Міжнароднага навуковага чытаньня «Кніжная культура Беларусі XVI—XVII стст. Склад.: Г. У. Кірэва, Т. А. Сапега, А. А. Суша. Мн.: Нац. б-ка Беларусі, 2014. С. 193—199.

¹⁴ В исследовательской литературе существуют разночтения касательно имени и фамилии печатника. В настоящей работе я принимаю точку зрения, согласно которой Домжив — это мирское имя книжника.

¹⁵ *Кралюк П. М.* Люткович-Телица Павло-Домжив. С. 209.

¹⁶ *Колосова В. П.* Новые данные. С. 117.

Люткович принимал активное участие в деятельности против унии, став сподвижником Леонтия Карповича, будущего архимандрита виленского. Известна жалоба Лютковича против униатского митрополита Киевского Ипатия Поцея¹⁷; по всей видимости, он также был одним из виленских послов на варшавский сейм¹⁸. В 1610 г. он принимает участие в печатании полемического антиуниатского сочинения Смотрицкого «Тренос»; в записи на одном из экземпляров он был назван «разбойником»¹⁹. По указу короля типография братства была закрыта, Карпович был отправлен в заключение, а печатание полемических произведений было приостановлено²⁰. По инициативе Богдана Огинского, подкомория трокского, маршалка Литовского трибунала, старосты братства, типография была переселена в его имение в Евье. Уже в 1611 г. там начинают печататься новые братские издания; вышедшие в мае «Молитвы повседневные» с предисловием, посвящённым архимандриту Киево-Печерской Лавры Елисею Плетенецкому, были подписаны: «Павел игумен» «з Кронь»²¹. Крони (современный Крунис) находились в собственности Огинского, где была построена в 1610 г. каменная Свято-Троицкая церковь (в Кронях князь и был похоронен после своей кончины в 1625 г.). Таким образом, можно предположить, что Люткович находился под покровительством Огинского и мог пребывать некоторое время в Кронях²² после закрытия виленской

¹⁷ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 2. СПб., 1865. С. 54–57.

¹⁸ Колосова В. П. Новые данные. С. 116.

¹⁹ Цит. по: Кулаковський П. М. Князь Януш Острозький і поунійна релігійна боротьба // Осягнення історії: збірник наукових праць на пошану М. П. Ковальського. Гол. ред. Л. Винар, І. Пасічник. Острого, Нью-Йорк: 1999. С. 332. — Подобная характеристика вторит ответной жалобе Поцея на Лютковича, в которой он и иеромонах Пафнутий названы «зневажителями декретов его королевское милости» (АЮЗР. Т. 2. С. 63).

²⁰ Голенченко Г. Я. Идейные и культурные связи. С. 192.

²¹ Книга Белоруссии: 1517–1917. Сводный каталог. / сост. Г. Я. Голенченко и др. Минск, 1986. С. 84.

²² Существует также традиция отождествления «Павла з Кронь» с виленским мучеником Павлом. См.: Фомин А. В. Православные святые в истории Литвы. Вильнюс, 2015. С. 170–171.

типографии. В любом случае, именно он становится руководителем братской типографии во время ареста Карповича и, судя по всему, сохраняет свою активную религиозно-политическую позицию. Несмотря на опасность, связанную с изданием полемически направленных текстов, Люткович включает в состав «Молитв повседневных» 1611 г. «Катехизис, или краткое изложение веры», который являлся переводом с польского десятого раздела «Треноса»²³. Он также возвращает элементы, отсутствовавшие в предыдущих изданиях «Молитв» проуниатской типографией Мамоничей²⁴. Полемического элемента не лишены другие издания братства, что, несомненно, связано с личностью и видением Лютковича и Карповича. Не публикуя явно политических произведений, подобных «Треносу», братская типография из Евьё продолжает вести полемику с униатами на страницах изданий литургического и филологического характера (так, например, антиуниатская направленность характерна и для «Молитв повседневных» 1615 г.²⁵; автором включённого в них посвящения Елисею Плетенецкому был, опять же, Люткович).

В ноябре 1611 г. Люткович становится игуменом Минского монастыря Петра и Павла²⁶; В. П. Колосова обратила внимание на связь назначения Лютковича в Минске с просветительскими задачами («для твиченя... деток»)²⁷. В 1613 г., уже при Леонтии Карповиче, Петропавловский монастырь переходит под управление виленского Свято-Духового монастыря²⁸. Вероятно, что даже после освобождения Карповича из заточения Люткович-Телица сохраняет тесные контакты с братством и, возможно, Смотрицким,

²³ Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция. С. 272–291.

²⁴ Далмат (Юдин), иером. Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622 гг.): возникновение, вариативность состава, пути передачи текста // БВ. 2015. Т. 18–19. № 3–4. С. 299.

²⁵ Вознесенский А. В., Николаев Н. В. Каталог. Вып. 2. С. 18.

²⁶ Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам. Минск, 1848. С. 121.

²⁷ Колосова В. П. Новые данные. С. 119; Собрание древних грамот. С. 113.

²⁸ Левшун Л. В. Леонтий Карпович. Жизнь и творчество. Минск, 2001. С. 39, 59.

у которого наступил период переводческой, редакторской и филологической деятельности²⁹. Последний работает, в том числе, над изданием Псалтыри и Нового Завета³⁰, Евангелия учительного патриарха Каллиста, а также над собственными Грамматикой и Букварём. Таким образом, именно Люткович и Смотрицкий, наравне с Карповичем, были ключевыми фигурами в издательской деятельности Свято-Духовского братства в евьевский период. Люткович также был в Остроге³¹ и прекрасно знал острожскую печатную традицию: не могли ли контакты обоих книжников быть связаны также и с Острожским литературным кружком?

В «Събрании», своей первой самостоятельно изданной книге, Люткович, опять же, выступает как просветитель, печатая виленские издания или же их отдельные разделы, внося, в то же время, свои редакторские правки (так, именно благодаря ему до нас дошёл «Катехизис» Стефана Зизания³²). Был ли он автором или редактором «О знаменнии крестном» из Букваря?

Несмотря на то, что «Събрание» было напечатано четырьмя месяцами ранее Букваря (30 марта), нельзя исключать возможность, что автором текста «О знаменнии крестном» мог быть Смотрицкий. Последний одновременно заканчивал работу над Грамматикой, а также, по всей видимости, проводил большое количество времени в Киве. Возможно, что работа над данным разделом была завершена гораздо ранее. Учитывая многолетнюю историю интеллектуального соперничества между Лаврентием Зизанием и Смотрицким³³, последний мог стремиться не только создать своё произведение (Букварь как альтернативу «Науке о читаню»), но и внести изменения

²⁹ *Frick D. A. Meletij Smotryc'kyj. Cambridge MA, 1995. P. 57–59.*

³⁰ *Susza J. Saulus et Paulus Ruthenae unionis sanguine beati Josaphat transformatus. Romae, 1666. P. 19.*

³¹ *Колосова В. П. Діяльність Павла Лютковича. С. 150–151.*

³² *Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция. С. 245–251.*

³³ *Frick, David A. Zyzanij and Smotryc'kyj (Moscow, Constantinople, and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstanding // Journal of Ukrainian Studies. 1992. Vol. 17. № 1–2. P. 68–69.*

в авторитетный текст, отражающие его авторский подход. Отметим также сохранение синтаксиса «Науки ку читаню», отсутствующее у Лютковича: *Замыкѣтъхъ крѣтъхъ Врѣтъхъ Хѣхъ*). Опускание фразы *ѣще неконѣцѣхъ погле сѣдѣн ѡдѣснѣю ѡца* могло быть идеологически обусловлено желанием дистанцироваться от эсхатологических воззрений Стефана Зизания о частном суде (Смотрицкий в униатский период приравнивал их к отрицанию чистилища³⁴). Люткович, издававший значимые для братства сочинения Стефана Зизания, который был, к тому же, главой братской типографии, мог принять во внимание работу Смотрицкого над Букварём и издать раздел «О знамени крестном», следуя не «Науке ку читаню», а версии в Букваре.

Возможен, однако, и другой вариант: редакторская правка принадлежала Лютковичу, а «О знамени крестном» могло быть перепечатано Смотрицким с «Събрания» (или же включено по инициативе других членов братства) ввиду необходимости включения молитвенной части из авторитетного источника.

В любом случае, 1618 г. становится, скорее всего, завершением сотрудничества обоих книжников, и связано это не только с началом самостоятельной издательской деятельности Лютковичем. Доказательством этому, на мой взгляд, служит небольшое, но ключевое разночтение в тексте Исповедания веры Афанасия³⁵ об исхождении Святого Духа. В «Събрании» Люткович сохраняет формулировку Стефана Зизания об исхождении Духа «от самого» Отца³⁶, подчёркивая тем самым православное учение в противовес католической доктрине *filioque*. Символ Афанасия был включён и Смотрицким в Букварь, однако, формулировка «самого» в нём была опущена³⁷,

³⁴ *Smotrycki M.* Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych. Lwów, 1628. S. 20.

³⁵ Об Исповедании веры, приписывавшемся свт. Афанасию Александрийскому, см.: Корзо М. А. Апостольский символ веры и исповедание Афанасия в православной книжности Киевской митрополии и России (XVI–XVII вв.) // Вестник ПСТГУ. Серия II: «История. История РПЦ». 2016. № 1 (68). С. 26–29.

³⁶ Люткович П. Събрание вкратце словес. Угорцы, 1618. Л. Ѓґ; Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция. С. 251.

³⁷ Смотрицкий М. Букварь языка славенска. Евье, 1618. Л. Ѓґ об.

что уже за десятилетие до открытого перехода в унию могло свидетельствовать о прокатолических симпатиях Смотрицкого.

Источники

- Зизаний Л.* Наука ку читаню и розуменю писма словенского. Вильно: тип. братства Св. Духа, 1596.
- Книга о образех, о кресте, о хвале Божией, и хвале и молитве святых, и о иных артикулах веры. Вильно: тип. братства Св. Духа, 1596.
- Копыстенский Э.* Книга о вере единой, святой, соборной, апостолской Церкви. Киев: тип. Киево-Печерской Лавры, 1620.
- Люткович П.* Събрание вкратце словес. Угорцы: тип. Павла Лютковича, 1618.
- Максим Грек.* О крестном знамении. Вильно: тип. Мамоничей, 2-я половина 1580-х.
- Смотрицкий М.* Букварь языка славенска Писаний чтения учиться хотящим, в полезное руковожение. Евье: тип. братства Св. Духа, 1618.
- Smotrycki M.* Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych. Lwów: Drukarnia Jana Szeligi, 1628. S. 20.
- Susza J.* Saulus et Paulus Ruthenae unionis sanguine beati Josaphat transfomatus. Romae: Typographia Varesii, 1666.

Литература

- Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 2. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1865.
- Вознесенский А. В., Николаев Н. В.* Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVIII веков. Из собрания Отдела редких книг Российской национальной библиотеки. Вып. 1. 1523–1600 гг. СПб.: РНБ, 2019.
- Вознесенский А. В., Николаев Н. В.* Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVIII веков. Из собрания Отдела редких

- книг Российской национальной библиотеки. Вып. 2. 1601–1654 гг. СПб.: РНБ, 2019.
- Голенченко Г. Я. Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI—середине XVII в. Минск: Наука и техника, 1989.
- Далмат (Юдин), иером. Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622 гг.): возникновение, вариативность состава, пути передачи текста // БВ. 2015. Т. 18–19. № 3–4. С. 289–341.
- Доўнар Л. І. Павел Дамжыў-Лютковіч і пачаткі кнігавыдання ў Мінску // Матэрыялы X Міжнар. кнігазнаўчых чытаньняў «Кніжная культура Беларусі XVI–XVII стст. / склад.: Г. У. Кірэева, Т. А. Сапега, А. А. Суша. Минск: Нац. б-ка Беларусі, 2014. С. 193–199.
- Ісаевич Я. Д. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002.
- Книга Белоруссии: 1517–1917. Сводный каталог. / сост. Г. Я. Голенченко и др. Минск: Белорусская Советская Энциклопедия, 1986.
- Колосова В. П. Діяльність Павла Лютковича у світлі національно-просвітницького руху в Україні кінця XVI — першої третини XVII століття // Наукові записки НаУКМА. 2000. Т. 18. С. 150–152.
- Колосова В. П. Новые данные к биографии Павла Домжив-Лютковича // Федоровские чтения. 1982 г. М.: Наука, 1987. С. 115–122.
- Корзо М. А. Апостольский символ веры и исповедание Афанасия в православной книжности Киевской митрополии и России (XVI–XVII вв.) // Вестник ПСТГУ. Серия II: «История. История РПЦ». 2016. № 1(68). С. 20–31.
- Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М.: Канон+, 2007.
- Кралоук П. М. Люткович-Телиця Павло-Домжив // Острозька академія XVI–XVII століття. Енциклопедія / ред. колегія: Ігор Пасічник, Петро Кралоук та ін. Острог: Острозька академія, 2011. С. 209.
- Кулаковський П. М. Князь Януш Острозький і поунійна релігійна боротьба // Осягнення історії: збірник наукових праць на пошану М. П. Ковальського / гол. ред. Л. Винар, І. Пасічник. Острог, Нью-Йорк: Острозька академія, Українське історичне товариство, 1999. С. 324–332.

- Левшин Л. В. Леонтий Карпович. Жизнь и творчество. Минск: Эконом-пресс, 2001.
- Леонид (Кавелин), архим. Типография в Угорцах иеромонаха Павла Домжива-Лютковича // Киевская старина. 1889. № 11. С. 442–444.
- Надсан А. Еўеўскі буквар 1618 г. // Божым шляхам. Год 21. 1973. №. 1 (135). С. 3–9.
- Немировский Е. Л. Азбуки Ивана Фёдорова, его учеников и последователей. Пятигорск: Снег, 2015.
- Немировский Е. Л., Шустова Ю. Э. Кириллические Азбуки и Буквари XVI–XVIII вв.: библиографический свод изданий // «В России надо жить по книге»: начальное обучение чтению и письму (становление учебной книги в XVI–XIX вв.): Сб. науч. ст. и матер. / ред. М. В. Тендряковой и В. Г. Безрогова. М.: Памятники исторической мысли, 2015. С. 185–337.
- Опарина Т. А. Глава о крестном знамении в составе «Науки ку читаню и розуменю писма словенского» Лаврентия и Стефана Зизаниев (Вильно, 1596) // «В России надо жить по книге»: начальное обучение чтению и письму (становление учебной книги в XVI–XIX вв.). Сб. науч. ст. и матер. / ред. М. В. Тендряковой и В. Г. Безрогова. М.: Памятники исторической мысли, 2015. С. 10–29.
- Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам. Минск: Губ. тип., 1848.
- Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство. Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Фомин А. В. Православные святые в истории Литвы. Вильнюс: СИКЛОНАС, 2015.
- Frick D. A. Meletij Smotryc'kyj. Cambridge MA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1995.
- Frick D. A. Zyzanij and Smotryc'kyj (Moscow, Constantinople, and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstanding // Journal of Ukrainian Studies. 1992. Vol. 17. № 1–2. P. 67–93.

**«On the Sign of the Cross» from the Vievis Primer (1618):
on the Collaboration between Meletii Smotritskii
and Pavel Liutkovich-Telitsa**

Maria V. Ivanova

PhD (CandSci) in Philosophy

Faculty lecturer, Department of Languages, Literatures, and Cultures

McGill University

688 Sherbrooke St. West, suite 425

Montreal QC, Canada, H3A 3R1

maria.ivanova@mcgill.ca

For citation: Ivanova M. V. “ «On the Sign of the Cross» from the Vievis Primer (1618): on the Collaboration between Meletii Smotritskii and Pavel Liutkovich-Telitsa”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 186–201 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.011

Abstract. The article analyzes the concluding chapter «On the sign of the cross» from Meletii Smotritskii's «Primer of the Slavonic language» (Vievis, 1618) and examines the overlap with the eponymous section from the «Short collection of discourses» by Pavel Liutkovich-Telitsa (Uhortsi, 1618).

Keywords: primer, Meletii Smotritskii, Pavel Liutkovich-Telitsa, Orthodox Brotherhood of the Holy Spirit, Grand Duchy of Lithuania.

Иллюстрация 1. Смотрицкий М. Буварь языка словенска. Еввѣ, 1618. Раздел «О знамени крестном».

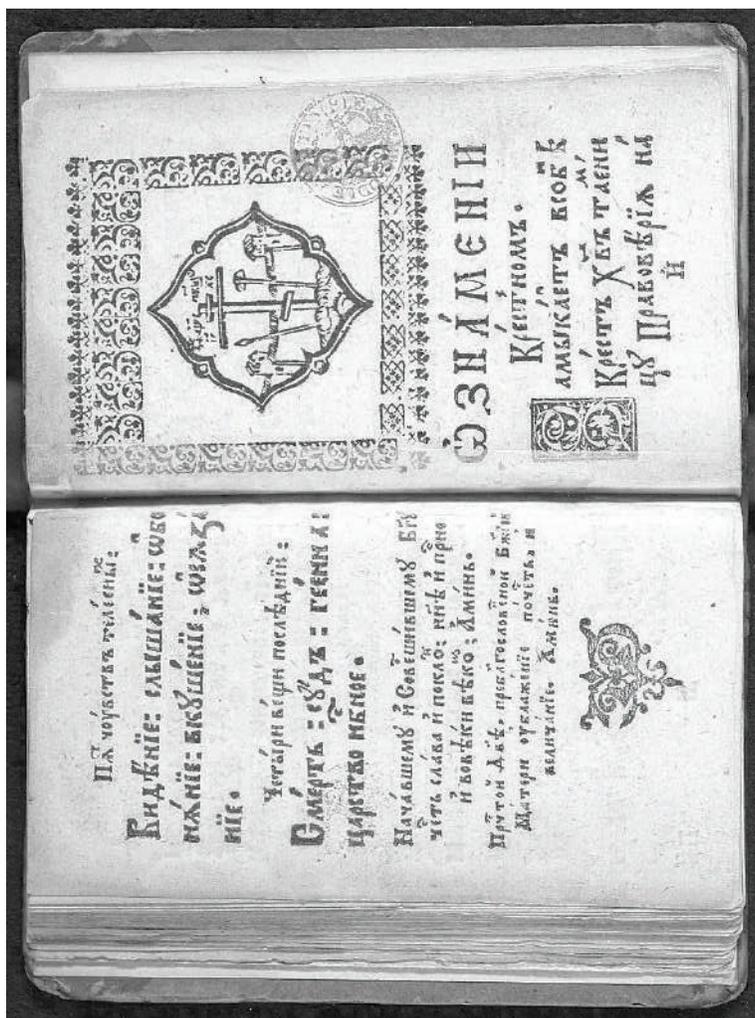


Иллюстрация 2. Зизаний Л. Наука ку читаню и розуменю писма словенского. Вильно, 1596. Глава «О знаменнии крестном».

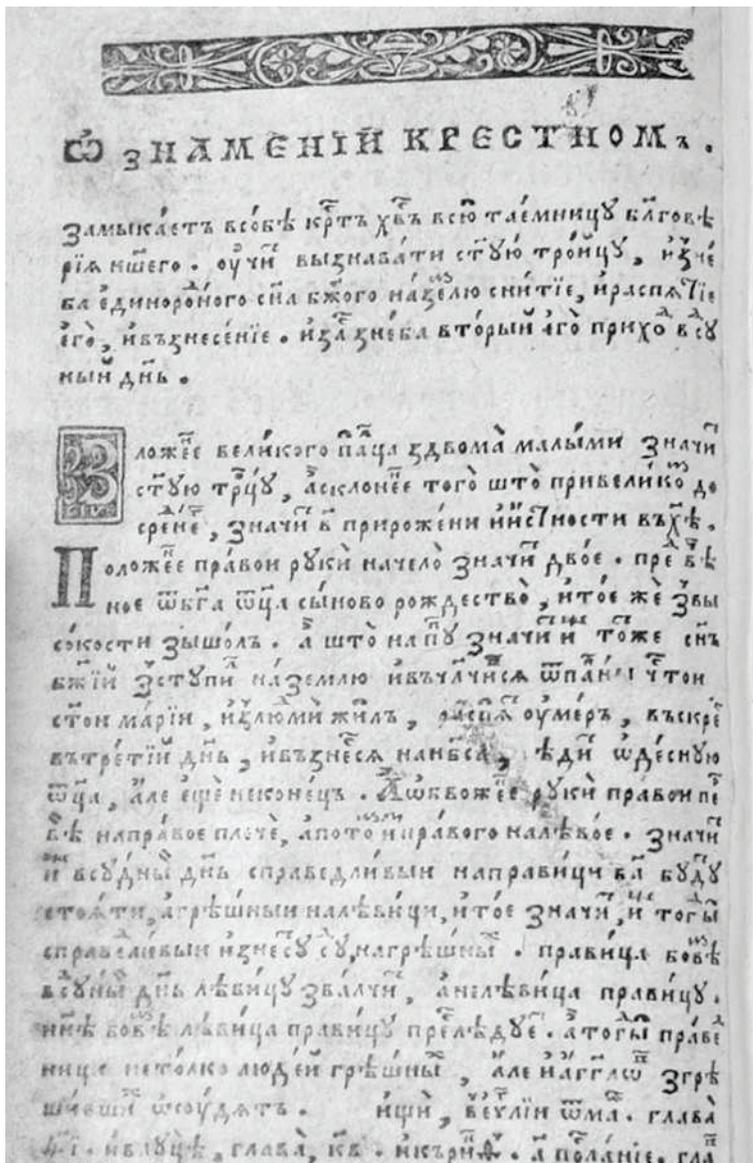
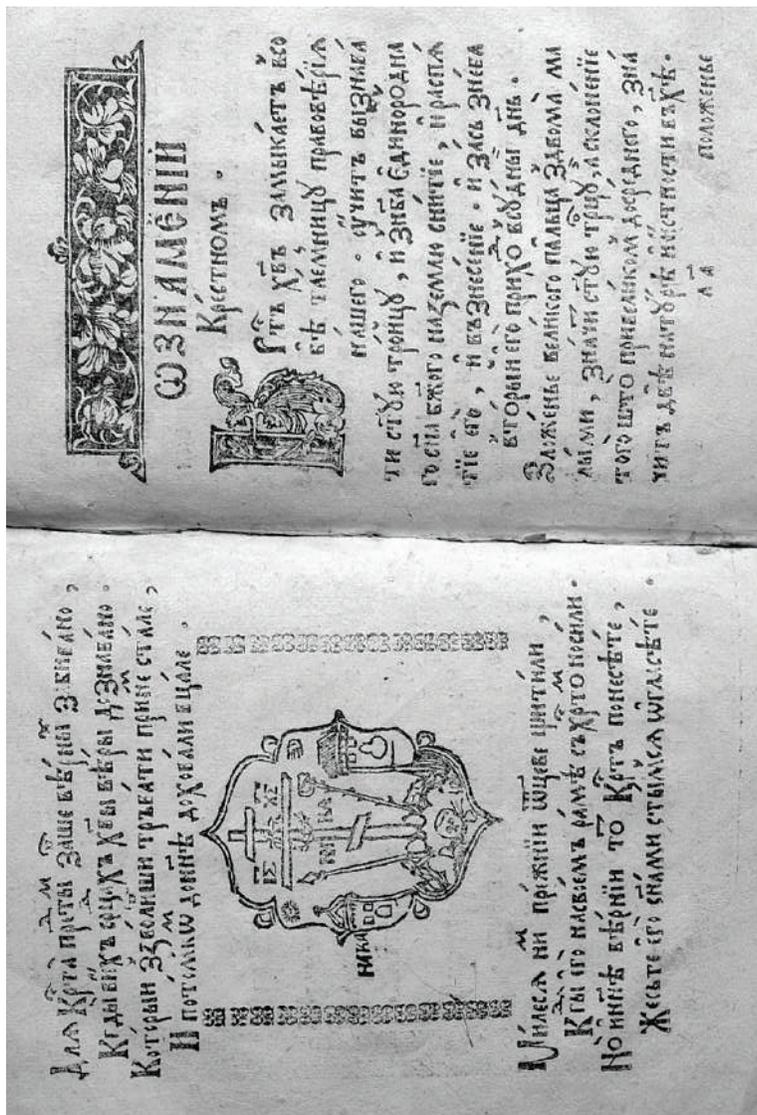


Иллюстрация 3. Люткович П. Сѣбрание вкратце словес. Угорцы, 1618. Глава «О крестном знаменіи».



**ИКОНИЧНОСТЬ ОБРАЗА
СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА
В БОГОСЛУЖЕБНЫХ
ТЕКСТАХ «СЛУЖБЫ ОБЩЕЙ
СВЯЩЕННОМУЧЕНИКУ» И «СЛУЖБЫ
ОБЩЕЙ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКУ
РОССИЙСКОМУ XX ВЕКА»**

Протоиерей Сергей Ларюшкин

преподаватель Нижегородской духовной семинарии
603001, г. Нижний Новгород, Похвалинский съезд, д. 5
sergylar@yandex.ru

Для цитирования: *Ларюшкин Сергей, прот.* Иконичность образа священномученика в богослужебных текстах «Службы общей священномученику» и «Службы общей священномученику Российскому XX века» // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 202–215. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.012

Аннотация

УДК 27-526.6

В статье проведён концептуальный анализ двух богослужебных текстов: «Служба общая священномученику единому» (датируется X в.) и «Служба общая священномученику Российскому XX в.»; проанализированы черты иконичности указанных текстов, показана их корреляция со Священным Писанием как с первообразом, выявлены различия в языковой картине духовного мира двух текстов и духовного облика священномученика в X и XX вв.

Ключевые слова: Богослужебный текст, иконичность, священномученик, концепт, первообраз, словесная икона.

Проблема иконичности богослужебного текста не нова сама по себе. В той или иной мере её касались такие учёные, как Л. А. Успенский, С. Н. Трубецкой, свящ. П. Флоренский, прот. Г. Флоровский, А. Ф. Лосев и др. Однако наиболее глубокую разработку эта проблема получила в трудах современного учёного проф. В. В. Лепехина «Икона и иконичность», «Значение и предназначение иконы»¹.

Вообще иконичность как лингвистическое понятие разрабатывалась учёными Ч. С. Пирсом² и Р. О. Якобсоном³. В частности, «Пирс выделял три основных типа знаков: символы, индексы и иконы, из которых с естественным языком Соссюром были ассоциированы только символы. Для символов между означаемым и означающим нет никакой «полезной» внутренней связи. Символам противопоставлены знаки-иконы, в которых материальная внешняя сторона (означающее) предопределяется их идеальной внутренней стороной (означаемым), «подобна» означаемому»⁴.

Данная теория позволяет говорить об онтологическом характере языка, о его логосном происхождении, и сопоставляется с православным пониманием онтологичности языка, его логосного происхождения, которое основывается на евангельских словах: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). «В самом деле, если между значениями и выражающими их формами существуют имплицативные отношения, а именно, если внешняя форма языковых выражений в определённой степени мотивирована их значениями, то у исследователя появляется мощнейший

¹ См.: Лепехин В. В. Значение и предназначение иконы. Икона в Церкви, в государственной и личной жизни — по богословским, искусствоведческим, историческим, этнографическим и литературно-художественным источникам. М., 2003; *Он же*. Икона и иконичность. СПб., 2002.

² См.: Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М., 2000.

³ См.: Якобсон Р. О. Избранные работы. М., 1985; *Он же*. Язык и бессознательное. М., 1996.

⁴ ИКОНИЧНОСТЬ // Энциклопедия Кругосвет. URL: https://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/IKONICHNOST.html

инструмент реконструкции (непосредственно ненаблюдаемых) значений по их (наблюдаемой) форме»⁵.

Всё вышесказанное позволяет рассматривать богослужебный текст как форму, т. е. материальную сторону словесной иконы, выявить в этой иконе связь образа с первообразом (Священным Писанием и догматикой), показать, как эксплицируются в тексте духовные истины и духовный облик святого.

Для анализа взяты два текста:

1. «Служба общая священномученику единому» (датируется X в., принадлежит перу свт. Климента Охридского, переработан в 1640 г.);
2. «Служба общая священномученику Российскому XX в. единому, архиерею или иерею» (текст утверждён Синодальной Богослужебной комиссией в декабре 2003 г.).

Основной причиной обращения к этим двум текстам является то, что эти тексты составлены во времена важнейших цивилизационных перемен: одна составлена во времена просвещения славян-язычников, другая — в эпоху глобальных политических и идеологических потрясений огромного славянского государства. Таким образом, в формировании образа святого как словесной иконы должны были быть учтены духовные, исторические, личностные и другие факторы, наиболее значимые для своего времени.

Обратимся к фактическому материалу.

Служба общая священномученику единому⁶

Концептуальным центром любого церковного праздника является *тропарь*. В этом кратком тексте содержится весь смысл праздника, поэтому тропарь должен обладать полнотой иконичности,

⁵ ИКОНИЧНОСТЬ // Энциклопедия Кругосвет. URL: https://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/IKONICHNOST.html

⁶ Миняя общая. М., 1862. Л. 118–126.

которая через образ и языковые средства полно и адекватно отражает духовные идеи праздника или подвига святого угодника.

Тропарь священикомученику:

И́ нра́вомъ прича́стникъ, и́ престоло́мъ на́мѣстникъ а́пловъ бѣвъ,
дѣла́нїе ѡбръкъ ѡ́т бѣ́одухнове́нїе, въ видѣ́нїа ко́хоща: се́гѡ ра́ди
сло́во и́стїны испрѣкля́а, и́ вѣры ра́ди постра́далъ ѡ́т да́же до кро́ве,
сѣ́енномѣ́стнїе [и́мѣа], моли́ хрѣ́ста бѣа́ сѣ́стїа дѣ́шамъ на́шимъ⁷.

Как видно из текста тропаря, подвиг священикомученика сопоставляется с апостольским служением: мученик стал участником апостольских нравов и наследником престола, т. е. добродетелью достиг Боговидения («в видения восход»). О высочайшем достоинстве самих апостолов говорит Христос в Евангелии, указывая, в одном случае, что двенадцать Его учеников сядут на двенадцати престолах «судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19, 28), в другом — что апостолы будут свидетелями Евангельских истин (см.: Мф. 10, 18; 24, 14; Лк. 24, 13; Ин. 15, 27), что имена их написаны на небесах (см.: Лк. 10, 20) и т. п. Поэтому для автора Службы важно было показать близость подвига священикомученика к апостольскому служению, указывая через это на его близость ко Христу. Таким образом, для формирования иконичности тропаря избираются следующие идеи:

1. понимание высоты апостольского достоинства;
2. близость святого ко Христу;
3. духовное восхождение (Боговидение, созерцание);
4. проповедь Истины (т. е. внешняя деятельность);
5. страдание за Христа, мученичество;
6. молитвенная связь молящихся со священикомучеником.

⁷ Перевод: «И нравам Апостольским сопричастником и престола их наследником став, делами ты, богодухновенный, восхождения к созерцанию достиг; потому слово истины право возвещая, ты за веру пострадал до крови, священикомученик (имя), ходатайствуй пред Христом Богом о спасении душ наших».

Тема духовной мудрости концептуально коррелирует с текстами *Паремий* на Вечерне, представляющих собой отрывки из книг Притчей и Премудрости Соломоновой («Память праведнаго с похвалами, и благословение Господне на главе его. Блажен человек, иже обрете Премудрость, и смертен, иже уведе разум ...»). Смысловым центром этих Паремий является Премудрость и человек, приобретший эту Премудрость. Под Премудростью понимается Промысел Божий, направленный ко спасению человека. Вышиной этой Премудрости является Христос. И хотя в тропаре не упоминается о премудрости святого или о Премудрости Божией, но из других текстов (стихир, канона) становится очевидным, что мудрость святого заключается в вере и духовном просвещении, открывающем тайны Божией Премудрости. В этом смысле паремийные идеи можно считать первообразом (или его частью), который отражён в тропаре как в словесной иконе (образе).

Тема духовной мудрости отражается также в *стихирах* на «Господи, воззвах...», в которых священномученик именуется преимущественно «богомудрым», он «украсил одежду кровию» и «восходил от силы в силу» (совершал духовное восхождение).

В структуре **Утрени** первообразом иконической организации служит евангельское зачало, читаемое на полиелее. В данном случае читается зачало преподобномученическое — Лк. зачало 64: «Всяк, иже аще исповесть мя пред человеки, и Сын Человеческий исповесть его пред ангелы Божиими...». В этом фрагменте выражается идея:

1. вера во Христа как в Сына Божия;
2. исповедничество Бога в сердце и перед людьми;
3. порицание неверия как хулы на Духа Святаго;
4. укрепление верующих на суде сильных мира сего;
5. присутствие Духа Божия с верующим во Христа.

В этих Евангельских идеях как в первообразе укореняются другие тексты анализируемого чинопоследования.

как плод духовный, положенный на трапезе Божией в окружении торжествующего сонма святых.

Таким образом в тексте Службы X в. концепт сосредоточивается вокруг идеи спасения человека через подвиг мученичества в период распространения христианства среди языческих славянских народов. Иконичность образа священномученика формируется в концепте, который можно обозначить как «Евангелие и личность» (или «Бог и человек»).

Служба общая священномученику Российскому XX в.

Под иным углом рассматривается мученический подвиг в «Службе общей священномученику Российскому XX в.»⁹. Во всём тексте яркой чертой проведена патриотическая тема, соединяющая веру во Христа и любовь к Отечеству, благостояние Церкви и силу народного духа, духовный подвиг и национальное самосознание. Данная мысль сконцентрирована в тропаре:

Церкве рѣсикѣа столпе непоколебимый, бѣгочестѣа правило,
житѣа свѣльскаго образа, цѣнноумчиче [имѣя], Хрѣта ради
погтрѣдкый даже до крове, сѣбоже молѣ оусредни, ѣкв начальни-
ка и совершителя спсѣнія, рѣшь сѣбю оутвердѣти кз право-
славіи до скончанія вѣка.

Как видно, на первое место в тропаре поставлено не апостольское достоинство священномученика, а идея утверждения Русской Церкви (святой именуется «столпом» Церкви Русской). Способность мученика быть утверждением Церкви коренится в его благочестии и евангельском житии. Евангелие понимается как источник всякой добродетели и как первообраз иконичности духовного

⁹ Миняя общая новомучеником и исповедником Российским. М., 2011. С. 25–40.

подвига. Тропарь содержит обращение ко святому утвердить Русь в Православии (прошение «спасти души наши» не употребляется).

Тропарь содержит идеи:

1. понимание подвига священномученика как утверждения Церкви;
2. понимание значимости благочестивой жизни по Евангелию для духовного подвига;
3. мученический подвиг даёт святому способность быть ходатаем пред Христом Богом за всю Русь (не за Церковь) для укрепления её в Православии. Понятие «молиться за страну» переводит сознание молящегося в цивилизационную парадигму, формирующуюся на основе христианских истин.

Таким образом, данный тропарь изображает священномученика XX в. в духовно-цивилизационном контексте.

Наличие *новозаветных паремий* на Вечерне подчёркивает важность не исполнения ветхозаветных прообразов в Новом Завете, а обращает внимание на факт продолжения апостольского свидетельства о Христе в истории христианской Церкви, в частности, во время испытания веры в России.

В данных паремиях изображаются тема дерзновенной проповеди апостолами Воскресения Христова и исповедание перед иудеями истины, что Христос есть краеугольный камень.

Данные идеи отражены в остальных текстах Службы. В *стихирах на «Господи, воззвах...»* священномученик, который именуется преимущественно «прехвальным», «всехвальным», «преславным», терпит «поношение от братьев по плоти», но «стоит в истине». Совершая Бескровную Жертву, он сам всего «себя приносит в жертву Богу за грех богоборчества» своего народа. Также в стихирах встречается аллюзия к Ветхому Завету, когда говорится, что кровь мученика вопиет к Богу от земли, как кровь Авеля.

Подобные идеи присутствуют и в *стихирах на стиховне*.

Утренняя имеет ряд отличий от традиционной службы священномученику. Одной из особенностей является величание:

«Величаем тя, священномучениче (имя рек), и чтим честная страдания твоя, яже за Христа во утверждение на Руси Православия претерпел еси».

Возглашается особый прокимен: «Проидохом сквозе огонь и воду, и извёл еси ны в покой». Стих: «Разжегл ны еси, якоже разжизается сребро». Этот прокимен употребляется только в службе новомученикам. В этом прокимене отражается острота восприятия трагических событий в России начала XX в.

Евангельское зачало взято из *Общей службы мученикам* (а не священномученикам) — Мф. зач. 36 («Рече Господь своим учеником: се Аз посылаю вас яко овцы посреде волков: будите убо мудри яко змия, и цели яко голубие...»). В данном зачале, кроме идеи исповедничества, актуализируются слова Христа о том, что Он посылает учеников Своих, как овец посреди волков, что восстанет брат на брата, и отец на чадо, что исповедующие Христа будут ненавидимы всеми. Заканчивается чтение утверждением, что спасётся тот, кто претерпит всё до конца. Соответствие этих евангельских слов трагическим событиями XX в. наблюдается с особой ясностью. Данные идеи концептуально связываются с паремиями, они же формируют и иконичность тропаря.

В каноне на Утрени образ священномученика также имеет ярко выраженные исторические и патриотические черты. Миссия святого заключается в свидетельстве Христа в годину безбожия, в утверждении Православия на Руси среди своего народа, впадшего в грех богоборчества. При этом вера во Христа понимается как источник силы национального духа.

Ключевыми идеями канона являются *послушание* святителя воле Божией, мужественное *терпение* гонений и *разлучения* с паствой, *безбоязненное проповедание* покаяния, *принятие мучений* как благодатного дара, *победа* над диаволом.

Достоинны внимания слова, в которых говорится, что мученик призывал в помощь святых Русской земли («яко ближних сродник, в помощь призывая»). Этим самым подчёркивается, что подвиг новомученика влетается в историю русской святости.

В кондаке закрепляется образ священномученика как «изрядного во святителех и славного в мученицех» (ср. кондак предыдущей Службы общей священномученику) с обязательным указанием, что он является «прозябением земли Русской»:

Восхвалѣмъ, вѣрнѣи, изряднаго во свѣтителехъ и славнаго въ мѣницехъ [имѣхъ], православіа повѣрника и влѣгочестїа рекнїтеля, земли русскїа країное прозвѣнїе, ѣже страданиємъ нѣе достиже, и тѣмъ теплѣ молихъ хрѣта бѣ спсїтїа душамъ нашимъ.

Стихиры на хвалитех торжественно резюмируют значение и величие подвига новомученика, воспевая его как Божие знамение Русской земле для её спасения, как жертву живую и святую «во благостояние Церкви Русской». Мученик именуется крином, процветшим страданиями посреди терния для сохранения Православия на Руси «во откровение язѣком и славу народа Русскаго» (ср. «... и славу людей Твоих Израїля»).

Проведённый анализ позволяет сделать ряд выводов и утверждать, что анализируемые богослужебные тексты представляют собой концептуально разные словесные иконы.

Так, Служба X в. ориентирована на духовный смысл мученического подвига, его просветительское значение. В ней подчёркивается духовная мудрость святого, центральной идеей выступает достижение личного спасения через мученичество, которое является красноречивой проповедью Евангелия язычникам.

Такая идейная связь богослужебного текста с Евангелием как с первообразом отражает важнейшее свойство иконы — двойной реализм, основанный на понятии двуединства и соборности, о которых говорит В. В. Лепяхин:

«Иконообраз обладает такой важной характеристикой как соборность. Это проявляется а) как внутреннее органичное двуединство самого иконообраза, б) как способность органично объединяться в одно соборное целое с другими иконообразами, в) как способность к восхождению и единению с первообразами,

а через них — с Первообразом. Такая особенность иконообраза объясняется его *укоренённостью* в Первообразе...»¹⁰

Соборность как проявление имплицативной связи между означаемым и означающим, — в данном случае между Евангелием и богослужебным текстом, — придаёт тексту характер универсальности и возможность быть неким эталоном, на который можно ориентироваться при составлении последующих богослужебных текстов, посвящённых священномученику.

Служба священномученику XX в. изображает святого исключительно в историческом контексте, направляя смысловой вектор по исторической горизонтали. Духовная тема (вера, спасение души и под.) развивается на цивилизационном фоне, что объединяет духовную составляющую и национальную идею, показывает ценность мученического подвига в контексте духовной миссии русского народа. Весь текст Службы отражает боль русской трагедии начала XX в., и эта трагедия понимается как сугубо духовная. Данная мысль подкрепляется выбором паремийных и евангельских чтений, евангельским прокимном, обозначена в величании и закреплена в тропаре.

Такая ярко выраженная патриотичность, безусловно, лишает анализируемый богослужебный текст универсализма, однако идея исповедничества, тема духовной любви к Отечеству, понимаемому как Святая Русь, связь духовного подвига мученика и судьбы народа являются отличительным свойством «русской иконы». В этой иконичности двойной реализм актуализируется не только в аспекте личного спасения, но и в аспекте национального.

Указанные концепты текстов анализируемых Служб коррелируют с двумя заповедями: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» и «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 37–39). Нетрудно заметить, что в Службе новомученику духовный подвиг святого представлен в теснейшей связи со второй заповедью,

¹⁰ *Лепяхин В. В.* Икона и иконичность. СПб., 2002. С. 103.

которая понимается широко — как любовь к народу. Духовный подвиг святого не мыслится отдельно от судьбы России, в чём проявляется жизнестойкость идеи Святой Руси.

Язык древней Службы священномученику сосредоточивается на теме душевного спасения одного человека и концентрируется на первой заповеди — о любви к Богу, а выраженность второй заповеди в тексте реализована не так ярко, как в Службе новомученику.

В тексте Службы священномученику XX в. весь смысл сосредоточивается вокруг идеи сохранения веры в период наступающего безбожия, сохранения Церкви и национальной самобытности, что позволяет назвать этот концепт «Евангелие и Россия».

Источники

Миняя общая. М.: Синодальная типография, 1862.

Миняя общая новомучеником и исповедником Российским. М.: Изд. Московской Патриархии, 2011.

Литература

Лепяхин В. В. Значение и предназначение иконы. Икона в Церкви, в государственной и личной жизни — по богословским, искусствоведческим, историческим, этнографическим и литературно-художественным источникам. М.: Паломник, 2003.

Лепяхин В. В. Икона и иконичность / изд. 2-е, перераб. и доп. СПб.: Успенское подворье Оптиной пустыни, 2002.

Пирс Ч. С. Избранные философские произведения / перев. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М: Логос, 2000.

Энциклопедия Кругосвет. [Электронный ресурс]. URL: https://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/IKONICHNOST.html (дата обращения 22.10.2020)

Якобсон Р. О. Избранные работы / перев. с англ., нем., фр. М.: Прогресс, 1985.

Якобсон Р. О. Язык и бессознательное / перев. с англ., фр. К. Голубович, Д. Епифанова, Д. Кротовой, К. Чухрукидзе. В. Шеворошкина. М.: Гнозис, 1996.

**The Iconicity of the Hieromartyr as Verbalised
in the Texts from the Books of Church Services
«The General Service to one Hieromartyr»
and «The General Service to One Hieromartyr
of Russia of the 20th Century»
(the analysis take-on)**

Archpriest Sergiy Laryushkin

Lecturer at the Nizhniy Novgorod Theological Seminary
5, Pokhvalinskiy syezd, Nizhniy Novgorod 603001, Russia
sergyar@yandex.ru

For citation: Laryushkin Sergiy, archpriest. “The Iconicity of the Hieromartyr as Verbalised in the Texts from the Books of Church Services «The General Service to one Hieromartyr» and «The General Service to One Hieromartyr of Russia of the 20th Century» (the analysis take-on)”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 202–215 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.012

Abstract. The article details the conceptual analysis that has been carried out based on the two texts from the books of church services: «The General Service to one Hieromartyr» (dated the 10th century) and «The General Service to one Hieromartyr of Russia of the 20th century». The article also details the analysis of the characteristics of the iconicity of the named texts, and indicates its correlation with The Holy Scripture as the prototype icon. The article identifies the differences in the linguistic framework of the spiritual ideology

Иконичность образа священномученика в богослужбных текстах

contained in the named two texts, and in the spiritual image of the Hieromartyr in the 10th century and in the 20th century.

Keywords: liturgical texts, iconicity, Hieromartyr, concept, prototype icon, verbal icon.

ЖИТИЕ АНТОНИЯ ДЫМСКОГО: ЯЗЫКОВЫЕ ПАРАМЕТРЫ ТЕКСТОВ КРАТКОЙ И ПРОСТРАННОЙ РЕДАКЦИЙ ПАМЯТНИКА

Татьяна Евгеньевна Лебедева

кандидат филологических наук
доцент кафедры литературы и русского языка
ГАОУ ВО ЛО «Ленинградский государственный
университет им. А. С. Пушкина»
196605, г. Санкт-Петербург, Пушкин,
Петербургское шоссе, д. 10
te_lebedeva_1210@mail.ru

Для цитирования: *Лебедева Т. Е.* Житие Антония Дымского: языковые параметры текстов краткой и пространной редакций памятника // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 216–229. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.013

Аннотация

УДК 27-36

Статья посвящена языковым характеристикам текстов краткой и пространной редакций Жития Антония Дымского: исследуются морфологические формы, синтаксические конструкции, проводятся отдельные наблюдения над лексикой текстов. На этой основе формулируются выводы о языке каждого списка — о степени книжности языка (в терминах В. М. Живова) и степени архаичности языка. Результаты исследования могут быть полезны для реконструкции истории текстов краткой и пространной редакций Жития.

Ключевые слова: севернорусская агиография, Антоний Дымский, история русского литературного языка.

Житие преподобного Антония, основателя Антоние-Дымского монастыря, дошло до нас в довольно поздних списках — наиболее ранний из них датируется XVII в. На сегодняшний день известно порядка 35 списков¹, есть и публикации текста: краткой редакции в 1898 г. в Новгородских епархиальных ведомостях², в 1990 г. по рукописи *Мордв. 11*³; текст пространной редакции опубликован в монографии Д. Пономарёва по рукописи *Q.I.1354*⁴. Текст Жития существует в двух редакциях, условно называемых краткой и пространной.

История Антоние-Дымского монастыря и личность самого Антония Дымского привлекают внимание исследователей на протяжении двух столетий. Наиболее известны очерки тихвинского краеведа И. П. Мордвинова⁵, работы О. А. Белобровой⁶, священника Дмитрия Пономарёва⁷. В то же время сам текст Жития святого Антония не часто становится объектом исследования: можно назвать две статьи О. А. Белобровой и две небольшие статьи автора настоящей работы⁸. О. А. Белоброва разыскала все известные

¹ Полный перечень списков см. в статье: *Белоброва О. А. Две редакции жития Антония Дымского* // ТОДРЛ. 1996. Т. 50. С. 282; и в статье: *Пономарёв Д., свящ.* О посольстве преподобного Антония Дымского в Царьград // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 386–397.

² *Вкратцѣ о житіи и хожденіи въ Царьградъ преподобнаго Антонія, сверстника чудотворцу Варлааму Хутынскому, потомъ бывшаго Дымскія пустыни первоначальника.* // Новгородские епархиальные ведомости. 1898. № 12. С. 15–23.

³ *Белоброва О. А. Две редакции.* С. 287–291.

⁴ *Пономарёв Д., свящ.* Житие преподобного Антония Дымского как достоверный исторический источник. СПб., 2014. С. 216–226.

⁵ *Мординов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Ист. очерк. Тихвин, 1925.

⁶ *Белоброва О. А.* Житие Антония Дымского: время его составления // Новгород в культуре Древней Руси: Материалы Чтений по древнерусской литературе. Новгород, 1995. С. 128–135; *Она же.* Две редакции.

⁷ *Пономарёв Д., свящ.* Житие преподобного Антония Дымского; *Он же.* О посольстве.

⁸ *Лебедева Т. Е.* Языковые особенности Жития Антония Дымского (по списку из архива И. П. Мордвинова) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Серия: Филология. 2015. № 4. С. 118–127; *Она же.* К вопросу о стилистике Жития Антония Дымского по списку И. П. Мордвинова // ART LOGOS. СПб., 2017. № 1. С. 143–154.

на сегодняшний день списки Жития Антония Дымского и выделила две редакции текста — краткую и пространную. Ей удалось найти, как она предполагает, самый ранний на данный момент список краткой редакции — список XVII в. В статьях Т. Е. Лебедевой анализируется грамматический строй и стилистические особенности текста пространной редакции по списку *Мордв. 75*.

В настоящем исследовании мы попытаемся путём анализа языка текстов двух редакций получить некоторые сведения, которые впоследствии могут оказаться полезными для реконструкции истории текста жития и прояснения взаимоотношений краткой и пространной редакций. Так как «канонические» тексты редакций этого жития не определены, мы избрали для анализа текст краткой редакции по списку *Мордв. 11* и текст пространной редакции по списку *Мордв. 75*.

Содержательно тексты краткой и пространной редакций отличаются друг от друга. В краткой редакции Жития отсутствует ряд элементов традиционной агиографической схемы (первой на это обратила внимание О. А. Белоброва⁹) и ряд «факультативных» мотивов: мечты отрока о постриге, краткость сна будущего святого, мотив отеческой любви к братии, мотив предсмертного наставления братии. В структуре текстов также есть некоторые различия. В тексте краткой редакции после сообщений о представлении Антония следует описание посмертных чудес, в пространной же редакции повествование продолжено: повествуется об обретении мощей святого Антония, о судьбе основанного им монастыря в контексте общегосударственной истории. В текстах обеих редакций после жизнеописания святого приводятся рассказы о посмертных чудесах: в краткой редакции по списку *Мордв. 11* приведены чудеса с 1 по 8, в тексте пространной редакции по списку *Мордв. 75* — с 7 по 11, по списку *Q.I.1354* — с 1 по 11. После описания посмертных чудес в тексте краткой редакции по списку *Мордв. 11* следует «Моление ко преподобному Антонию, началнику Дымскому. Глава 10».

⁹ Белоброва О. А. Две редакции.

Эти факты мы будем иметь в виду, приступая к анализу собственно языковых характеристик текстов краткой и пространной редакций. В центре нашего внимания находятся книжные формы и конструкции — морфологические формы, характерные для древнего именного склонения, система глагольных форм, синтаксическое построение текста, отдельные лексические единицы.

В области именного склонения отмечаются архаичные формы имён существительных и прилагательных. Для пространной редакции по списку *Мордв. 75* они подробно перечислены в статье автора¹⁰. В тексте краткой редакции по списку *Мордв. 11* используются:

1. старые формы Т. п. мн. ч. сущ. м. р. древнего склонения на **õ* (*труды и подвиги монастырскими, своими слезными подвиги и усердными труды, с божественными дары*);
2. старая форма Д. п. мн. ч. древнего склонения на **õ* (*псалмом внимати; тако ли церьковным клириком подобно?*);
3. исконная форма Р. п. мн. ч. древнего склонения на **õ* (*отъ всяких бед и навет вражиих; отъ человек — дважды*);
4. несколько раз встречается флексия мягкой разновидности склонения: при строители (М. п. ед. ч.), в деревни (М. п. ед. ч.; сомнительная форма);
5. исконная форма Р. п. ед. ч. скл. на *согл. *матере*: иконы *Богоматере*, Божиею милостию и *Богоматере*;
6. формы дв. ч. (*умными очима, взяв рукама своима, по очима своима, очима моима, и нозе свои*);
7. прилагательные м. и ср. р. в Р. п. ед. ч. употребляются с окончаниями *-аго/-яго*;
8. прилагательные в форме Р. п. ед. ч. ж. р. на *-ыя*;
9. в форме М. п. ед. ч. м. и ср. р. *-ем* (*во царствии небеснем, на мне грешнем*);
10. употребляются краткие формы прилагательных в функции определения (*не славна места ни многолюдна*);

¹⁰ *Лебедева Т. Е.* Языковые особенности.

11. интересно отметить употребление в тексте притяжательного прилагательного *человѣчь*, образованное с помощью суффикса -ѣ и утраченное в истории языка;
12. архаичная форма личного местоимения **мы** в В. п. (*да сохранит и утвердит ны в любви его*);
13. местоимение ср. р. мн. ч. *вся*;
14. старая форма возвратного местоимения в Р. п. (*из себе*).

Сопоставление употребления старых форм именных частей речи, использованных в текстах обеих редакций Жития, показывает, что в тексте пространной редакции репертуар архаичных форм шире, как и частотность их употребления. Отчасти это может быть связано с тем, что текст пространной редакции больше по объёму. Архаичные формы держатся в составе устойчивых словосочетаний, вроде: удручати тѣло свое *труды, отъ человекъ*, паче *сверстникъ* своихъ, *отъ* невидимыхъ *врагъ, очима* своима; в составных наименованиях — во имя *пресвятыя* Богородицы *чудотворныя* иконы нарицаемая *казанскія* и др. Таким образом, отмеченные формы можно рассматривать как лексикализованные и обусловленные не столько современным на тот момент состоянием системы языка, сколько книжной нормой и традицией агиографического жанра.

Рассмотрим далее признаки книжности текста — систему глагольных форм, употребляемых в тексте, и причастные конструкции. Для удобства анализа выделим в каждом тексте отдельные фрагменты. Сначала рассмотрим текст краткой редакции.

В тексте краткой редакции выделяются жизнеописание преподобного и рассказы о посмертных чудесах (8); жизнеописание, в свою очередь, делится на 7 эпизодов:

1. кончина Варлаама Хутынского;
2. в этот эпизод вклинивается рассказ о путешествии Антония в Царьград;
3. пребывание Антония игуменом Хутынского монастыря;
4. уход из монастыря и обретение места для уединения;
5. строительство и расширение монастыря;

6. размышление о смиренномудрии и молчании как высших добродетелях;
7. кончина преподобного Антония (в этот эпизод включается сообщение автора о том, что записи рассказов о чудесах не дошли до того времени от неустройства, разорений монастыря и по недосмотру «во обители живущих»).

Основным повествовательным временем и в жизнеописании, и в рассказах о чудесах является аорист. Однако, в нарративную цепочку встраиваются формы наст. вр. — в описании путешествия в Царьград: «Сей же со усердиемъ и великимъ тщаниемъ сицево послушание **исполняетъ**, ко святейшему благоговейно **приходитъ**. Отъ святейшаго же церковныя некия вещи **приноситъ**, на похвалу церкви и обители, чудотворцу же на благословение **вручаетъ**. Сей же желанно и радостно **примлетъ**, благодарствие Господу Богу воздая». Параллелизм синтаксических конструкций создаёт ритмизацию, не свойственную книжному языку — такие стилистические приёмы более характерны для произведений, вышедших из народной среды. Отметим, что в рассказе о шестом чуде форма аориста образована неправильно: от глагола **оусънути** употребляется форма **усну** при закономерном **успе**.

Имперфект не употребляется в жизнеописании, но используется в значении повторяющегося или длящегося действия в рассказах о чудесах там, где этого требует контекст: очи его кровию скорбно **натекаху**, и кровь и гной тяжко из себе **испущаху** (чудо 1); в той болезни **слежаше**, **благодаряше** и **моляше** Господа Бога, в ней же **лежашие** (чудо 2); и егда **хотяше** оттуду изыти (чудо 3); **хотяше** двинуться (чудо 7).

Перфект встречается один раз в жизнеописании — без связки, в значении аориста: «За духовную же радость самъ преподобный чудотворецъ Антонийъ благостно **понудился**, постави соборную церковь...» и один раз со связкой в собственном значении в рассказе о втором чуде «О болезнующемъ муже огненною болезнию»: очима моима исцеление и здравие **даровал еси**. Формы плюсквамперфекта не употребляются.

Перейдём к анализу употребления причастных конструкций как признака книжного языка¹¹.

В жизнеописании встречается несколько предикативных единиц, где глагол в личной форме сопровождается обстоятельственной группой, выраженной причастием или причастным оборотом.

В первом эпизоде употреблён дефектный дательный самостоятельный: *Сему преподобному игумену, къ кончине жития пришедишу*, уразуме преподобный ко Господу Богу своё отхождение; здесь же видим форму полного причастия в предикативной функции, без связки: *Сверстникъ же преподобнаго сего Варлаама, преподобный Антоний, изъ царствующаго Константина града тогда пришедый*.

Несколько причастных конструкций находим в эпизоде пребывания Антония в Хутынском монастыре и в следующем за ним эпизоде ухода из монастыря и поиска места для уединения. Приведём эти конструкции. Полужирным курсивом выделим личные формы, причастия выделим подчёркиванием.

«По семь преподобный Антоний <...> *нача* во обители труды и подвиги монастырскими подвизати ся усердно, работати человеколюбу Богу неленостно, славы же человеческия и тщеславия отнюдь ненавидя; Многолюдства же ради и крамол и прекословия, все разсудивъ быти неблагополучно, сие положивъ на разуме невозвратно, еже ити на уединение въ непроходивую пустыню, умныма очима взирая на едину нескончаемую жизнь, еже во царствии небеснемъ, евангельски последуя подвигоположнику своему Христу, на его человеколюбную помощь уповая, оставя все, пустыни непроходимыя ища, а не славна места, ниже многолюдна, на Тихфину *прииде*; <...> Отъ Тихвины же заблатныя (болотныя) и непроходимая места забежа, при Дымкомъ езере *вселися*, благочестно поя и славя отъ души Господа Бога, сиде...» (всего 3 личных глагола с зависимыми причастиями и причастными оборотами).

¹¹ Живов В. М. История языка русской письменности. М., 2017. Т. 1. С. 325 и след.

Ещё одну причастную конструкцию видим в конце текста:

«Тако преподобный Антоний Дымския обители начальник **не благоволит** славна места, не желая славы отъ человекъ».

В рассказах о чудесах причастные обороты более частотны. Дательные самостоятельные используются в рассказах о втором, третьем, четвёртом, пятом чуде (всего четыре). Конструкции «личная форма глагола и зависимые причастия» употребляются во всех рассказах (всего 30, без учёта дательных самостоятельных). Также автор использует конструкции типа «глагол восприятия + причастие»¹²: **видит** Антония Дымския пустыни начальника <...> по воздуху чудесно к нему **идуща**, <...> чашу святых воды **несуща** <...> и **глаголюща**; дождь небесный на себе **летящ** и **слышит падающ** на вся его одежды (чудо 2); **видит** во сне **пришедша** к нему в келью (sic!) преподобного Антония (чудо 5); и **виде** во сне преподобного Антония... **пришедша** нему и **ткнувши** его в ребра (чудо 6); **слышит** в келью древним образом незанема инока **пришедша**, **носяща** с собою меч остр и ужасно **глаголюща** (чудо 7).

Распределение причастных конструкций в тексте неравномерно. В жизнеописании преподобного Антония встречаются один дательный самостоятельный и шесть причастных конструкций; заметим, что все эти конструкции, кроме одной, сосредоточены в двух эпизодах, следующих друг за другом. Совсем иную картину мы наблюдаем в описании чудес, где насчитывается четыре дательных самостоятельных, 30 причастных конструкций, зависимых от личного глагола и пять причастных конструкций при глаголах восприятия.

В тексте пространной редакции можно выделить три части: жизнеописание, «летописная часть», рассказы о посмертных чудесах. Жизнеописание состоит из следующих эпизодов: 1) рождение, 2) воспитание, 3) откровение; 4) приход в Хутынский монастырь и постриг, 5) путешествие в Царьград, 6) кончина преподобного

¹² Живов В. М. История языка русской письменности. С. 367 и след.

Варлаама, 7) пребывание Антония игуменом Хутынского монастыря, 8) уход из монастыря, поиск и обретение места для уединения, 9) распространение пустыни и основание монастыря, 10) кончина преподобного Антония. Далее начинается повествование об истории монастыря в контексте истории Северо-Запада Руси, в этой части автор сообщает об обретении мощей преподобного, первом разорении обители и ее восстановлении, втором разорении и повторном восстановлении, после чего приводятся рассказы о посмертных чудесах.

Разберём глагольные формы и синтаксические конструкции в разных частях текста пространной редакции.

Основным повествовательным временем является аорист. В собственном значении используется имперфект, приведём примеры из текста: *приходяше* и *стояше* на молитвѣ; *творяше* ся паче всѣхъ живущихъ во обители той; правила своего нимало *оставляше* и первіе всѣхъ *обрѣташеся* на церковномъ правилѣ и послѣди *исхождаше*; *являшеся*; безпрестанно во умѣ своемъ *обношаше* стезю...; *беседоваху*; пустыня *распространяшеся*...; обитель его *исполняшеся* всякимъ изобиліемъ; не *преставаше* удручати тѣло свое труды; яко чадолубивый отецъ всѣхъ *лобзаше* всѣмъ прощеніе *подаваше*; *хотяше* союза тѣлеснаго разлучитися. В части текста, которую мы условно назвали летописной, имперфект также употребляется правильно: и *обрѣтахуся* честныя тѣ преподобнаго мощи поверхъ земли до нашествія на новгородскую область татаръ въ лѣто 1409; и въ пустынь сей живущи удручая плоть *нашоше* (речь идёт о железной шляпе); жители же... погубляемы *бываху*. В рассказах о чудесах: много *врачеваше*; ни откуда помощи некаковыя *не получаху* и *объщаху* отрока вести; прилежно *моляшеся*. Одна форма имперфекта употребляется в значении аориста: привезену же бывшу тому и помолившуся у гроба чудотворцева и *искупаху* его в езерѣ.

Форма перфекта один раз встречается в «собственно житийной» части текста: *аще обрѣлъ благодать предъ Богомъ то монастырь и по мой смерти яко же и при моемъ животе ничемъ же оскудѣетъ аще любовь будетъ между вами*, где реализуется

значение состояния, и дважды в летописной части Жития: Шведы овладѣвъ Новгородомъ многіе монастыри и церкви въ предѣлахъ Великаго Новаграда **разграбили и опустошили**. Бессвязочный перфект в последнем примере употребляется в значении аориста, так как далее сообщается о том, что *сія обитель... въ 1626 году въ царствованіе самодержца всероссийскаго царя Михаила Феодоровича устроена*. Далее встречаем ещё два употребления: **прославляли** святое имя его; **объщались** по немъ быти споручникъ. Заметим, что четыре из пяти форм перфекта встречаются в той части текста, которая описывает поздние события — военные походы шведов на Новгородские земли XVII в. и рассказ о чуде, датированный XVIII в. Возможно, отступая от агиографической схемы, автор опирался на собственное употребление языка, а не на книжную традицию. Форм плюсквамперфекта в тексте нет.

Оборот **дательный самостоятельный** встречается в основном тексте 13 раз и 5 раз в рассказах о чудесах.

В тексте пространной редакции встречаются 39 примеров конструкций с причастиями, зависимыми от личного глагола (23 примера в жизнеописании, самой длинной части; 4 примера в летописной части, 12 примеров в рассказах о чудесах). Приведём несколько примеров из эпизода ухода в пустыню (полужирным курсивом выделим личные формы, причастия выделим подчёркиванием, квадратными скобками обозначим границы отдельных предикативных единиц): ибо **видя** себя отъ всѣхъ почитаема и славима **положи** во умѣ своемъ...; и **совершив** молитву **изыде** изъ монастыря никому же о немъ свѣдущу (дательный самостоятельный), **предая** всего себя единому токмо промыслителю Богу; и **нача** искати мѣста потребна **обходя** горы // и дебри и **скитаяся** въ непроходимыхъ пустыняхъ; и **проходивъ** мѣста доволна **обрѣте** <...> удобное къ безмолвію мѣсто; и **воздѣвъ** руцѣ свои на небо **помолися** на многъ часъ со слезами; и **проставъ** отъ молитвы **постави** себѣ куцу малу хвастіемъ ограждену и др.

Характерной чертой синтаксиса текста пространной редакции также является употребление конструкций «быти + причастие»: еще **юнъ сый** тѣломъ; видяку его **быти** мужа **благодарна**

и смиренна и во всѣхъ добродѣтелехъ *искусна суща*; путь твой ...*труденъ* тебѣ *быти* возмнится; аще и не *хотящъ бысть* учиненъ игуменъ монастырю тому.

В тексте есть несколько примеров употребления конструкций с двойными падежами, в том числе в конструкциях типа «глагол восприятия + причастие»: *игуменъ* въ то время *бысть* преподобный *отецъ* нашъ *Варлаамъ*; *кто* имать *быть игуменъ* по смерти; *видя себя* отъ всѣхъ *почитаема* и *славима*; Братія же *видѣвшѣ его* *изнемогающа*.

Встречается одиночное отрицание: дабы ни съ кѣмъ же бесѣдовати во время церковнаго пѣнія; ничемже оскудѣеть; никому же о немъ свѣдушу; и никимже прежде знаемѣи пустынь; цѣлы и ничимже вредимы.

Как видно, период в тексте пространной редакции сложный, насыщенный книжными конструкциями различного типа, не характерными для живой речи XVII—XVIII вв.

На лексическом уровне следует отметить, что при языковом воплощении житийных мотивов в краткой редакции автор практически не пользуется устойчивыми формулами агиографического канона. Напротив, в тексте пространной редакции находим многие из них: Антоній родился от «благовѣрных и христоробивых родителей», «еще юнъ сый тѣломъ старецъ многолѣтныхъ разумомъ превзыде», «возлюби бо Бога паче всѣхъ благихъ міра сего», «игры же и смѣхотворныхъ словесъ отнюдъ ошаваяся, во церкви Божіей по вся дни прихождаше и стояше на молитвѣ уединяся отъ челоуѣкъ, дабы ни съ кѣмъ же бесѣдовати во время церковнаго пѣнія о земныхъ и тлѣнныхъ вещехъ», «И тако божественною любовію вельми разгорѣся» и др.

В рассказах о чудесах в тексте краткой редакции прослеживается единый стиль изложения, что выражается в использовании характерных слов и словосочетаний (в рассказах о чудесах в тексте пространной редакции, по списку Q.I.1354, эта лексика отсутствует). Приведём примеры: в тонце дремании, борзо воста (чудо 2); тонким сном уснувшу ему, возбнув (чудо 3); и тако борзо воста со одра своего (чудо 4); тонко ему уснувшу, скоро возбнув, борзо шед

(чудо 5); борзо бежа, борза разбиша (чудо 6); и в тонце сне слышит, болезненный же возбнув усташися (чудо 7); и мало воздрема в тонце сне бысть (чудо 8).

Подведём итоги. Текст краткой редакции неоднороден по своим морфологическим и синтаксическим характеристикам, в нём отчётливо выделяются два слоя: 1) эпизоды жизнеописания, где используются преимущественно личные формы глагола (аорист и настоящее время), предложения не осложнены причастными конструкциями и 2) эпизод ухода из монастыря, обретения места и рассказы о чудесах, где мы видим сложный книжный синтаксис; именно в этих фрагментах текста встречаются формы имперфекта; лексические характеристики текста согласуются с грамматическими. Таким образом, можно говорить о сочетании двух разных стилей изложения в тексте краткой редакции.

Текст пространной редакции можно назвать более однородным в плане распределения причастных конструкций и употребления глагольных форм. Он написан правильным книжным языком, с соблюдением «строгой нормы» в терминах М. Л. Ремнёвой¹³, с сохранением архаичных причастных конструкций и древнерусской системы прошедших времён. Можно говорить о том, что текст написан в единой повествовательно-стилистической манере.

Неоднородность текста краткой редакции по списку *Мордв. 11* (XVII в.) позволяет выдвинуть осторожное предположение, что существовал ещё более ранний список краткой редакции, который был переработан автором конца XVII в. Это положение требует дальнейшей проверки.

Источники:

Архив СПбИИ РАН. Ф. 89 (фонд И. П. Мордвинова). Оп. 1. Ед. хр. 75. Л. 54–67. Житие преподобнаго отца нашего Антонія, Дымскія обители начальника. — *Мордв. 75*

¹³ Ремнёва М. Л. История русского литературного языка. М., 1995.

- БАН. Собр. И. П. Мордвинова, № 11 (33.6.13). Л. 125–147. Вкратцѣ о житіи и хожденіи въ Царьградъ преподобнаго Антонія, сверстника чудотворцу Варлааму Хутынскому, потомъ бывшаго Дымскія пустыни первоначальника. — *Мордв. 11*
- РНБ. ОСРК. Q.I.1354. Л. 1–10. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымскія обители начальника. — *Q.I.1354*

Литература:

- Белоброва О. А. Житие Антония Дымского: время его составления // Новгород в культуре Древней Руси: Материалы Чтений по древнерусской литературе. Новгород, 1995. С. 128–135.
- Белоброва О. А. Две редакции жития Антония Дымского // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 50. С. 281–292.
- Вкратцѣ о житіи и хожденіи въ Царьградъ преподобнаго Антонія, сверстника чудотворцу Варлааму Хутынскому, потомъ бывшаго Дымскія пустыни первоначальника* // Новгородские епархиальные ведомости. 1898. № 12. С. 15–23.
- Живов В. М. История языка русской письменности: в 2-х т. Т. 1. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017.
- Лебедева Т. Е. Языковые особенности Жития Антония Дымского (по списку из архива И. П. Мордвинова) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Серия: Филология. 2015. № 4. С. 118–127.
- Лебедева Т. Е. К вопросу о стилистике Жития Антония Дымского по списку И. П. Мордвинова // ART LOGOS. СПб., 2017. № 1. С. 143–154.
- Мордвинов И. П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. Тихвин: Тихвинский уисполком, 1925.
- Пономарёв Д., *свящ.* Житие преподобного Антония Дымского как достоверный исторический источник. СПб.: Издательство Тимофея Маркова, 2014.
- Пономарёв Д., *свящ.* О посольстве преподобного Антония Дымского в Царьград // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 386–398.
- Ремнёва М. Л. История русского литературного языка. М.: МГУ, 1995.

Life of Antony Dymsky: Language Characteristics of the Texts of Short and Lengthy Editions

Tatiana E. Lebedeva

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Literature and Russian Language

at the Leningrad State University named after A. S. Pushkin

10, Peterburgskoe shosse, Pushkin, 196605 St. Petersburg, Russia

te_lebedeva_1210@mail.ru

For citation: Lebedeva T. E. “Life of Antony Dymsky: Language Characteristics of the Texts of Short and Lengthy Editions”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 216–229 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.013

Abstract. The article is devoted to the language characteristics of the texts of short and lengthy edition Life of Antony Dymsky: morphological forms, syntactic constructions are studied, separate observations are made on the vocabulary of the texts. On this basis, conclusions are formulated about the language of each manuscript (the degree of standardization of the literary language (in terms of V. M. Zhivov) and the degree of archaism of the language). The research results can be useful for reconstructing the history of the text.

Keywords: northern Russian hagiography, Antony Dymsky, Russian literary language history.

«УЗРЕ ОБРАЗ, АКИ СОЛНЦЕ НА СОСНЕ СТОЯЩЬ», ИЛИ ЧУДЕСА, СОКРЫТЫЕ В ЧАСТНЫХ КОЛЛЕКЦИЯХ

Александра Евгеньевна Соболева

кандидат филологических наук
доцент кафедры филологии МДА
141300, Сергиев посад, Свято-Троицкая Сергиева
лавра, Академия
научный сотрудник Института русского языка
им. В. В. Виноградова РАН
Россия, 119019, Москва, ул. Волхонка, д. 18/2
ведущий научный сотрудник Российской
государственной библиотеки
Россия, 119019, Москва, ул. Воздвиженка, д. 3/5
aleksandra_soboleva@list.ru

Для цитирования: Соболева А. Е. «Узре образ, аки солнце на сосне стоящъ», или Чудеса, сокрытые в частных коллекциях // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 230–241. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.014

Аннотация

УДК 2-35

В статье рассказывается о новонайденном тексте о явлении иконы прп. Александра Свирского болящему Григорию Игнатьеву. Рассказ о явлении иконы сохранился в единственном списке начала XVIII в., оказавшемся в частной коллекции М. С. Бывшева. Рассказ явно перекликается с известным явлением Тихвинской иконы Богородицы. Рукопись впервые вводится в научный оборот, текст о явлении иконы прп. Александра Свирского публикуется впервые.

Ключевые слова: Житие Александра Свирского, чудеса, Сказание о явлении Тихвинской иконы Богородицы.

Работа над историей рукописной традиции текста иногда такова, что как раз в тот момент, когда у исследователя появляется мысль, что изучаемый текст ему известен полностью, рукописи приподносят сюрпризы. Эта статья рассказывает о подобном случае.

Публикация продолжает серию статей автора, посвящённых рукописной традиции Жития прп. Александра Свирского (далее — ЖАС), поэтому общие сведения о Житии и о редакциях будут даваться только в случае необходимости, чтобы не повторять уже сказанное ранее¹. Цель работы — введение в научный оборот нового текста, посвящённого прославлению прп. Александра Свирского. Композиция статьи: комментарий филологического характера и публикация текста.

В рукописи ЖАС нач. XVIII в. из частного собрания М. С. Бывшева² обнаружено не встречавшееся ранее посмертное чудо прп. Александра. Как правило, в многочисленных списках ЖАС Минейной редакции блок прижизненных и посмертных чудес остаётся стабильным. В единичных случаях одно-два чуда могут быть пропущены, в двух сокращённых редакциях ЖАС выбор чудес определён редакторами. Два новых посмертных чуда, прославляющих святого, присоединяются к тексту практически сразу с момента появления ЖАС в 1545 г. — уже с начала 50-х гг. XVI в., но всегда парой. Например, ранний состав чудес (5 прижизненных и 11 посмертных) находим в старшем датированном по выходной записи списке 1549 г.³ и уже расширенный (5 прижизненных

¹ См. подробнее о редакциях Жития, например: *Соболева А. Е.* Житие Александра Свирского как источник по истории русского литературного языка: автореф. дис. канд. филол. наук. М., 2013; *Соболева А. Е.* Житие Александра Свирского: от Великих Миней Четых до первого печатного издания // Сборники Президентской библиотеки. Серия «Документы и материалы». Вып. 3. Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь в российской истории и культуре: к 510-летию со дня основания обители. Сборник научных трудов, документов и материалов. СПб., 2016. С. 65–82.

² Сердечно благодарю Максима Сергеевича Бывшева за предоставленную рукопись и в. н. с. РГБ Юрия Сергеевича Белянкина, без которых этот текст не был бы обнаружен и работа бы не состоялась.

³ РНБ. Q.I.317. Сборник агиографический.

и 13 посмертных чудес) — в списке 1551 г.⁴ (здесь добавлены «чудо св. Александра о некоем мужи, просившем плода чреву его» и «чудо св. о некоем юноши, расслаблену руку имущу, како исцели у гроба святого»). В Минеях митр. Макария отражено это расширение текста: Успенский комплект⁵ наследует архаичный, самый ранний, набор чудес, а Царский⁶ — уже обновлённый, 13⁷. Далее в XVII в. одновременно ЖАС пополняется 4 чудесами, двумя посмертными и двумя прижизненными. Даже с появлением в монастыре прп. Александра в начале XVIII века новой стилистической Украшенной редакции уже существующий блок прижизненных и посмертных чудес не дополняется новыми. Чудеса по обретении мощей записываются отдельным комплексом после соответствующего блока текстов об обретении мощей.

Обратимся к нашей рукописи из собрания М. С. Бывшева. ЖАС в ней относится к Минейной редакции, к тому её варианту, который содержит 5 прижизненных и 13 посмертных чудес. Поскольку рукопись никогда не была объектом исследования и вводится в научный оборот впервые, приведу её необходимое описание. Рукопись сохранила исконный переплёт XVIII в. Водяные знаки бумаги:

«Герб города Амстердама» — тип Дианова № 380 (1709 г.). На верхней крышке переплёта скорописью две XIX в. читательские записи. 1) «1803 г. <утрата> <ап>риля 22 дня читаль реченой купец Ануфрей Арсеньев Долгополовъ»; 2) <книгу?>.. читаль того же году Петръ Михаловъ сынъ у меня полезность получил в сеи к[низе] ... благодарно попользоваль мне сию книгу».

⁴ РГБ. Ф. 445. № 33. Сборник житий, похвальных слов и поучений.

⁵ ГИМ. Син. 997. Миней-четы митр. Макария, август. 1542 г.

⁶ ГИМ. Син. 183. Миней-четы митр. Макария, август. XVI в.

⁷ См. об этом также: *Шилин Л.* Отражение графико-орфографических норм церковнославянского языка в житийной литературе второй половины XVI в. на Материале Жития Александра Свирского. *Юенсц, 2001; Охотникова В. И.* Житие Александра Свирского в списках XVI века / ред. А. С. Герд // *Житие Александра Свирского. Текст и Словоуказатель.* СПб., 2002. С. 10–18.

На полях рукописи встречаются пометы писца, вставки пропущенных слов. Начало рукописи утрачено. Некоторые листы выпадают, боковые поля первых тетрадей ветхие. На отдельных листах пятна. Листы, приклеенные к крышкам переплёта, повреждены жучком.

Листы не пронумерованы. Сохранилась писцовая нумерация тетрадей (всего 47). Состав: тексты из Печерского патерика, Лествицы, 15-е слово Иосифа Волоцкого на новгородскую ересь, чудо Архангела Михаила о златолюбивых иноках. ЖАС занимает 30—47 тетради, венчая сборник, первый лист тетради 30 утрачен, житие начинается словами «ѿцы молиги подвижаю». Новое чудо занимает последние 2 листа 47-й тетради, записано после 13-го посмертного чуда. В отличие от всех остальных чудес и глав, не имеет заголовка, отделяется от предшествующего текста киноварной литерой «Л».

Особенности повествования

Чудо повествует о событиях и героях, неизвестных из ЖАС. По упоминаемым в тексте датам и именам игуменов и митрополитов ясно, что события происходят в начале XVII в. (1603 г.). Поскольку рассказ не попал в сложившийся комплекс чудес, то бытовал он, вероятно, не в монастырских пределах.

Композиция чуда от устоявшегося комплекса чудес преподобного отличается сложностью. Начало типично: страдающий в течение 9 лет расслаблением руки Григорий Игнатъев из села Путятёва Ярославского уезда посещает монастырь прп. Александра (28 июля 1603 г.) и получает исцеление от гроба преподобного, о чём сообщает митрополиту Исидору в Великом Новгороде, тот отправляет его «восвоаши». А далее с героем приключается повторная болезнь, никак не мотивированная: И Григорию мало ѿшедшу ѿ града, и абие затвориса ему око лъвое, и обѣщася ходити по миру три лѣта и прославлати чюдотворца. Три года странствовать Григорию не пришлось: уже в сентябре произошли события, ради которых чудо и создавалось. 9 сентября, «на память сѣхъзъ бѣоуцъ Іоакима

и Анны», явился Григорию прп. Александр «и рече: Григоріе, почто не носиши съ собою образа чудотворца Алѣксандра Свѣрскаго?» После чего Григорій «оузрѣ образ чудотворца Алѣксандра, сіяющі аки слнце, на сосне сътолщѣ». И уже 22 сентября сообщил об этом игумену Александро-Свирской обители Дионисию:

«и той образ ѿддасѣ Григорію, и повелѣ емоу проповѣдати преподобнаго Алѣксандра чудеса».

Завершается чудо фразой, очевидно закрепляющей достоверность рассказа:

«Къ сему писанію игуменъ Діонисей для исправки печать приложилъ чудотворца Алѣксандра».

Типология чудес преподобного по тексту Минейной редакции ЖАС достаточно широка: это и исцеление от различных болезней (слепых, расслабленных, бесноватых); рождение сыновей; умножение рыб; помощь в хозяйственных делах. Однако сообщение о явлении чудотворного образа святого появляется впервые.

Литературные источники

Несложно обнаружить, что сюжет явления чудотворного образа прп. Александра перекликается с явлением Тихвинской иконы Божией Матери в 1383 г. Предание о явлении впервые записано в XV в., а в XVI в. получает распространение на Руси⁸. Сравним оба текста. Цитаты из Сказания о явлении Богородицы приводятся первыми, через «—» — соответствующий фрагмент из чуда прп. Александра; текстовые совпадения выделены.

⁸ Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 1 (15). С. 102.

И егда ж возвратиса посланный мужъ из веси и градыи ко цркви, прохода пустынный мѣста в навечерїи прашниѣ за 3 поприща ѿ цркви. І двїе оузрѣ чюдное видѣнїе: жену [...] неисреченнымъ свѣтомъ сияющу, на сосновѣ кладѣ сѣдащу в пустыни⁹ — Понде ко граду к Ладогѣ [...] и ѿвечерѣ на пустѣ мѣсте. [...] Онъ же воспранувъ ѿ сна и побѣде въз путь свой, и двїе оузрѣ образ чюдотворца Александрѣ, сїающї аки слнце, на соснѣ сътоащъ.

Обращение к явлению почитаемого Тихвинского образа очень хорошо объяснимо территориальной близостью и тесными связями монастырей Тихвинского и Александро-Свирского. О них красноречиво свидетельствуют данные, собранные Ириной Дмитриевной Соловьёвой:

«Зачастую одновременно ездили на поклонение и делали вклады в Свирский монастырь “новому чудотворцу” отцу Александру и к чудотворной иконе Богоматери... “иже на Тихвине”»¹⁰.

В 1550-х гг. в Успенском соборе Кремля установлены иконы прп. Александра и Тихвинской Богородицы. Из Тихвина же писцы, реставраторы, иконописцы подвизались в монастыре Александра Свирского¹¹. Кроме того, Сказание о явлении Тихвинской Богородицы может соседствовать с ЖАС в рукописях¹².

Исторический контекст

Неизбежно встаёт вопрос о достоверности сведений. Упомянутый игумен Дионисий руководил монастырём в 1582—1608 гг. Время его игуменства — это время расцвета монастыря

⁹ Текст Сказания цитируется по рукописи нач. 40-х гг. XVII в. по изданию: *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., 2007. С. 261.

¹⁰ *Соловьёва И. Д.* Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь. С. 32.

¹¹ Там же.

¹² Например: РГБ. Ф. 228 (Собр. Д. В. Пискарёва), № 86. Сборник. XVIII в.

и укрепления связей с Москвой. «Крупные пожертвования делают семьи бояр Годуновых и царя Феодора Ивановича, на “дачу” которого в 80-е гг. XVI в. рядом с Преображенским собором был возведён придел во имя преподобного Александра Свирского»¹³, в этом приделе в 1587 г. устроена гробница. В 1592 г. дьяком Семёном Емельяновым в монастырь вложена монументальная житийная икона (104 клейма) с поясным изображением прп. Александра. В это же время восстанавливается убранство Покровской церкви, копируются и распространяются иконы и списки жития, в этом усердно участвуют и тихвинцы¹⁴.

Если говорить о митрополите Исидоре, то 6 февраля 1603 г. «московский патриарх св. Иов с Собором епископов в Успенском соборе Московского Кремля совершил архиерейскую хиротонию»¹⁵ Исидора, а 24 марта он прибыл в Новгород. Все эти даты точно укладываются в заданный рассказом временной интервал 28 июля — 22 сентября 1603 г.

Вопросы вызывает упоминание печати прп. Александра, о времени появления и использования которой у меня данных пока нет (имеются ли в виду игуменские, келарские или монастырские печати?). И название села, откуда родом Григорий, — Путятёво Ярославского уезда. Пока данных о нём найти не удалось. Однако известно, что было несколько сёл со схожим названием — Путятино. Искажение может быть объяснено как долгим бытованием рассказа в устной среде, незнанием топонимов ярославской земли записавшим рассказ писцом, так и ошибкой переписчика по незначению. О том, что писатель рукописи ошибался, пропускал слова, говорят как вставки им пропущенных слов, так и следующее написание. «И помолися оу гроба чюдотворца Алѣѣдѣра, и бѣгъ дарова емоу здравіе чюдотворцьѣ Алѣѣандрѣ рукою своєю възладѣти и до главы своєю досазати». Второе сочетание «чюдотворцьѣ Алѣѣандрѣ» вероятнее всего было скопировано под влиянием предшествующей строки: Возможно

¹³ Соловьёва И. Д. Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь: художественное наследие и историческая летопись. 2008. С. 28.

¹⁴ Там же. С. 22, 27–28.

¹⁵ Опарина Т. А. Исидор // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 182–185.

также, что предполагалось указание на исцеление через молитвы преподобного: «Богъ дарова здравие чудотворцемъ Александромъ» (Ср. прижитенное чудо 2-е «О рыболове»: «И въземъ же възластелѣи и вѣдасѣтъ цѣбнуъ рыболову, рекъ къ нему: члѣче, прѣими свое, еже ти дарова Бгъ млтвѣвами великаго в чюдесѣ стго старца Алѣѣдра»). Это скорее наводит на мысль, что не писецъ этого списка вписал чудо, а скорее он его не очень внимательно переписал.

Комментария заслуживает лексика: и *въвечерѣ на пуестѣ мѣсте* — речь идёт о том, что Григория ночь застигла в безлюдном месте. Слово «обвечерѣти» не попало в СлРЯ XI–XVII вв.: здесь приводится лексема «обвечерять» в значении ‘поужинать’ (СлРЯ XI–XVII вв., 12: 15), а в СлРЯ XVIII в. (15: 215) глагол зафиксирован — ‘дождаться вечера’. Если моё предположение, что рассказ о явлении иконы создавался вскоре после рассказанных событий и бытовал как устное предание, верно, то записан он мог быть в начале XVIII в., о чём говорит употребление и современной лексемы.

Разнообразие редакций, текстов, известных по одной рукописи или вовсе не имеющих источником Минейную редакцию¹⁶, сопровождающих историю ЖАС с сер. XVI в. по XIX в., красноречиво говорит о востребованности Жития и почитаемости святого. Чудо о явлении иконы преподобного могло быть приписано писцом, знакомым с устным рассказом и пожелавшим дополнить текст. Оно не встретилось ни в одной рукописи, попавшей в известные автору древлехранилища, но, к счастью, сохранилось в списке, оказавшемся в частной коллекции М. С. Бывшева. Ничем не примечательный на первый взгляд текст Жития Минейной редакции оказался дополнен уникальным чудом о явлении иконы прп. Александра.

В приложении опубликовано посмертное чудо, посвящённое прп. Александру Свирскому, по рукописи из частного собрания

¹⁶ Ярчайшим примером такового будут недавно обнаруженные тексты из рукописи РГБ. Ф. 304.1. № 804. Сборник (тр. четв. XVI в.). Об этом источнике см.: *Соболева А. Е.* Новонайденные ранние житийные тексты об Александре Свирском // *Вестник СПбГУ. Серия: Язык и литература.* 2020. Т. 17. Вып. 2. С. 290–308.

Максима Сергеевича Бывшева. Принципы цитирования: орфография рукописи сохранена, прописные буквы имён собственных поставлены мною, как и знаки препинания; ударения и придыхания не передаются; пропущенные писцом буквы восстановлены в угловых скобках < >. Номер листа даётся условно, так как листы рукописи не пронумерованы, и указывается перед расположенным на нём текстом.

// Л. I // Лѣта ҃зрѣи. юла въ кѣ днѣ прїиде члѣкъ во обитель С҃тыа Живоначл҃ныа Тр҃цы и къ чюдотворцу Алеѣѣдрѣ Свѣрскому именовъ Григорѣи Игнатъевъ сн҃ъ ярославского оубѣда изъ села Путатѣва, имый рѣку лѣву ю раѣславлену девать лѣтъ прикорчену къ тѣлу. И помолиса оу гроба чюдотворца Алеѣѣдра, и Б҃гъ дарова емоу здравіе чюдотворецъ Алеѣѣандръ рѣ // Л. I об. // кою своєю възладѣти и до главы своѣа досазати. И шѣ въ Великіи Новгородъ повѣда митрополиту Исидору. И мѣрополитъ Исидоръ повеле ему ити въ домъ оца своего восвоаси. И Григорію мало ѡшѣшу ѡ града, и авие затвориса ему око лѣвое. Григоріи же нача молитиса чюдотворцу Алеѣѣдрѣ, и овѣщаса ходити по миру три лѣта и прославлати чюдотворца прїбнаго Алеѣѣдра чюдеса. И авие прозрѣ окомъ своимъ, и поиде ко граду к Орѣшкѣ и // Л. II // ѡтѣду поиде ко граду к ладоги рѣи году сѣтавра въ ѣ днѣ на память с҃тыхъ вѣооцъ Іоакима и Анны, и ѡвечерѣ на пѣстѣ мѣсте. И тоѣ ноци гависа ему во сне чюдотворецъ Алеѣѣдръ, и рече: Григоріе, почто не носиши съ собою образа чюдотворца Алеѣѣдра Свѣрскаго? Онъ же воспранувъ ѡ сна и поѣде въ путь свой, и авие оузрѣ обра чюдотворца Алеѣѣдра, сѣмоѣи аки слнце, на сосне сътоащѣ. Онъ же помолиса со слезами, и полатъ съ собою образъ чюдотворца. // Л. II об. // Алеѣѣдра. И паки поѣде въ мѣтьрь Живоначл҃ныа Троицы и чю(до)творца Алеѣѣдра того жъ рѣи году сентавра въ кѣ день. И повѣда игумену Діонисію. И все братїи и игумѣ Діѡнисей оу чюдотворца Алеѣѣдра соборнее молебѣнъ пѣли. И то обра ѡдастъ Григорію, и повелѣ емоу проповѣдати преподѣнаго Алеѣѣдра чюдеса. Къ сему писанію игуменъ Діонисей дла исправки печатъ приложилъ чюдотворца Алеѣѣдра.

Источники

- ГИМ. Син. 183. Минеи-четыи митр. Макария, август. XVI в.
- ГИМ. Син. 997. Минеи-четыи митр. Макария, август. 1542 г.
- РГБ. Ф. 304.1 (собр. Троице-Сергиевой лавры фонд.). № 804. Сборник. Тр. четв. XVI в.
- РГБ. Ф. 445 (собр. Крымского педагогического института). № 33. Сборник житий, похвальных слов и поучений. 1551 г.
- РНБ. Q.I.317. Сборник агиографический. 1549 г.
- Частное собр. рукописей М. С. Бышева. Сборник агиографический и аскетический. Нач. XVIII в.

Литература

- Кириллин В. М.* Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 1 (15). С. 102–120.
- Кириллин В. М.* Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до XVII века. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. Москва: Языки славянских культур, 2007.
- Опарина Т. А.* Исидор // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 182–185.
- Охотникова В. И.* Житие Александра Свирского в списках XVI века / ред. А. С. Герд // Житие Александра Свирского. Текст и Словоуказатель. СПб.: СПбГУ, 2002.
- Сишлин Л.* Отражение графико-орфографических норм церковнославянского языка в житийной литературе второй половины XVI в. на Материале Жития Александра Свирского. Joensuu: Joensuu yliop., 2001.
- Соболева А. Е.* Житие Александра Свирского как источник по истории русского литературного языка: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2013.
- Соболева А. Е.* Житие Александра Свирского: от Великих Минеи Четых до первого печатного издания // Сборники Президентской библиотеки. Серия «Документы и материалы». Вып. 3: Свято-Троицкий

Александрo-Свирский монастырь в российской истории и культуре: к 510-летию со дня основания обители. Сборник научных трудов, документов и материалов. 2016. СПб.: Президентская библиотека. С. 65—82.

Соловьёва И. Д. Свято-Троицкий Александрo-Свирский монастырь: художественное наследие и историческая летопись. СПб.: НП-Принт, 2008.

Словари

Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 12. М.: Наука, 1987.

Словарь русского языка XVIII в. Вып. 15. Ленинград: Наука, 1984.

Another New-Found Miracle of St. Alexander Svirsky, Discovered in a Manuscript from a Private Collection

Alexandra E. Soboleva

PhD in Philology

Associate Professor at the Philology Department

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Researcher at the V. V. Vinogradov Institute of the Russian Language at the
Russian Academy of Sciences

Leading Researcher at the Russian State Library

ORCID: 0000-0002-9983-2602

aleksandra_soboleva@list.ru

For citation: Soboleva A. E. “Another New-Found Miracle of St. Alexander Svirsky, Discovered in a Manuscript from a Private Collection”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 230–241 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.014

Abstract. The article continues the series of works dealing with the manuscript tradition of the Life of Alexander Svirsky. It is dedicated to the new-found text about the appearance of the Icon of St. Alexander Svirsky to Grigory Ignatiev. This story has been preserved in the only copy of the early 18th century, found in the private collection of M. S. Byvshev. The story clearly echoes the famous appearance of the Tikhvin Icon of the Mother of God. The manuscript is introduced into scientific circulation for the first time. In this paper the text is published with the philological commentaries for the first time.

Keywords: Life of St. Alexander Svirsky, miracles, Legend of the Tikhvin Icon of the Mother of God.

ПОЗДРАВЛЕНИЕ «С НОВЫМ ГОДОМ!» К ПРОБЛЕМЕ ДИВЕРГЕНЦИИ ТАКТИК

Алевтина Юрьевна Чернышева

доктор филологических наук, профессор
заведующая кафедрой филологии КазПДС
420036, Республика Татарстан, г. Казань,
ул. Челюскина 31а
ajuchernyshova@yandex.ru

Для цитирования: Чернышева А. Ю. Поздравление «С Новым годом!». К проблеме дивергенции тактик // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 242–253. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.015

Аннотация

УДК 2-29

В статье рассматривается употребление речеповеденческой тактики поздравления «С Новым годом!». Решается культурологическая проблема, выявляющая сходство и различие в общечеловеческой концептуализации мира. Цель статьи — показать дивергентность тактики поздравления «С Новым годом!» в светской (профанной) и православной культурах России. Сделаны выводы: 1) речеповеденческая тактика «С Новым годом!» выражает, наряду с интенцией поздравления, интенцию пожелания, приводящую к расхождению тактики в атеистическом и религиозном сознании; 2) светская тактика выражает интенцию пожелания земного блаженства, дублируемую в сопровождающей тактике «С новым счастьем!», где под счастьем понимается внешне благо (богатство, власть, слава); религиозная тактика выражает интенцию пожелания небесного блаженства (духовной радости, спасения); 3) дивергенция тактики новогоднего поздравления в светской и православной культурах на основе энантиосемии слова «блаженство» (поляризации «земного» и «небесного» блаженства) подтверждает факт формирования в составе национального русского языка православного религиолекта.

Ключевые слова: речеповеденческая тактика, дивергентность, православная и светская культуры, религиолект, блаженство, счастье.

Исследования межкультурной коммуникации показывают уникальность и культуроспецифичность воплощённых в разных языках семантических систем, а также невозможность передачи значения большинства слов (без искажения смысла) на другие языки¹. Однако слова могут быть связаны с одной определённой культурой внутри одного национального языка, ибо в общей глобальной языковой картине мира существуют частные культуры, каждая из которых отличается языковым своеобразием, причём таким, которое может быть даже больше, чем межъязыковые различия². По критерию отношения к религии выделяются, например, духовная (или религиозная) и профанная (или светская) культуры, а применительно к России (с учётом национальности большинства её населения) культуры православная и — при более строгом подходе — атеистическая.

Язык православных верующих привлекает к себе особое внимание. Исследуя коммуникативные ценности православной культуры, И. В. Бугаева вводит понятие *религиолекта*, под которым она понимает социально маркируемую подсистему национального языка верующих людей, отражающую теоцентрическую картину мира и характеризующуюся рядом особенностей (фонетических, лексических, словообразовательных, синтаксических)³. В числе выделяемых этим учёным функций религиолекта присутствует фатическая функция, осуществляемая в различных этикетных формулах (приветствиях, поздравлениях)⁴.

При исследовании этикетных формул большое внимание уделяется изучению текста как совокупности национально-культурных речеповеденческих тактик. Являясь единицей сапиентемы — априорного и невербального врождённого сознания (знания

¹ Вержбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. М., 2011. С. 33–37.

² Шмелёв А. Д. Русская языковая модель мира. Опыт словаря. М., 2002. С. 14–15.

³ Бугаева И. В. Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития: автореф. дис. докт. филол. наук. М., 2010. С. 13.

⁴ Там же. С. 14.

и этической установки)⁵, речеповеденческая тактика представляет собой однородную по интенции и реализации линию поведения коммуниканта, направленную на достижение стратегического перлокутивного эффекта.

Тактики социальны и стандартизированы (клишированы или полуклишированы). Будучи культурно детерминированными, они могут обнаруживать тождество (совпадение) и дивергенцию (расхождение). Примером дивергенции у русских и англичан служит тактика утешения «Не поддавайся печали! Don't worry!». В русской культуре её целью является изгнание печали, в англо-американской, основанной на философии успеха, она призывает не подавать вида, что вас постигло несчастье⁶.

По-разному соотносятся и речеповеденческие тактики, принадлежащие разным культурам одной национальной и языковой общности. Так, светская и православная культуры могут развивать параллельные поведенческие нормы и использовать одинаковые узуальные речевые произведения («С Днём рождения!»). Однако в разных культурах тактики чаще всего не совпадают, отражая контрарные ментальные (перлокутивные) установки. Некоторые светские и религиозные тактики разного языкового оформления связаны с одной денотативной ситуацией (событием-поводом), например «Приятного аппетита» и «Ангела за трапезой». Свойственные только светской или православной культуре речеповеденческие тактики могут относиться к разным денотативным ситуациям («С Международным женским днём 8 марта!» и «С праздником святых жён-мироносиц!»).

Иной вид культуроспецифичности имеет речеповеденческая тактика поздравления «С новым годом!». Данная тактика полиинтенциональна: выражает, наряду с интенцией поздравления, интенцию пожелания чего-то хорошего — блаженства. В атеистическом сознании слово *блаженство* существует как земное, ассоциируясь

⁵ *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, речеповеденческих тактик и сапиентемы / под ред. и с послесловием акад. Ю. С. Степанова. М., 2005. С. 525.

⁶ Там же. С. 528–529.

с тем состоянием человека, которое называется счастьем. Интенция пожелания счастья часто дублируется в сопровождающей тактике: «С Новым годом! С новым счастьем!» (НКРЯ. Э. Рязанов, Э. Брагинский. Ирония судьбы, или С лёгким паром! 1969).

Может быть более свободное расположение компонентов тактики: «Поздравляю вас с Новым годом, желаю вам счастья, добра» (НКРЯ. В. Т. Шаламов. Письмо Ореховой. Переписка с Гудзь М. И. и Г. И. и другими родственниками. 1971).

Пожелание счастья объясняется тем, что наступление нового года для человека — это и осознание пройденного пути, отрезков времени, подытоживающий прожитое, в полной мере мало кого удовлетворяющее; это и надежда на перемену к новому — тому, что будет лучше предыдущего. М. Ф. Мурьянов, продолжая полемику об этимологии слова «счастье», отмечает сходство старофранцузских слов *heure* и *heur*, с его точки зрения, фонетически более близких между собой, чем славянские *час* и *часть*: *heure* происходит от латинского *hora* «час», *heur* — от латинского *augurium*, имеющее значение «гадание, прорицание, предзнаменование участи» и являющееся корнем французских слов *heureux* «счастливый» и *bonheur* «счастье»⁷. Использование слова *счастье* в контексте устремлённости человека к лучшей участи и её желанной неожиданности свидетельствует о потенциальном значении в слове *счастье* интереса к грядущему, веры в удачу. Однако это та мечта, в достижении которой здесь, на земле, верится с трудом, судя по улыбке жрецов-авгуров, смеющихся над доверчивой толпой⁸.

В настоящее время значение случайности, желанной неожиданности у слова *счастье* все больше окрашивается практически целями. А. Зализняк, ссылаясь на толкование этого слова Далем, выделяет два класса его употреблений: 1) «удачное стечение обстоятельств, везение» и 2) (основное, «высокое», лингвоспецифичное) «высшее удовлетворение, земное блаженство». Она считает, что тенденция семантической эволюции слова *счастье* состоит

⁷ Мурьянов М. Ф. Что такое счастье? // Русская речь. 1999. № 1. С. 98.

⁸ Там же.

в сужении сферы его использования в первом значении и расширении во втором⁹.

Однако значение слова *счастье* не фиксирует объекты физического мира. Как известно, употребление аксиологических концептов отражает отношение к идеализированной модели мира, соответствующей, в понимании человека, нормативному ходу событий, тому, как это должно быть. А идеализированная модель изменчива и обманчива¹⁰. На несоответствие реального мира его идеализированной модели указывают сочетаемость и употребление слова *счастье*. По А. Зализняк, *счастье*, — за исключением некоторых случаев, обозначает ситуацию в возможном мире, не совпадающем с действительным: либо в прошлом или будущем (*воспоминание о былом счастье, ожидание счастья*), либо в нереализовавшемся альтернативном мире (*А счастье было так возможно!*)¹¹.

Сомнение в существовании счастья вызывает неоднозначность отношения к пожеланию и нового счастья: «С Новым годом, с новым счастьем!» — *пошрое, мещанское и не совсем грамотное (что такое новое счастье?)* (НКРЯ. А. Т. Твардовский. Рабочие тетради. 1969 // Знамя. 2004).

Вместе с тем статистическое соотношение употребления слов *счастье* и *блаженство* не в пользу блаженства, вытесняемого счастьем¹². Изменяется и значение самого слова *блаженство*. Исследование М. Ф. Мурьянова показывает, что у древних греков для названия счастья использовались синонимы: *makariotes, eudaimonia* и *olbos*. Первый применялся по отношению к беспечной жизни богов; второй, ключевой для греческой античной философии синоним счастья *eudaimonia*, употреблялся для выражения внутреннего блага человека, необходимого для постижения им истины. Третий вид счастья, обозначаемый словом *olbos*, был доступен

⁹ Зализняк А. А. Многозначность в языке и способы ее представления. М., 2006. С. 261–262.

¹⁰ Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1999. С. 181–182.

¹¹ Зализняк А. А. Многозначность в языке и способы ее представления. М., 2006. С. 262.

¹² Мурьянов М. Ф. Что такое счастье? // Русская речь. 1999. № 1. С. 96.

для живых, предполагая внешние материальные блага, богатство¹³. По свидетельству М. Ф. Мурьянова, в Византии, отходящей от языческого образа жизни, при обозначении понятия *счастье* использовалось слово *makariotes*, для которого Кирилл и Мефедий предложили в качестве славянского соответствия *блаженство*¹⁴.

С течением времени слово *блаженство*, не утрачивая религиозного значения, стало использоваться и примениться к удовольствиям земной жизни. Разное употребление слова *блаженство* нашло отражение в толковом словаре, где данное слово описывается так: «*Полное и невозмутимое счастье; наслаждение*» и «*Вечное блаженство (в религиозных представлениях: загробная жизнь в раю)*»¹⁵.

Два значения слова *блаженство* обуславливают тенденцию к дивергенции тактики «С Новым годом!» в светской и религиозной культурах. В религиозных новогодних поздравлениях наших дней отсутствует пожелание счастья как единственной ценности, удовлетворяющей потребностям человека, душа которого по своей природе стремится к вечной жизни, небесному блаженству: «*С предстоящим Новым годом!*»¹⁶.

На интенцию пожелания небесного блаженства может указывать контекст с лексемами религиозной окрашенности: «*Приветствую читателей нашего журнала с Новым годом и радостью праздника Рождества Спасителя нашего*» (НКРЯ. Алексей (Симанский), Патриарх Московский и всея Руси. 1945); «*Счастья всем, радости, блаженства, душевного спокойствия и веры*» (НКРЯ. Коллективный Форум. 2004–2006).

О том, что в религиозном сознании новогоднее поздравление выражает пожелание небесного блаженства, свидетельствует контрастивный подход исследования речеповеденческой тактики «С новым годом!» в проповедях еп. Смоленского Иоанна

¹³ Мурьянов М. Ф. Что такое счастье? // Русская речь. 1999. № 1. С. 96.

¹⁴ Там же. С. 97.

¹⁵ Толковый словарь русского языка: с включением сведений о происхождении слов / отв. ред. Н. Ю. Шведова. М., 2008. С. 48.

¹⁶ Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Проповедь 31 декабря 2019 г. URL: ria.ru/20191231/1563054663.htm/

(Соколова) (1818—1869) и архим. Анастасия (Александрова) (1861—1918). Оба священнослужителя являлись в своё время яркими представителями плеяды ректоров Казанской и Санкт-Петербургской духовных академий.

В поучении на новый год, сказанном в Смоленском кафедральном соборе в 1867 г., преосвященный Иоанн спрашивает: имеют ли смысл взаимные новогодние поздравления с новым счастьем, если они направлены только на естественное продолжение жизни и осуществление мечтаний и не отражают ничего существенного; не являются ли в таком случае насмешкой такие поздравления; не содержат ли они затаённый страх перед новыми бедами? Он подчёркивает, что цель жизни не должна подчиняться одной идее счастья и сами понятия о счастье и несчастье, добре и зле должны измеряться не собственным эгоизмом или жаждою страстей, а предначертанными Богом законами¹⁷.

Если счастья как земного блаженства нет, то небесное блаженство вполне достижимо. Перечисляя ожидаемые мир бедствия, преосвященный Иоанн поздравляет людей с приближением к концу жизни, к вечности. Он предлагает вносить в жизнь мира все доброе: здравые мысли, чистые чувства, благие стремления, правые дела, в основание которых положена сила благодатного искупления и возрождения мира, принесённая на землю Иисусом Христом. Епископ Смоленский Иоанн говорит о том, что спасительная сила благодати, не погубившая ещё зло, приведёт к преобразованию временной жизни в жизнь вечную, но для этого нужен труд: день нового года должен быть первым днём общечеловеческой страды — рабочего времени, возобновлением усердной работы на благо жизни мира.

Архим. Анастасий (представитель Казанской лингвистической школы, декан историко-филологического отделения Императорского Казанского университета, профессор А. И. Александров) — впоследствии еп. Ямбургский, викарий Санкт-Пе-

¹⁷ *Иоанн, еп. Смоленский. Поучение на Новый год, сказанное в кафедральном соборе (1867 года) // Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского / изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 15—21.*

тербургской епархии, развивает мысли своего предшественника — еп. Смоленского Иоанна не без учёта рода своей научной деятельности. Архим. Анастасий следовал психолингвистическим идеям И. А. Бодуэна де Куртенэ, касающимся особенностей протекания коммуникации. В аннотации к научно-методическому пособию по орфографии для младших классов он формулирует используемые им повышающие грамотность приёмы «речеобразования»: в частности, тесное слияние правильных образов письменных слов с предметными образами; восприятие представлений с возможно больших сторон; поиск ассоциаций для этих впечатлений¹⁸.

Поиск ассоциативных связей при толковании слов обнаруживается и при рассмотрении архим. Анастасием слова *счастье*. В «Слове на Новый год», произнесённом 1 января 1912 г. в Казанском кафедральном Благовещенском соборе, архим. Анастасий говорит о традиции всех народов приветствовать друг друга при наступлении нового года и при этом высказывать пожелание счастья обычными словами «С Новым годом, с новым счастьем!»¹⁹. Не видя ничего предосудительного в таком поздравлении, архим. Анастасий тем не менее задаётся вопросом, что же такое счастье? И с сожалением констатирует, что для многих это только внешнее благо, все то, в чём человек со временем разочаровывается: богатство, роскошь, наслаждение, слава, власть, знания.

Священнослужитель подводит нас к мысли, что счастье не в земном блаженстве, а в небесном. Эпиграфом его новогоднего обращения²⁰ являются слова ап. Павла: «*Се, ныне время благоприятно, се, ныне день спасения*» (2 Кор. 6, 2). В таком религиозном ключе и следует понимать новогоднее поздравление

¹⁸ Александров А. И. Наглядное изучение русского правописания. М.; Казань. 1911. С. [1].

¹⁹ Анастасий (Александров), архим. Слово на Новый год // Православный собеседник. Казань, 1912. С. 67–77.

²⁰ Там же.

архим. Анастасия, обращённое и к нам: «С Новым годом, вседушевно приветствую вас, возлюбленные, братья и сестры!»²¹.

По архим. Анастасию, каждый новый год для верующих — это год приближения к вечности. Проповедник говорит, что только в исполнении заповедей Небесного Отца человек находит полное удовлетворение. Христианская жизнь умерит его чрезмерное стремление к жизненному довольству, не даст мыслям и чувствам господствовать над разумом, поможет ему подчинить свою волю воле Господа Бога, превратит землю из юдоли скорби и плача в царство радости, даст сердцу душевный мир, покой совести и счастье.

Подчёркивая, что в праздник Нового года человек вступает «в новое течение вещей»²², все ближе и ближе подходя к установленному Богом пределу, к вечности, архим. Анастасий желает, чтобы новый год указал нам путь к христианским подвигам, к исправлению своих прегрешений и ошибок. Юношам он желает христианского просвещения, взрослым и старцам подготовки себя к нестареющей жизни, грешным покаяния, добрым ещё больших успехов в добродетелях и исполнении своего долга.

Проповеди священнослужителей являются показателем дивергенции речеповеденческой тактики «С Новым годом!» в светской и православной культурах. Расхождение тактики осуществляется на основе энантиосемии слова *блаженство* — поляризации его как земного и небесного. Наличие религиозного новогоднего поздравления, имплицитного пожелание внутреннего благоденствия (спасения, духовной радости), свидетельствует о том, что в составе национального русского языка создаётся православный религиозный лексикон.

²¹ Анастасий (Александров), архим. Слово на Новый год // Православный собеседник. Казань, 1912. С. 67–77.

²² Там же.

Источники

- Анастасий (Александров)*, архим. Слово на Новый год // Православный собеседник. Казань, 1912. С. 67–77.
- Иоанн, еп. Смоленский*. Поучение на Новый год // Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Смоленск, 1876. С. 15–21.
- НКРЯ* Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruscorpora.ru> (дата обращения 19.01.2012)
- Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси*. Проповедь 31 декабря 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ria.ru/20191231/1563054663.htm>/(дата обращения 19.10.2020)

Литература

- Александров А. И.* Наглядное изучение русского правописания. М.; Казань: Прогресс, 1911.
- Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999.
- Бугасва И. В.* Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития: автореф. дис. докт. филол. наук. М., 2010.
- Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. (Язык. Семиотика. Культура).
- Верещагин, Е. М., Костомаров, В. Г.* Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции. М.: Индрик, 2005.
- Зализняк А. А.* Многозначность в языке и способы ее представления. М.: Языки славянских культур, 2006.
- Мурьянов М. Ф.* Что такое счастье? // Русская речь. 1999. № 1. С. 95–100.
- Толковый словарь русского языка: с включением сведений о происхождении слов / отв. ред. Н. Ю. Шведова.* М.: Издательский центр «Азбуковник», 2008.
- Шмелёв А. Д.* Русская языковая модель мира. Опыт словаря. М.: Языки славянских культур, 2002.

«Happy New Year!» On the Problem of Divergence of Tactics

Alevtina Iu. Chernysheva

Doctor of Philology, Professor

Head of the Philology Department at the Kazan Theological Seminary

Republic of Tatarstan, Kazan 420036, Chelyuskin street, 31A

ajuchernyshova@yandex.ru

For citation: Chernysheva A. Iu. “«Happy New Year!» On the Problem of Divergence of Tactics”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 242–253 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.015

Abstract. The article observes the use of the spoken-behavioral tactic of the congratulation: «Happy New Year!». The article deals with the cultural problem that reveals the similarities and differences in the universal conceptualization of the world. The purpose of the article is to show the divergence of the «Happy New Year!» greeting tactic in the secular (profane) and Orthodox Christian cultures of Russia. Conclusions: 1) The «Happy New Year!» spoken-behavioral tactic, together with the intention to congratulate, expresses the intention to wish, which leads to the divergence of the tactic between the atheistic and religious worldviews. 2) The secular tactic expresses the intention to wish someone earthly joy, which is replicated in an accompanying tactics «Congratulations on the New Happiness!», where happiness is understood as external goodness (wealth, power, glory); meanwhile, the religious tactic expresses the intention of wishing someone heavenly bliss (spiritual joy, salvation). 3) The divergence of the New Year greeting tactic between the secular and Orthodox Christian cultures, on the basis of the enantiosemy of the word «bliss» (the polarization between the worldly and heavenly types of bliss), confirms the fact that an Orthodox Christian religiolect is being formed within the Russian language.

Keywords: spoken-behavioral tactic, divergence, Orthodox and secular cultures, religiolect, blessedness, happiness.

ПСАЛТИРЬ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ ИЗ СОБР. РУМЯНЦЕВА № 327 И ЕЁ УНИКАЛЬНЫЙ ДВОЙНОЙ КОМПЛЕКТ МОЛИТВ

Диакон Антоний Щепёткин

старший преподаватель кафедры теологии
Миссионерского института
г. Екатеринбург, ул. Карла Маркса, 12
anton_chemfack@list.ru

Для цитирования: *Щепёткин Антоний, диак.* Псалтирь Российской государственной библиотеки из собр. Румянцева № 327 и её уникальный двойной комплект молитв // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 254–272. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.016

Аннотация

УДК 27-243.6

В статье рассматриваются молитвы лицевой Псалтири из собр. Румянцева № 327 (XIV в.), хранящейся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки и до сих пор интересовавшей исследователей лишь своими иллюстрациями. Псалтирь примечательна тем, что после каждой кафизмы в ней содержится не одна, а две молитвы. В статье реконструирован правильный порядок листов данной Псалтири, описан её состав и охарактеризован набор её молитв в сравнении с другими древнерусскими псалтирями. Большинство молитв находит себе параллели в часословах, богослужебных сборниках и псалтирях XIII–XIV вв., однако шесть молитв являются уникальными. Эти молитвы публикуются в приложении к статье.

Ключевые слова: древнерусское богослужение, древнерусские псалтири, келейные молитвы, молитвы по кафизмам.

Псалтири занимают важное место в рукописной традиции Древней Руси. Во многих рукописях Псалтири по каждой кафизме полагаются особые тропари и молитвы, как и в современной Псалтири для келейного чтения. Интересно, однако, что наборы тропарей и молитв отличаются большим многообразием. Вряд ли можно найти даже два манускрипта Псалтири XI—XIV в., которые были бы совершенно одинаковы между собой составом тропарей и молитв.

Псалтирь № 327 из Румянцевского собрания, хранящаяся в Российской государственной библиотеке¹, может считаться интересным представителем лицевых, то есть иллюстрированных, древнерусских псалтирей. Именно с этой точки зрения она и привлекала время от времени внимание исследователей: Александра Востокова (составителя описания)², архим. Амфилохия; она упоминается в статьях «Православной энциклопедии»³ и журнала «Альфа и Омега»⁴. Наиболее подробное описание иллюстраций этой рукописи содержится в труде архим. Амфилохия⁵. Но, несмотря на то, что данный труд и был посвящён молитвам древнерусских псалтирей, архим. Амфилохий отказался от рассмотрения комплекса молитв этой Псалтири, сосредоточившись на иллюстрациях.

Комплекс молитв *Рум. 327*, однако, заслуживает специально рассмотрения, поскольку в основном древнерусские псалтири либо содержат одни лишь кафизмы и библейские песни, либо включают также набор из трёх тропарей и одной молитвы после каждой кафизмы. Что же касается *Рум. 327*, то в ней после каждой кафизмы и набора тропарей содержится не одна, а целых две молитвы. В настоящей статье мы сделаем попытку проанализировать состав этих молитв.

¹ РГБ. Ф. 256. № 327. Втор. пол. XIV в. 124 л.

² Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музея. СПб., 1842. С. 463–464.

³ Квливидзе Н. В., Турилов А. А. Библия: иллюстрации // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 114.

⁴ Без указания названия. Георгий (Тертышников), архим. Употребление книги Псалтирь в древнем быту русского народа // Альфа и Омега. 2001. № 29. С. 16–34.

⁵ Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим. Древле-славянская Псалтирь Симоновская до 1280 г. М., 1881. Т. III. С. 259–261.

Возможно, что одной из причин отсутствия внимания архим. Амфилохия и других исследователей к комплексу молитв *Рум. 327* является то, что листы рукописи перепутаны между собой причудливым образом и имеются многочисленные утраты. Приведём краткое описание состава рукописи с указанием правильного порядка листов.

Начальные листы рукописи, содержащие текст 1-й кафизмы, не сохранились.

- л. 1—8: окончание 2-й молитвы по 1-й кафизме, часть 2-й кафизмы (с начала до 16.14) и большая иллюстрация во весь лист;
- л. 9—23: окончание 1-й молитвы по 2-й кафизме, 2-я молитва по 2-й кафизме, 3-я кафизма с тропарями и молитвами, часть 4-й кафизмы (с начала до 26.1);
- л. 26: часть 5-й кафизмы (32.20—33.17);
- л. 30—31: часть 5-й кафизмы (34.13—36.3);
- л. 27: часть 5-й кафизмы (36.22—39);
- л. 24: окончание 6-й кафизмы (с 45.4), тропари по 6-й кафизме (обрывается на богородичном);
- л. 29: часть 7-й кафизмы (с начала до 47.10);
- л. 32: часть 7-й кафизмы (49.9—50.4);
- л. 33: окончание 2-й молитвы по 7-й кафизме, часть 8-й кафизмы (с начала до 55.10);
- л. 34—35: часть 8-й кафизмы (59.6—62.4);
- л. 36—63, 65—72, 76—83, 73, 64, 25, 75, 84, 28, 85, 74, 86—124 — часть 10-й кафизмы (начиная с 73.7 и до конца, с тропарями и молитвами), 11—18 кафизмы с тропарями и молитвами, часть 19-й кафизмы (с начала до 139.1). Несмотря на крайнюю запутанность в нумерации листов, в данной части лакун нет.

Перейдём к анализу состава молитв по кафизмам *Рум. 327*.

По 1-й кафизме: 1-я молитва не сохранилась. Имеется окончание 2-й молитвы, начиная со слов «...лящися смиренем...» (л. 1). Данную молитву можно идентифицировать с достаточной лёгкостью: это молитва «Владычице моя Богородице Человеколюбице»,

часто встречающаяся в древнерусских богослужебных рукописях: в псалтирях⁶, часословах и богослужебных сборниках: в конце вечерни *Ф.п.1.73* (л. 47 об.—48), 4-я молитва на разные случаи *ЯМЗ 15481* (л. 126—128). Трижды была опубликована⁷.

По 2-й кафизме: сохранилось окончание 1-й молитвы, начиная со слов «...слезы милостивно...» (л. 9—9 об.). Данную молитву также легко идентифицировать: это молитва «Господи, иже еси над Лазорем плакався», которая содержится во многих псалтирях в качестве молитвы по 2-й кафизме⁸, также имеется в часослове *Q.п.1.57* в качестве 2-й молитвы почасия 9 часа (л. 105 об.—107). Опубликована⁹. Представляет собой первую часть молитвы прп. Исаака Сирина из окончания Слова 68¹⁰.

Текст 2-й молитвы, «О великое прибежище роду человеческому» (л. 9 об.—10) сохранился полностью и, насколько нам известно, эта молитва является уникальной среди древнерусских

⁶ *Ф.п.1.1* (по 4 каф., л. 52 об.—54), *Ф.п.1.2* (по 7 каф., л. 112—114), *Ф.п.1.3* (по 4 каф., л. 39 об.—40 об.), *Тип. 27* (по 2 каф., л. 19 об.—21), *Увар. 285* (по 20 каф., л. 245 об.—247, переходит в поминальную молитву «Ненавидящим и обидящим мене отпусти, Господи Человеколюбче...», л. 247—247 об.).

⁷ *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим.* Древле-славянская Псалтирь Симоновская до 1280 г. М., 1881. Т. III. С. 26—27 (по *Хлуд. 3*); *Соболевский А. И.* Несколько редких молитв из русского сборника XIII в. // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1905. Т. X. Кн. 4. С. 76—77 (по *ЯМЗ 15481*); *Норовская Псалтирь: Среднеболгарская рукопись XIV в.: в 2-х т. / изд. подготовили Е. В. Чешко, И. К. Бунина, В. А. Дыбо, О. А. Князевская, Л. А. Науменко.* Т. 2. София, 1989. С. 699—702 (по *Увар. 285*).

⁸ *Син. 325* (л. 210 об.—211), *Тип. 29* (л. 32 об.—33 об.), *Тип. 35* (л. 20 об.—22), *Тип. 30* (л. 18 об.—19 об.), *Тип. 32* (л. 21 об.—22 об.), *Тип. 34* (л. 10 об.—11 об.), *Чертк. 251* (л. 21—22 об.), *Ф.п.1.1* (л. 30—31 об.), *Ф.п.1.3* (л. 18 об.—19 об.), *Ф.п.1.4* (л. 19 об.—20), *Ф.п.828* (л. 8—8 об.), *Григ. 4* (л. 151 об.—152 об.). В псалтири *ТСЛ III.7* содержится в качестве молитвы по 8-й кафизме (л. 134 об.—136), в *Увар. 285* — по 15-й кафизме (л. 186—187 об.).

⁹ *Норовская Псалтирь.* С. 580—583 (по *Увар. 285*).

¹⁰ Об отречении от мира и о воздержании от вольного обращения с людьми. См.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2015. С. 539—540; *Далмат (Юдин), иером.* История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII века // БВ. 2020. № 2 (37). С. 271—272.

богослужебных рукописей, поэтому в приложении мы приводим ее в полном объёме.

Обе молитвы по 3-й кафизме сохранились. Первая из них, «Господи Иисусе Христе, Спасителю наш, скровище благых» (л. 19 об.—20), содержится во многих псалтирях в качестве молитвы по 3 кафизме¹¹. Она содержится также в часослове *Ф.п.1.73* в качестве молитвы 9 часа (л. 38 об.—39). Дважды опубликована¹². По наблюдению иером. Далмата (Юдина), представляет собой вторую часть молитвы прп. Исаака Сирина из окончания Слова 68¹³.

Вторую молитву «О Пресвятая Владычице Богородице, веде яко сквернав и нечист» (л. 20—21) можно найти в псалтирях¹⁴. Также имеется в часослове *Q.п.1.57* (л. 224 об.—225 об., начало и конец, середина утрачена по причине отсутствия листа) в конце последования полунощницы, где озаглавлена «молитва Петра Черноризца к Богородице». Опубликована¹⁵.

Молитвы по кафизмам 4—9 не сохранились, только окончание 2-й молитвы по 7-й кафизме: «...тивныя и непротивныя, яко Тому подобает слава надо всеми, поклонание и служение и пение приносится от ангел и от правоверных и богобоязливых человек со Отцем и со Святым Духом и ныне и присно...» (л. 33). Эту молитву, к сожалению, нам не удалось идентифицировать ни с одной из известных нам молитв.

¹¹ *Син. 325* (л. 214), *Сол. 754/864* (л. 12), *Тип. 27* (л. 34 об.—35 об.), *Тип. 29* (л. 43—44), *Тип. 30* (л. 26—26 об.), *Тип. 32* (л. 33—33 об.), *Чертк. 251* (л. 36—36 об.), *ЯМЗ 15482* (л. 9 об.—10), *Ф.п.1.1* (л. 41 об.—42 об.), *Ф.п.1.3* (л. 29 об.—30 об.), *Ф.п.1.4* (л. 27 об.—28), *Ф.п.828* (л. 12—12 об.), *Григ. 4* (л. 152 об.—153), иногда по 2-й кафизме: *ТСЛ III.7* (л. 44 об.—45), *Увар. 285* (л. 31—32).

¹² *Амфилохий, архим. Древле-славянская Псалтирь. С. 40; Норовская Псалтирь. С. 270—272 (по Увар. 285).*

¹³ *Исаак Сирин, прп. Слова. С. 540; Далмат (Юдин), иером. История и проблемы. С. 271—272.*

¹⁴ *Ф.п.1.2* (по 15 каф., л. 243 об.—245 об.), *Хлуд. 3* (по 16 каф., л. 217 об.—219 об.).

¹⁵ *Амфилохий, архим. Древле-славянская Псалтирь. С. 30—31 (по Хлуд. 3).*

1-я молитва по 10-й кафизме «Господи, видиши беду мою» (л. 39 об.—40) часто встречается в псалтирях¹⁶. Имеется также в часословах *Соф. 1052* (л. 135), *О.п.1.2* (л. 12 об.—13) в качестве молитвы 4-го ночного часа. Готовится к публикации.

2-я молитва по 10-й кафизме «К Тебе, Пречистой Божии Матери» (л. 40—40 об.) в древнерусских псалтирях, насколько нам известно, не встречается, однако она прекрасно известна нам, поскольку ныне является 9-й молитвой вечернего правила.

1-я молитва по 11-й кафизме «Приими, Боже Отче Многомилостиве, мертвеца погубившаго душу» (л. 52—52 об.) часто встречается в древнерусских псалтирях, в основном по 11-й кафизме¹⁷. Опубликовано¹⁸.

2-я молитва по 11-й кафизме «Приими Госпоже Богородице, глас молитвы нашея» (л. 52 об.—54) является молитвой Кирилла Туровского «в среду по часех». Встречается в ряде псалтирей и богослужебных сборников¹⁹. Неоднократно публиковалась²⁰.

¹⁶ *Григ. 4* (по 10 каф., л. 159), *Сол. 748/858* (комплекс вступительных молитв, л. 47 об.—48), *Тип. 27* (по 10 каф., л. 122 об.—123), *Тип. 30* (по 10 каф., л. 67 об. и по 12 каф., л. 86 об.—87), *Тип. 32* (по 10 каф., л. 107—107 об.), *Тип. 35* (по 10 каф., л. 93—94), *Чертк. 251* (по 10 каф., л. 129 об.—130), *ЯМЗ 15482* (по 10 каф., л. 74 об.—75), *Ф.п.1.1* (по 9 каф., л. 108—108 об.), *Ф.п.1.3* (по 10 каф., л. 100 об.—101), *Ф.п.1.4* (по 10 каф., л. 78), *Ф.п.1.828* (по 10 каф., л. 38 об.—39), *Q.п.1.37* (по 10 каф., л. 2 об.).

¹⁷ *Григ. 4* (л. 119—119 об.), *Син. 325* (л. 241—241 об.), *Тип. 27* (л. 136—137 об.), *Чертк. 251* (л. 144 об.—145 об.), *ЯМЗ 15482* (л. 85 об.—86 об.), *Ф.п.1.4* (л. 86 об.—87), *Ф.п.1.828* (л. 43), *Q.п.1.37* (л. 11 об.—12), но в *Тип. 34* по 4-й кафизме (л. 29—30), в *Тип. 35* по 5-й кафизме (л. 34—34 об.), в *Увар. 285* по 16-й кафизме (л. 196—197).

¹⁸ Норовская Псалтирь. С. 600—602 (по *Увар. 285*).

¹⁹ *Тип. 34* (по 6 каф., л. 49 об.—50 об.), *Тип. 35* (по 8 каф., л. 68 об.—70 об.), *Тип. 388* (л. 333—335), *ЯМЗ 15481* (л. 98—100), *Ф.п.1.1* (л. 321—322 об.).

²⁰ *Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования.* М., 1999. С. 116, 162, 180; *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях.* Альманах / под ред. д. филос. н. В. В. Милькова и д. и. н. П. И. Гайденко. СПб.; Казань, 2016. Вып. 6. С. 239—240.

1-я молитва по 12-й кафизме «Исповедаю Тебе, Господи Боже мой, вся грехы моя» (л. 62—63) известна по ряду древнерусских псалтирей²¹. Опубликована²².

2-я молитва по 12-й кафизме «Многа блага восприим» (л. 63—63 об., 65) является, насколько нам известно, уникальной среди древнерусских рукописей, и поэтому мы приводим ее текст в приложении полностью.

1-я молитва по 13-й кафизме «Цесарю славы, едине бесмертне» (л. 72 об., 76—76 об.) является крайне популярной в древнерусских псалтирях²³. Опубликована (но с многими пропусками)²⁴.

2-я молитва по 13-й кафизме «Благога Цесаря Благая Мати, призри на раба своего милостивно» (л. 76 об.—77 об.) является молитвой Кирилла Туровского «во вторник по вечерни», также имеется в приложении к псалтири F.п.I.1 (л. 312—313 об.). Опубликована²⁵.

После 14-й кафизмы имеется не две, а целых три молитвы; правда, первые две написаны «под зачало» и никак не выделяются в тексте друг от друга. Первая молитва «Пакуы запят» (л. 64—64 об., 25—25 об.) хорошо известна нам как молитва современного

²¹ Григ. 4 (по 12 каф., л. 159 об.—161), Син. 235 (по 7 каф., л. 109—111), Син. 325 (по 12 каф., л. 244 об.—235), Сол. 754/864 (по 12 каф., л. 56 об.—57 об.), Тип. 32 (по 14 каф., л. 150—151 об.), Тип. 34 (по 7 каф., л. 59—60), Тип. 35 (по 12 каф., л. 119—121), ТСЛ III.7 (по 19 каф., л. 297 об.—298 об., более краткая версия молитвы), Увар. 285 (по 18 каф., л. 222 об.—224), Чертк. 251 (по 12 каф., л. 157 об.—159 об.), F.п.I.4 (по 12 каф., л. 93 об.—95 об.), F.I.828 (по 12 каф., л. 46 об.—47).

²² Норовская Псалтирь. С. 653—656 (по Увар. 285).

²³ Григ. 4 (по 13 каф., л. 161 об.—162 об.), Син. 325 (по 13 каф., л. 247 об.—248), Син. 235 (по 6 каф., л. 93—95), Тип. 27 (по 12 каф., л. 148—149 об.), Тип. 29 (по 11 каф., л. 129 об.—130, и она же — по 12 каф., л. 139 об.—140 об.), Тип. 32 (по 12 каф., л. 130 об.—131 об.), Тип. 34 (по 8 каф., л. 67—68 об.), Тип. 35 (по 11 каф., л. 107 об.—109), ТСЛ III.7 (по 11 каф., л. 189 об.—190 об.), Чертк. 251 (по 13 каф., л. 170 об.—172 об.), ЯМЗ 15482 (по 12 каф., л. 94—95), F.п.I.1 (по 11 каф., л. 137—137 об.), F.п.I.2 (по 5 каф., л. 82—83), F.п.I.3 (по 11 каф., л. 113 об.—114), F.п.I.4 (по 13 каф., л. 100 об.—101 об.), F.I.828 (по 13 каф., л. 50—50 об.).

²⁴ Амфилохий, архим. Древле-славянская Псалтирь. С. 52—53.

²⁵ Мельніцаў А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд 2-е выд. Мінск, 2000. URL: http://yakov.works/acts/12/2/kirill_tur_02.htm.

Молитвослова от осквернения. Она также часто встречается в древнерусских псалтирях²⁶. Опубликована²⁷.

2-я молитва, продолжающая текст 1-й (л. 25 об., 75), является хорошо знакомой нам 2-й вечерней молитвой «Вседержителю, Слово Отчее». Она встречается в древнерусских псалтирях²⁸. Важно заметить, что в псалтири *Син. 235* она, так же как и в изучаемой нами псалтири *Рум. 327*, следует непосредственно за молитвой «Паки запят» без какого бы то ни было выделения. Интересно также заметить, что большинство псалтирей (*Рум. 327, Син. 235, Син. 325*) считают, что источником «семени тли» является не человек, а дьявол, читая: «семя тли в нем есть». Однако в *Тип. 28* и *Тип. 32* мы видим привычный вариант: «семя тли во мне есть». Объяснение этого любопытного казуса см. в статье свящ. Михаила Желтова²⁹.

3-я молитва «Тобе непорочней Матери Бога нашего моляся не престая» (л. 75—75 об., 84) является уникальной, и мы приводим её в приложении.

1-я молитва по 15-й кафизме «Вседержителю Боже Вышний...» (л. 89 об.—90 об.) часто встречается в псалтирях³⁰. Также попадает в богослужебных сборниках: является

²⁶ *Григ. 4* (по 14 каф., л. 162 об.—164), *Син. 235* (по 9 каф., л. 139 об.—141), *Тип. 27* (по 13 каф., л. 157 об.—159 об.), *Тип. 29* (по 13 каф., л. 149 об.—150 об.), *Тип. 30* (по 13 каф., л. 93 об.—94), *Тип. 35* (по 13 каф., л. 130—133), *Увар. 285* (по 13 каф., л. 162—164), *Чертк. 251* (по 14 каф., л. 183 об.—185 об.), *ЯМЗ 15482* (по 13 каф., л. 102—104), *Ф.п.1.1* (по 13 каф., л. 161 об.—162 об.), *Ф.п.1.3* (по 14 каф., л. 142 об.—143), *Ф.1.828* (по 14 каф., л. 53 об.—54).

²⁷ Норовская Псалтирь. С. 532—536 (по *Увар. 285*).

²⁸ *Син. 235* (по 9 каф., л. 140 об.—141), *Син. 325* (по 6 каф., л. 224 об.), *Тип. 28* (по 7 каф., л. 41 об.—42), *Тип. 32* (по 7 каф., л. 76 об.—77).

²⁹ Желтов М., свящ. Что есть «семя тли» во второй молитве «на сон грядущим»? URL: <https://pravoslavie.ru/106684.html>.

³⁰ *Григ. 4* (по 15 каф., л. 164—165), *Сол. 754/864* (по 15 каф., л. 70 об.—71 об.), *Тип. 30* (по 14 каф., л. 99 об.—100), *Тип. 32* (по 15 каф., л. 161—161 об.), *Тип. 35* (по 16 каф., л. 163 об.—164), *Чертк. 251* (по 15 каф., л. 198 об.—199 об.), *ЯМЗ 15482* (по 14 каф., л. 111 об.—112 об.), *Ф.п.1.1* (по 14 каф., л. 172 об.—173 об.), *Ф.1.828* (по 15 каф., л. 57 об.—58).

молитвой субботней полунощницы *Соф. 1052* (л. 167–168 об.). Опубликовано³¹.

2-я молитва по 15-й кафизме «Пресвятая Владычице Богородице, Едина Госпоже моя к Богу присвоение» (л. 90 об.—91 об.), как уникальная, приводится нами в приложении.

1-я молитва по 16-й кафизме «Вопию Ти из глубины...» (л. 98 об.—99) известна по ряду древнерусских псалтирей³². Инципит данной молитвы может меняться, наиболее часто она начинается так: «Из глубины зол моих вопию Ти, Владыко». Дважды опубликована³³.

2-я молитва по 16-й кафизме «Богородице Владычице Госпоже Цесарице, не прогневайся на мя грешнаго» (л. 99–100), как уникальная, опубликована нами в приложении.

1-я молитва по 17-й кафизме «Помощник ми буди» (л. 110 об.) известна по ряду древнерусских псалтирей³⁴. Также имеется в *ЯМЗ 15481* в качестве 5-й молитвы от осквернения (л. 226 об., без конца). Не публиковалась. Инципит молитвы часто может быть таким: «Владыко Иисусе Христе, всех Господи, помощник ми буди, заступи мою душевную немощь», текст молитвы в разных рукописях тоже имеет существенные текстуальные вариации.

2-я молитва по 17-й кафизме «Госпоже моя Пречистая, паче всех святейши» (л. 110 об.—112) известна по ряду древнерусских псалтирей³⁵. Инципит может варьироваться: «Госпоже (или:

³¹ *Амфилохий, архим.* Древле-славянская Псалтирь. С. 35–36 (по *Хлуд. 3*).

³² *Гриз. 4* (по 16 каф., л. 165 об.—166), *Син. 235* (по 8 каф., л. 123–124 об.), *Син. 325* (по 16 каф., л. 256 об.—257), *Тип. 30* (по 9 каф., л. 60 об.—61), *Тип. 35* (по 15 каф., л. 154 об.—156), *ТСЛ III.7* (по 9 каф., л. 149 об.—151), *Увар. 285* (по 17 каф., л. 213–241), *Чертк. 251* (по 16 каф., л. 208 об.—210), *ЯМЗ 15482* (по 15 каф., л. 120–121), *Ф.п.1.1* (по 8 каф., л. 97–98 об.), *Ф.п.1.3* (по 8 каф., л. 81–82), *Ф.п.828* (по 16 каф., л. 60 об.—61).

³³ *Амфилохий, архим.* Древле-славянская Псалтирь. С. 37–38 (по *Хлуд. 3*); Норовская Псалтирь. С. 634–636 (по *Увар. 285*).

³⁴ *Гриз. 4* (по 17 каф., л. 166 об.—167), *Тип. 29* (по 18 каф., л. 198 об.—199), *Тип. 32* (по 13 каф., л. 140 об.—141), *ЯМЗ 15482* (по 16 каф., л. 127–127 об.).

³⁵ *Син. 325* (по 15 каф., л. 254–254 об.), *Сол. 754/864* (по 18 каф., л. 84 об.—85 об.), *Тип. 35* (по 14 каф., л. 142–144 об.), *ЯМЗ 15482* (по 18 каф., л. 145 об.—146 об.), *Ф.п.1.3* (по 18 каф., л. 180 об.—182).

О Госпоже) моя Пречистая Богородица, паче всех согреших Сыну Твоему...» Начальная страница опубликована факсимильно³⁶.

1-я молитва по 18-й кафизме «Боже святыи ныне Владыко Небесный Цесарю» (л. 118 об.—119 об.) часто встречается в псалтирях³⁷. Также является молитвой в начале ночных часов *Q.n.I.57* (л. 148—149 об.). Опубликована³⁸.

2-я молитва по 18-й кафизме «Препетая и Пресвятая, Чистая и Пречистая Владычице, Дево Богородице» (л. 119 об.—120), как уникальная, будет опубликована нами в приложении.

Остальные молитвы, к сожалению, в данной рукописи не сохранились, поскольку на псалме 139 манускрипт обрывается.

В рукописи, таким образом, имеются молитвы, обращённые как к Господу, так и к Божией Матери. Все уникальные молитвы, опубликованные нами ныне, обращены к Пресвятой Богородице. Содержание их в основном покаянное. Молитвы замечательны по глубине сокрушения о своей неблагодарности, ослеплению, всеу истощённой жизни; вместе с тем они выражают всецелую надежду на заступничество Богоматери и радость общения с Ней. В молитвах используются Евангельские цитаты и аллюзии (интересно, что 2-я молитва по 12-й кафизме вкладывает в уста Спасителя слова «В чем застану, в том и сужу»). Некоторые молитвы на редкость поэтичны и образны, особенно 2-я молитва по 15-й кафизме («...Божественная роса иссохшему моему сердцу, чистый свет темной моей души...»). Несомненно, эти молитвы должны занять достойное место в открытой наукой сокровищнице древнерусских

³⁶ Далмат (Юдин), иером. История чина молитв перед сном по славянским источникам XIII—XIV вв. из собрания рукописей Синайского монастыря // БВ. 2018. Т. 31. № 4. С. 226—227 (по *Sinait. slav.* 28/N. Л. 5 об.—6).

³⁷ *Григ.* 4 (по 18 каф., л. 167—167 об.), *Син.* 235 (по 18 каф., л. 287 об.—288 об.), *Син.* 325 (по 18 каф., л. 263—263 об.), *Сол.* 754/864 (по 18 каф., л. 84—84 об.), *Туп.* 34 (по 5 каф., л. 38—39), *Туп.* 35 (по 4 каф., л. 23, только конец), *ТСЛ III.7* (по 20 каф., л. 309—310), *Чертк.* 251 (по 18 каф., л. 237 об., без конца), *ЯМЗ 15482* (по 17 каф., л. 138 об.—139), *Ф.п.I.1* (по 17 каф., л. 207—208 об., с особым заупокойным окончанием), *Ф.п.I.3* (по 17 каф., л. 172—173), *Ф.I.828* (по 18 каф., л. 67 об.—68).

³⁸ *Амфилохий, архим.* Древле-славянская Псалтирь. С. 46—47.

молитвословий, а возможно и каким-либо образом использоваться и в современном келейном чтении.

Приложение: публикация текста избранных молитв Рум. 327

Мы публикуем текст, базируясь на принципах дипломатической его передачи, при этом используется гарнитура русской гражданской азбуки с сохранением особенностей орфографии памятника.

При наборе не отображаются надстрочные знаки, выносные буквы вносятся в строку и отмечаются курсивом, титла раскрываются, а недостающие литеры восстанавливаются и помещаются в одиночные кавычки-«ёлочки», напр.: н^ыне. Редакторские добавления заключаются в квадратные скобки.

Вводятся пробелы между словами и знаки препинания, составленные по правилам современной русской пунктуации; упорядочено написание прописных и строчных букв; в ряде мест текст разбит на дополнительные абзацы.

2-я молитва по 2-й кафизме (л. 9 об.—10)

О великоє прибѣжище роду челоуѣческому и великоє спасєніе грѣшнымъ! Не ѿверзи мене сквернаго, омрачнаго, безумнаго, слабого и оунылаго, малодушнаго, страшливаго, нетерпѣливаго, лѣниваго. В сихъ же, Госпоже, вида ма врагъ, ослѣпи ми очи сєрдца моего, и полезныхъ души оуже не вижду, и заповѣди Сына Твоего и Бога моего вса преступихъ и дѣла зла и помышления неподобна исполнихса и оуже злая твора не престаю. Но Тебе, Госпоже Богородице, оупование имѣю и Тобою надѣюса очищения грѣхомъ и просвѣщения сєрдцю и разума права и смысла блага и благооугодна. Госпоже, видаши мою желаниє и надею. К Тобѣ, Пречистиѣ, ищрева мачтєре моя, пощади мене и помилуй ма, свободи ма бѣсовьскыя работы, дажь ми

побѣду на страсти, паче же на злыи свои обычаи, да быхъ прочеи
пребыль в радости сѣрдца, слава Отца и Сына и Свѣтаго Ду-
ха, нына и присно и в вѣк.

2-я молитва по 12-й кафизме (л. 63—63 об., 65)

Многа блага восприимъ ѿ Господа моего, и всѣмъ нечювь-
ственъ быхъ, смысла челоуѣческа не имыи. Тѣмже Ти вопию,
Владычице Богородице: оумилосердися на Своего раба,
подажъ ми разумъ и смыслъ, всѣмъ дарованьемъ Владыкы мое-
го, скотскыя помыслы прожени, да присно желаю будущихъ бла-
гъ, яже Сынъ Твои туне даруютъ всѣмъ сѣрдцемъ просащему,
прогвозди же, Господже сѣрдца моего, мысли бесконечныхъ
добротъ взискати, и о тѣхъ мудрствовать и тѣми веселитиса.
И во вса лѣта моего пустошныхъ ища не престахъ и всуе истощихъ
дѣни моя, и ко смерти приближихса. Поне ныне прочеи подажъ
ми ѿступити ѿ злыхъ, понеже страшитъ ма слово реченоу Гос-
подемъ: «в немже та застану, в том ти сужю». Оумоли, Господ-
же, да судитъ ми Сынъ Твои Богъ всачьскыхъ не по дѣломъ,
но по милости и челоуѣколюбью, можеша бо, Помощниче,
єлико хоцеша помощи Твоему рабу и свободна поставити на судъ
Христѣа Бога нашего, Юмуже слава со Отцемъ и Сыномъ³⁹
и Свѣтымъ Духомъ и нына и присно в вѣки вѣком.

3-я молитва по 14-й кафизме (л. 75—75 об., 84):

Тобѣ непорочнѣи Матери Бога нашего моласа не престаю,
грѣшныи рабъ Твои. Помани, Пречистая, єже рекоша Божье-
ственная оуста и Бога Слова: «всакъ просаи прииметь, ища об-
рацеть и толкущему ѿверзаетса». Приими молбу и рыдание, аще
и непотребно и худо и растлѣнно, но обаче къ Тебе приносимо,

³⁹ sic!

и подажь ми прочею время живота моего по повелению Г^ос^под^ню пожити и во исходъ д^уша моя сво[бо]дна покажи ма ѿ б^жсовъ и яви ми поне малу часть Ц^ес^ар^ст^вия, еже оуготова С^ынъ Твои и Бог^ъ вс^ххъ любашимъ воистину. Н^ѣсмь бо достоинъ многихъ ѿ Г^ос^пода даровании, много согр^ѣшивъ,

ни блудному с^ыну оуподобихса, по обращении бо паки заблудихъ,

ни блудници равенъ быхъ, по слезахъ бо блудъ твора не престахъ,

ни разбоинику поревновахъ, на всакъ бо д^ѣнь д^ушу свою оубивая не стужю си.

Т^ѣмже, Г^ос^поже моя, по м^ил^ости Своеи, а не по д^ѣломъ помилуи ма, многы бо в^ѣде ч^ел^ов^ѣколюб^ые приемша, и туне помилваны ѿ С^ына Ти. Ты же м^ил^ост^иво⁴⁰ пощади мене, Своего раба, яко в^ѣси Сама тако сп^аси ма, и похвалю и прославлю и возвеличю има О^тца и С^ына и С^ва^таго Д^ух[а...].

2-я молитва по 15-й кафизме (л. 90 об.—91 об.)

Пр^ес^ва^тая Влад^ычице Богородице, Юдина Г^ос^поже моа къ Бог^у присвоение, Б^оже^ст^венная роса ис^сохшему ми с^ердцю, ч^истыи св^ѣте темныа ми д^уша, моего нев^ѣд^ѣн^ня направление, немощи сила, нагости од^ѣние, оубожьства б^ог^ат^ство, неис^цл^имыхъ струповъ ицеление, въздыхания престание, напастемъ претворение, бол^ѣзнемъ об^легчание, оузамъ разр^ѣшение, сп^ас^ения моего надежа. Оуслыши молбы мои и приими мои плачь. Помилуи ма, приклонившиса слезъ м^ил^ости ради, оум^ил^ос^ердиса на ма, яко М^ати сущи ч^ел^ов^ѣколюб^иваго Б^ога. Юи, Влад^ычице, мое оупование и приб^ѣжище, жизнь и заступление ѿ множьства бещисленыхъ гр^ѣховъ и многообразныхъ падении и напрасныа см^ерти и нужъ злыхъ д^уховъ и огна негасимаго и наипаче горкаго разлучения С^ына Твоего и Б^ога вс^ххъ, ѿгнания лютыми

⁴⁰ В ркп.: м^ил^ост^ивога.

ангелы во тму кромѣшнюю. Ныне же кому избавити ма, развѣе Тебе, Заступнице всѣхъ крестянь, паче мнѣ оубоному, многомутасяща в житии семь и впадающа во многообразныя сѣти. Молю Ти са, вопия: дажь преити бес пакости горькоѣ море жития нашего. Не имѣю бо надежа и оупования по Боуѣ, развѣе Тебе, поборниче всихъ крестянь, и к Тобѣ прибѣгаю, ко граду неоториму иноплемьныя ми бѣсы, не дажь мене в воли ихъ. Твараь бо есмь Сына Твоего и Твои рабъ, аще неключимъ, но обаче неоступныи. Ныне же, Пречистая и Пресвятая, превъзнесеная надъ небесными и земными, припадаю к Тебе, да не дасть ми воли Сынь Твои Богуь мои впадати въ грѣхы, да свободь бывъ ѿ неподобныхъ обычая, прославляю Отца и Сына и Святаго Духа и нына и присно въ вѣкы вѣкомъ. Аминь.

2-я молитва по 16-й кафизме (л. 99—100)

Богородице Владычице Госпоже Цесарнице, не прогнѣвася на ма грѣшнаго, оусты скверныи молбу Ти приносася и не имѣю чимъ помощь оулучити. Всакъ челоувѣкъ дѣлы спасаетса, азъ же помана дѣла своя ко ѡчаянию прихожу, скверна бо суть и мерзѣка Богови. Только на Та, Пречистая, надѣюса. Аще бо Ты не помилуеши, не вразумиши, не оумудриши, не наставиши на путь Сына Ти, то оуже, Помощниче, вѣмъ, яко осужень есмь ѿ Бога, и ждеть мене огнь негасимыи и червь неоусыпаяи. Но еще дерзаю, студа своего забывъ: оумилосердиса на ма оубогаго, можеши бо елико хочещи, яко Мати Вышнаго, Твои бо есмь рабъ присныи. Не ищи ѿ мене, Владычице, чего блага дѣла, всего пусть есмь, но все ми Сама подажь, и дѣла блага и житие непорочно и исходь мирень и судь л[е]гокъ и непостыдень, и да оуслышу кроткыи глас Господень: «Придѣте, благословении Отца Моего, настѣдуйте оуготованое вамъ Цесарствие Отца и Сына и Святаго Духа и нына и присно в вѣкы веком. Аминь».

2-я молитва по 18-й кафизме (л. 119 об.—120)

Препѣтая и Пресвѣтая, Чиѣстая и Преочиѣстая Владычице, Дѣво Богородице, превзиде вса небесныя силы, развѣе Господа Бога еже на небеси горѣ и на земли низу всѣхъ еси чѣстнѣиши.

Тобою бо, Госпоже, паки обрѣтеса заблужшии род
человѣчь,

Тобою ангели с человѣкы ликоствуютъ,

Тобою Сынь Божии единачады человѣкъ бысть
и плоть Свою и кровь на пищу дастъ человѣкомъ,

Тобою, Пренепорочная, раи отвориса вѣрнымъ,

Тобою смѣрть преобидѣна бысть и яко сонъ мнима
бываетъ,

Тобою дьяволъ погранъ бысть и всакъ вѣрныи надѣяса
на Та ругаетса юму,

и вса яже Богъ показа благая на земли — вса же Тобою
быша.

Ты еси кормителница алчнымъ, одежда нагымъ, печальнымъ
оутѣшение, плѣннымъ свобожение, бѣднымъ избавление, грѣш-
нымъ спасение. Спаси же, Помощнице, и мене, Своего раба. Все
бо Тобою Цесарство Небесное получиша, мене ли единого
хощеши ѿлучити милости Твоея? Но, о Владычице, не пре-
зри моя безакония, но Своею милостию помилуй ма в сии вѣкъ
и будущи. Аминь.

Источники

ГИМ. Синодальное собр. № 235. Псалтирь. 1296 г. — *Син. 235*

ГИМ. Син. 325. Богослужебный сборник. XIV в. — *Син. 325*

ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 285. Псалтирь «Норовская». XIV в. —
Увар. 285

ГИМ. Собр. А. И. Хлудова. № 3. Псалтирь «Симоновская».
Посл. четв. XIII в. — *Хлуд. 3*

- ГИМ. Собрание А. Д. Черткова. № 251. Псалтирь. XIV в. — *Чертк. 251*
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (собр. Библиотеки Московской Синодальной типографии). № 27. Псалтирь. XIII в. — *Тип. 27*
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (собр. Библиотеки Московской Синодальной типографии). № 28. Псалтирь. XIII в. — *Тип. 28*
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (собр. Библиотеки Московской Синодальной типографии). № 29. Псалтирь. Кон. XIV—нач. XV в. — *Тип. 29*
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (собр. Библиотеки Московской Синодальной типографии). № 30. Псалтирь. XIV в. — *Тип. 30*
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (собр. Библиотеки Московской Синодальной типографии). № 32. Псалтирь. XIV—XV в. *Тип. 32*
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (собр. Библиотеки Московской Синодальной типографии). № 34. Псалтирь. XIV—XV в. — *Тип. 34*
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (собр. Библиотеки Московской Синодальной типографии). № 35. Псалтирь. 1-я треть XV в. — *Тип. 35*
- РГАДА. Ф. 381. Оп. 1 (собр. Библиотеки Московской Синодальной типографии). № 388. Богослужебный сборник. XVI в. — *Тип. 388*
- РГБ. Ф. 87 (собр. В. И. Григоровича). № 4. Псалтирь. XIII в. — *Григ. 4*
- РГБ. Ф. 256 (собр. Н. П. Румянцева). № 327. Псалтирь (без нач. и кон.). 2-я пол. XIV в. — *Рум. 327*
- РГБ. Ф. 304/III (собр. рукописей ризницы Троице-Сергиевой лавры). № 7. Псалтирь. Нач. XV в. — *ТСЛ III.7*
- РНБ. ОСРК. Ф.1.828. Псалтирь с воследованием. XV в. — *Ф.1.828*
- РНБ. ОСРК. Ф.п.1.1. Псалтирь. XIII в. — *Ф.п.1.1*
- РНБ. ОСРК. Ф.п.1.2. Псалтирь «Фроловская». 1-я пол. XIV в. — *Ф.п.1.2*
- РНБ. ОСРК. Ф.п.1.3. Псалтирь. XIV в. — *Ф.п.1.3*
- РНБ. ОСРК. Ф.п.1.4. Псалтирь. XIV в. — *Ф.п.1.4*
- РНБ. ОСРК. Ф.п.1.73. Богослужебный сборник. XIV в. — *Ф.п.1.73*
- РНБ. ОСРК. Q.п.1.37. Фрагмент Псалтири. XII в. — *Q.п.1.37*
- РНБ. ОСРК. Q.п.1.57. Богослужебный сборник. XIII в. — *Q.п.1.57*
- РНБ. ОСРК. О.п.1.2. Часослов с келейными последованиями. XIV в. — *О.п.1.2*
- РНБ. Собр. Соловецкого монастыря. № 748/858. Псалтирь «Годуновская». 1594 г. — *Сол. 748/858*

- РНБ. Собр. Соловецкого монастыря. № 754/864. Псалтырь с воследованием. Кон. XV в. — *Сол. 754/864*
- РНБ. Собр. Софийской библиотеки. № 1052. Богослужебный сборник. XIV в. — *Соф. 1052*
- Ярославский музей-заповедник. 15481. Богослужебный сборник. XIII в. — *ЯМЗ 15481*
- Ярославский музей-заповедник. 15482. Псалтырь. XIV в. — *ЯМЗ 15482*

Литература

- Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим.* Древле-славянская Псалтырь Симоновская до 1280 г. Т. III. М.: Типография Л. Ф. Снегирёва, 1881.
- Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музеума. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1842.
- Георгий (Тертышников), архим.* Употребление книги Псалтырь в древнем быту русского народа // Альфа и Омега. 2001. № 29. С. 16–34.
- Далмат (Юдин), иером.* История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII века // БВ. 2020. № 2 (37). С. 258–292.
- Далмат (Юдин), иером.* История чина молитв перед сном по славянским источникам XIII–XIV вв. из собрания рукописей Синайского монастыря // БВ. 2018. № 4 (31). С. 189–238.
- Желтов М., священник.* Что есть «семя тли» во второй молитве «на сон грядущим»? [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/106684.html> (дата обращения 15.12.2020)
- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 2015.
- Квливидзе Н. В., Турилов А. А.* Библия: иллюстрации // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 110–120.
- Мельнікаў А. А.* Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд / 2-е выд. Минск, 2000. [Электронный ресурс]. URL: http://yakov.works/acts/12/2/kirill_tur_02.htm (дата обращения 15.12.2020)
- Молитвы Кирилла Туровского // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах / под ред. д. филос. н. В. В. Милькова и д. и. н. П. И. Гайденко. СПб.; Казань, 2016. Вып. 6. С. 236–266.

Норовская Псалтирь: Среднеболгарская рукопись XIV в.: в 2-х т. / подгот. Е. В. Чешко, И. К. Бунина, В. А. Дыбо, О. А. Князевская, Л. А. Науменко. Т. 2. София: Издательство Болгарской академии наук, 1989.

Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследование. М.: Языки русской культуры, 1999.

Соболевский А. И. Несколько редких молитв из русского сборника XIII в. // Известия ОРЯС ИАН. СПб., 1905. Т. X. Кн. 4. С. 66–78.

The Psalter of the Russian State Library at the Rumyantsev coll. MS 327 and its Unique Double Set of Prayers

Deacon Antony Shchepetkin

Senior Lecturer of Missionary Institute

Russia, Ekaterinburg, Karla Marxa, 12

E-mail: anton_chemfack@list.ru

For citation: Shchepetkin Antony, deacon. “The Psalter of the Russian State Library at the Rumyantsev coll. MS 327 and its Unique Double Set of Prayers”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 254–272 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.016

Abstract. The article deals with the prayers of the illustrated Psalter RSL (Russian State Library), Rumyantsev coll. MS 327 (14th century), which is stored in the Department of Manuscripts of the Russian State Library and has so far interested researchers only in its pictures. The Psalter is notable for the fact that after each kathisma there is not one, but two prayers. The article reconstructs the correct order of the leaves of the Psalter, describes its composition and characterizes the set of its prayers in comparison with other Old Russian psalters. Most of the prayers find parallels in the horologions, liturgical

collections and psalters of the 13th–14th centuries, but six prayers are unique. These prayers are published in the appendix to the article.

Keywords: Old Russian divine service, Old Russian psalters, cell prayers, prayers after kathismata.

IV. РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ТЕМА СМЕРТИ В ЦИКЛЕ «ТАИНСТВЕННЫХ ПОВЕСТЕЙ» И. С. ТУРГЕНЕВА

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия

доцент кафедры филологии МДА

141300, Сергиев Посад

Троице-Сергиева Лавра, Академия

Baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Дмитрий, священник.* Тема смерти в цикле «таинственных повестей» И. С. Тургенева // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 273–289. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.017

Аннотация

УДК 2-29

В настоящей статье автор предпринимает попытку выявить религиозный подтекст «таинственных повестей» И. С. Тургенева, обратившись к эмоционально-ценностной ориентации одной из ключевых тем произведений цикла, — темы смерти. В результате анализа автор приходит к выводу, что тема смерти представлена в повестях неоднородно. С одной стороны, смерть — это одна из сил природной стихии, которая подавляет личное духовное начало в человеке, что становится причиной формирования в цикле настроения тоски, а также негативного восприятия смерти как явления. Однако, с другой стороны, смерть — это то, что помогает человеку преодолеть инерцию равнодушной природы и обрести мир и покой за последней чертой. Данный аспект темы смерти получает положительную эмоциональную оценку, т. к. тесным

образом связан с настроением надежды, а порой и радостного предчувствия того мира, где, возможно, человек не растворится в безликом природном едином, но сможет реализовать себя как личное, духовное начало. Проанализировав тему смерти в цикле «таинственных повестей», можно утверждать, что религиозный подтекст этих произведений организован в теистической парадигме.

Ключевые слова: И. С. Тургенев, смерть, «таинственные повести», тоска, смысл жизни, религия, вера, Бог.

Религиозно-философская проблематика мысли и творчества И. С. Тургенева в последнее время всё чаще оказывается в поле зрения исследователей. Отдельное внимание уделяется вопросу диалога между произведениями писателя и традицией религиозной веры, в частности христианством.

В настоящей статье проблема «И. С. Тургенев — христианство» будет рассмотрена в связи с темой смерти. Этот выбор закономерен. Ведь тема смерти, с одной стороны, особо значима для творческого наследия писателя, с другой, она является принципиально важной для любого религиозного сознания. Таким образом, точка диалога между индивидуальным творчеством и религиозной традицией может находиться именно здесь.

Поскольку речь идёт об интерпретации текстов художественной литературы, неизбежно возникает вопрос метода. С какой точки зрения мы могли бы взглянуть на текст, чтобы наш анализ был максимально продуктивен? Существует тенденция усматривать созвучие творческого наследия И. С. Тургенева и христианской традиции благодаря многочисленным аллюзиям на тексты духовной словесности. То есть, рабочим материалом является поверхностная структура текста (выражаясь языком структуралистского литературоведения). Мы же предлагаем обратить внимание скорее на инварианты мирозерцания писателя — путём исследования области эмоционально-ценностной ориентации его произведений. Эта область состоит из двух ключевых компонентов.

Во-первых, это определённая ценностная иерархия, которая находится в основе мировоззрения и, шире, мировосприятия писателя. В основе такой иерархии всегда будет лежать «базовая ценность», которая, по словам Т. А. Касаткиной, определяет «способ достижения бессмертия человеком»¹.

Если говорить о контексте мысли и творчества И. С. Тургенева, необходимо отметить, что его ценностная иерархия неоднородна. Здесь в столкновения входят две аксиологические системы. Обе

¹ Касаткина Т. А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М., 1996. С. 12.

имеют в своей основе собственные доминантные ценности. С одной стороны, это природа, с другой, человеческая индивидуальность/личность. Эти две ценности находятся в непримиримом конфликте. В свою очередь, как на типологическом, так и на генетическом уровне можно говорить о том, что в контексте мысли и творчества писателя эти две ценности восходят к двум религиозным идеалам. С одной стороны, это идеал всеобщего, который характерен для пантеизма, с другой, это человеческая личность — идеал, характерный для теистической парадигмы в её христианском изводе.

Вторым важным компонентом эмоционально-ценностной иерархии произведения является определённая эмоция, которая формируется на базе той или иной ценностной иерархии и выражает отношение повествования к изображаемой действительности.

Одной из таких доминантных эмоций мысли и творчества И. С. Тургенева является настроение тоски. Оно становится тем фокусом, через призму которого как природа, так и человеческая индивидуальность получают определённую эмоциональную оценку.

Относительно обеих ключевых ценностей, которые неизбежно отображаются в произведениях автора, эта оценка может быть, как положительная, так и отрицательная. Таким образом, анализ области эмоционально-ценностной ориентации позволит нам говорить о том, какая именно аксиологическая иерархия — а, следовательно, и связанная с ней религиозная парадигма, — является доминирующей в рамках того или иного произведения.

Через призму этой методологической установки мы обратились к анализу темы смерти в «таинственных повестях» И. С. Тургенева. Почему именно этот материал? Причин тому несколько. Во-первых, именно в произведениях второго периода творчества писателя, начиная с 1860-х гг., «смерть становится предметом философского осмысления. <...> Почти в каждом его произведении решается загадка смерти, воспринимаемой героем лично и остро, но в то же время осмысливается с опорой на богатый опыт культуры»².

² Шиманова Е. Ю. Мотив смерти в прозе И. С. Тургенева: дис. канд. филол. наук. Самара, 2006. С. 12.

Во-вторых, именно здесь конфликт между двумя ценностными иерархиями наиболее очевиден. В-третьих, именно для этих произведений тоскливая тональность является ведущей эмоцией.

Тема смерти в цикле «таинственных повестей» является одной из главных. Она связана или напрямую с сюжетом, или же с контекстом религиозно-философских размышлений персонажей. В результате анализа произведений мы пришли к следующим выводам.

Самым непосредственным образом тема смерти связана с ключевым конфликтом мысли и творчества И. С. Тургенева — противостоянием природы и человека. А потому для того, чтобы понять семантику этого образа, необходимо дать краткую характеристику тому, что есть природа для И. С. Тургенева.

В контексте «таинственных повестей» образ природы занимает очень важное место. Размышления о её взаимоотношениях с человеком имеют ярко выраженный религиозно-философский подтекст. Наиболее значимые с этой точки зрения такие произведения, как «Поездка в Полесье» и «Довольно».

В «Поездке в Полесье» природа представлена как величественная «первобытная, нетронутая сила»³, однако при этом она абсолютно равнодушна по отношению к человеку. Любая духовная, личностная активность природе не понятна и чужда. Такая активность нарушает установленный ею порядок вещей. Единственное, что для природы важно, — поддержание вселенской гармонии и равновесия между всеми своими частями. В этом смысле человек для неё ничем не отличается от камня или насекомого. Более того, как только человек пытается познать «нарушающие равновесие жизни радости любви», то есть реализовать себя как личность, он «выбрасывается ею вон, как негодное»⁴.

Поскольку реализация личности в пределе всегда мыслится как достижение бессмертия, размышления о взаимоотношениях

³ Тургенев И. С. Поездка в Полесье // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. (Сочинения: в 12 т.). Т. 5. М., 1980. С. 130.

⁴ Там же.

между природой и человеком тесным образом связаны с темой неминуемо приближающейся смерти. Рассказчик ощущает, что от природы веет «отсутствием жизни, чем-то мертвенным, хотя и величавым»⁵. Поскольку она вечна, а человек живёт лишь мгновение, он уже сегодня обречён на смерть⁶. В результате всё, что ему остаётся, — это «сознание своей ничтожности»⁷. И лучше уже сейчас приучать себя к «горьким словам “прости” и “навсегда”»⁸.

Максимально полно суть этого трагического конфликта И. С. Тургенев раскрывает в повести «Довольно». Здесь рассказчик, рассуждая о противостоянии человека и безликих природных сил, неизбежно обращается к теме смерти. Это «глухонемая слепорождённая сила», «которая даже не торжествует своих побед, а идёт, идёт вперёд, все пожирая»⁹. Факт существования этого закона не позволяет человеку достичь счастья, которое мыслится рассказчиком как нечто, что должно быть бессмертным. Оно «теряет все своё обаяние; все его достоинство уничтожается его собственной малостью, его краткостью»¹⁰.

Перед лицом смерти обречена любовь между мужчиной и женщиной.

«...Человек полюбил, загорелся, залепетал о вечном блаженстве, о бессмертных наслаждениях — смотришь: давным-давно уже нет следа самого того червя, который выел последний остаток его иссохшего языка»¹¹.

Перед её лицом обречена и любая другая духовная, личностная активность. Борьба за правду и справедливость становится

⁵ Тургенев И. С. Поездка в Полесье // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. (Сочинения: в 12 т.). Т. 5. С. 131.

⁶ Там же. С. 130.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 139.

⁹ Тургенев И. С. Довольно // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 7. М., 1981. С. 229.

¹⁰ Там же. С. 227.

¹¹ Там же.

бессмысленной; искусство и красота превращаются в «бренность... тлен и прах»¹². Сама жизнь во всей её полноте становится «мелко-неинтересна и нищенски плоска»¹³. Природа «не знает искусства, как не знает свободы, как не знает добра; от века движущаяся, от века преходящая, она не терпит ничего бессмертного, ничего неизменного»¹⁴.

Это далеко не означает, что рассказчик не замечает великолепия природы. Он рассуждает и о красоте бабочки и лепестка. Однако суть в том, что в человеке есть нечто отличное от природы — то, чего нет в животном, природном мире. И бабочка, и лепесток повторяются, человек — никогда.

«...И дело его рук, его искусства, его свободное творение, однажды разрушенное, — погибает навсегда. Ему одному дано “творить”... но странно и страшно вымолвить: мы творцы... на час... В этом наше преимущество и наше проклятие»¹⁵.

Трагизм ситуации усугубляется тем, что человек ощущает, что «он сродни чему-то высшему, вечному — и живёт, должен жить в мгновенье и для мгновенья»¹⁶. Интересно отметить, что это «высшее и вечное» ассоциируется у рассказчика с образом храма, лампы и иконы святого. Однако в пространстве повести возникает устойчивое ощущение того, что Небо, которое репрезентуют эти образы, молчит и мыслится как неспособное преодолеть инерцию безликой природы с её главным законом — законом смерти.

По этой причине образ смерти ужасен. Так, в повести «Призраки» она изображается под видом уродливого и отвратительного нечто, «закутанной фигуры на бледном коне». Она «без зрения, без образа, без смысла — всё видит, всё знает, и как хищная птица

¹² Тургенев И. С. Довольно // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 7. С. 228.

¹³ Там же. С. 227.

¹⁴ Там же. С. 228.

¹⁵ Там же. С. 229.

¹⁶ Там же. С. 229–230.

выбирает свои жертвы, как змея их давит и лижет своим мёрзлым жалом...»¹⁷.

Вот именно действие этого природного закона И. С. Тургенев и демонстрирует на страницах своих повестей. Большинство его персонажей, которые пытаются познать «нарушающие равновесие жизни радости любви», то есть раскрыть свой личностный потенциал, погибают.

В повести «Фауст» странным образом в результате действия иррациональных природных сил погибает Вера, девушка, которая попыталась прикоснуться к миру искусства и любви и, вместе с тем, проявила себя как личность, отвергнув искушение. В повести «Призраки» не может стать вполне человеком призрачная Эллис, которую забирает «уродливое нечто». В «Довольно» содержится намёк на то, что именно смерть разлучает рассказчика и его возлюбленную, для которых мгновения, проведённые вдвоём, становятся напоминанием о вечности и бессмертии. В «Несчастной» умирает Сусанна, девушка в высшей степени одарённая, явно противопоставленная в пространстве повести «природному» семейству Ратчей, которые разлучают её с возлюбленным. В «Странной истории» смерть забирает Софи, которая пыталась воплотить в своей жизни религиозный идеал, отречься от себя, что, тем не менее, достигается через высшее напряжение воли: реализацию того же самого личного, духовного начала, которое чуждо природе. В повести «Стук... Стук... Стук», подчиняясь закону фатума — одному из проявлений таинственных природных сил, — совершает самоубийство Теглев. В повести «Часы» неумолимый закон природы калечит, а потом и убивает Латкина. В «Рассказе отца Алексея» смерть настигает Якова, которого при жизни терзает иррациональная природная стихия, воплощённая в образе беса. В повести «Сон» идея враждебного равнодушия сил природы к человеку отображаются в образе загадочной смерти отца рассказчика. Наконец, умирают генерал Гуськов из «Бригадира» и Аратов из «Песни торжествующей любви». Обоих в область смерти забирает любовь,

¹⁷ Тургенев И. С. Призраки // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 7. С. 217.

которая, тем не менее, мыслится в контексте повествования не только как светлое возвышенное чувство, но также как одно из проявлений всё той же самой иррациональной природной стихии, враждебной всему, что связано со свободной личностной и духовной активностью человека.

Повествования о всех этих человеческих трагедиях наполняют область эмоционально-ценностной ориентации произведений настроением тоски и уныния. В его свете пантеистический идеал гармоничной, но равнодушной природы получает негативную оценку. Вместе с этим отрицательную эмоциональную оценку получает и смерть, как один из главных природных законов.

И всё же образ смерти в повестях очень неоднороден. Это легко заметить, если снова обратиться к его эмоциональному наполнению: образ смерти тесно связан не только с настроением унылой тоски, но и с настроением радостного предчувствия и светлой надежды. Со всей силой мы видим это в повести «Клара Милич».

Главный герой произведения, Яков Артов, подпадает под действия тёмных иррациональных природных сил, которые находят своё воплощение в образе Клары Милич, «бесёнка черномазого»¹⁸. Это девушка, окончившая жизнь самоубийством из-за неразделённой любви, уже после своей смерти продолжает являться ему, поработывает и сковывает его волю при помощи любовного чувства, которое, подобно смерти, мыслится в пространстве повести как одна из сил природной стихии. Яков ощущает, что «там, внизу, под поверхностью его жизни, что-то тяжёлое и тёмное тайно сопровождало его на всех его путях. Так большая, только что пойманная на крючок, но ещё не выхваченная рыба плывёт по дну глубокой реки под самой той лодкой, на которой сидит рыбак с крепкой лесой в руке»¹⁹. Клара преследует его во снах и в бреду, являясь

¹⁸ Тургенев И. С. Клара Милич // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 10. М., 1982. С. 99.

¹⁹ Там же. С. 86.

в виде призрака, высасывая из него жизнь капля за каплей, словно вампир, и в итоге забирает с собой в область смерти.

Эмоциональная оценка темы смерти в произведении сконцентрирована в описании кончины героя глазами его тётки Платоши:

«И опять на лице умирающего засияла та блаженная улыбка, от которой так жутко становилось бедной старухе»²⁰.

Эту же жуть и тоску испытывает и сам Аратов. Первоначально встречи с Кларой производят на него «смутное и тяжёлое впечатление»²¹. При появлении её призрака ему слышится, что «кто-то говорит по-русски, торопливо, жалобно — и невнятно»²², издаёт «протяжные звуки... как бы стоны»²³. Это тоскливое настроение непосредственным образом ассоциируется в произведении с миром, который не знает Бога. Так, сестра Клары говорит, что она больше «верила в судьбу и не верила в Бога»²⁴. А тётка Аратова, наблюдая за мучениями любимого племянника, «до того растерялась, что даже обычной молитвы своей не произносила. В такой беде и Господь Бог помочь не мог!»²⁵ В том мире, где господствует природа, нет места Началу, которое было бы заинтересовано в человеке. А потому удел человека печален — ничтожество, смерть и забвение.

Однако, по мере приближения к трагической развязке, в рассказе проступает иное настроение. Непосредственным образом оно связано с ощущением того, что за той последней, роковой чертой что-то есть. Именно за этой чертой человек сможет получить удовлетворение своих духовных запросов. По этой причине в Аратове живёт не только «смутное и тяжёлое» предчувствие — вместе

²⁰ Тургенев И. С. Клара Милич // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 10. С. 116.

²¹ Там же. С. 72.

²² Там же. С. 106.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 98.

²⁵ Там же. С. 95.

с ним герой ощущает, что надвигается «нечто значительное»²⁶. Чем ближе к финалу, тем сильнее Яков приобретает «вид человека, который узнал великую, для него очень приятную тайну — и ревниво держит и хранит её про себя»²⁷. Постепенно мы видим, как Клара из мучительницы становится для Якова чем-то родным и близким, что подчёркивает мотив тепла, которое от неё исходит. Более того, чем ближе к смерти, тем сильнее Аратов начинает ощущать, что «есть другой мир, что душа бессмертна!»²⁸.

Любовь, которая изначально ощущается героем повести как тёмная, иррациональная стихия природы, превращающая человека в сомнамбулу, безвольную куклу, становится той силой, которая в итоге побеждает смерть и дарит человеку бессмертие. Очень важно, что всепобеждающая сила любви получает религиозное измерение и конфессиональную интерпретацию. Это очевидно благодаря отсылкам к библейскому тексту.

«Мысли о бессмертии души, о жизни за гробом снова посетили его. Разве не сказано в Библии: “Смерть, где жало твоё?” <...> Библейское изречение особенно подействовало на Аратова»²⁹.

А в другом месте Аратов прямо цитирует Евангельский текст:

«Большее сея любви никто же иметь, да кто душу свою положит за друга своя...» Он подумал: “Не так сказано. Надо было сказать, «Большее сея власти никто же иметь...»»³⁰

С особой силой мотив любви, которая побеждает смерть, проявляет себя в сцене умирания героя.

²⁶ Тургенев И. С. Клара Милич // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 10. С. 72.

²⁷ Там же. С. 115.

²⁸ Там же. С. 106.

²⁹ Там же. С. 105.

³⁰ Там же.

«Тётя, что ты плачешь?» — обращается Аратов к Платоше, — тому, что я умереть должен? Да разве ты не знаешь, что любовь сильнее смерти? Смерть! Смерть, где жало твоё? Не плакать, а радоваться должно — так же, как и я радуюсь»³¹.

Цитата из послания апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 15, 55) «Смерть, где твоё жало?» имеет продолжение: «ад, где твоё победа?» Так возникает аллюзия на пасхальное богослужение. Именно радость Пасхи, которая есть не что иное, как преодоление смерти, венчает собой земные метания Клары и Аратова. Перед самой смертью он сообщает Платоше «о заключённом, о совершённом браке; о том, что он знает теперь, что такое наслаждение»³². И через образ этого союза проступает образ союза более совершенного — брака человеческой души и Бога.

Благодаря обращению к теме любви в её христианской интерпретации, образ смерти получает совершенно иную семантику, а также эмоциональную оценку. Смерть словно преображается. Яков перестаёт её бояться.

«Умереть — так умереть. Смерть теперь не страшит меня несколько. Уничтожить она меня ведь не может? Напротив, только так и там я буду счастлив... как не был счастлив в жизни, как и она не была»³³.

Смерть становится долгожданной, всепримиряющей — мотив, довольно часто встречающийся у христианских авторов³⁴. Лишь после нее человеку откроется то, к чему он стремился здесь, но не смог этого достичь. Лишь там он сможет вполне раскрыть свой личностный, духовный потенциал. На это, кстати, намекает

³¹ Тургенев И. С. Клара Милич // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 10. С. 117.

³² Там же.

³³ Там же. С. 115.

³⁴ Обстоятельно об этом пишет свт. Амвросий Медиоланский в своём трактате «О благе смерти».

и первоначальное название повести «После смерти». По мысли ряда исследователей³⁵, именно это название вполне отражает замысел автора: главное событие человеческой жизни развернётся там, за последней чертой. Здесь же на земле царствует закон равнодушной природы.

На наш взгляд, именно эта теистическая христианская интуиция лежит в основе финала ряда повестей цикла. Несмотря на то, что их герои умирают в результате насилия со стороны безликой природной стихии, одним из законов которой является закон смерти, эта же самая смерть является для них в каком-то смысле радостным событием, она дарит им мир и покой, а самое главное — освобождает личность от детерминизма равнодушной природы.

«Мир сердцу твоему, бедное, загадочное существо!»³⁶ — звучит в финале «Странной истории». В «Рассказе отца Алексея» так описан вид умершего Якова, который освобождается от бремени одержимости тёмной природной силы:

«уж очень он хорош лежал в гробу, совсем словно помолодел и стал на прежнего похож Якова. Лицо такое тихое, чистое, волосы колечками завились — а на губах улыбка»³⁷.

С надеждой на избавление от тяжкого бремени связаны и, казалось бы, бессмысленные бормотания Латкина за день до смерти: «одна палочка, другая... перекладинка — вот, что мне нужно»³⁸. Обретает покой и бригадный генерал в «Бригадире», который словно уходит к своей возлюбленной, о чём может свидетельствовать последняя сцена повести:

³⁵ Тургенев И. С. Клара Милич (Примечания) // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 10. С. 426.

³⁶ Тургенев И. С. Странная история // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 8. М., 1981. С. 158.

³⁷ Тургенев И. С. Рассказ отца Алексея // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 9. М., 1982. С. 131.

³⁸ Тургенев И. С. Часы // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 9. С. 98.

«Железная ограда окружала большую плиту с подробной и пышной эпитафией покойницы; а тут же, рядом и как бы у ног её, виднелся небольшой холмик с покривившимся крестом; раб Божий, бригадир и кавалер Василий Гуськов покоился под этим холмиком... Прах его приютился, наконец, возле праха того существа, которое он любил такой безграничной, почти бессмертной любовью»³⁹.

Наконец, эту же идею можно увидеть в, казалось бы, трагическом финале «Несчастной»:

«Кто знает: быть может, в то самое мгновение, когда мне казалось, что над её мёртвыми устами носилось восклицание: “Он не пришёл!” , быть может, её душа уже радовалась тому, что ушла сама к нему, к своему Мишелю? Тайны человеческой жизни велики, а любовь самая недоступная из этих тайн...».

Важно отметить, что типологически все эти финалы переключаются с эпилогом романа «Отцы и дети». Старики-родители приходят на могилку сына помолиться об упокоении его души.

«Неужели их молитвы и слёзы бесплодны? — спрашивает И. С. Тургенев, — Неужели любовь, святая, преданная любовь не всеильна? О нет! Какое бы страстное, грешное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии “равнодушной” природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной»⁴⁰.

Противопоставление равнодушного природного спокойствия состоянию «вечного примирения» и «жизни бесконечной» весьма

³⁹ Тургенев И. С. Бригадир // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 8. С. 137.

⁴⁰ Тургенев И. С. Отцы и дети // Тургенев И. С. Сочинения: в 12 т. Т. 7. С. 188.

примечательно. Здесь вполне можно видеть намёк именно на христианскую идею посмертного существования, которая выступает резким контрастом идее растворения человеческой личности за последней чертой в безликом природном едином.

Итак, на основании вышесказанного можно заключить: образ смерти в контексте «таинственных повестей» антиномичен. С одной стороны, смерть — это одна из сил природной стихии, которая равнодушна к человеку до враждебности. Смерть в этом случае — кульминация подавления личного, духовного начала, низведение человеческой индивидуальности до «ничтожества» в пределе. Осознание этого метафизического детерминизма сопровождается настроением тоски-уныния в «таинственных повестях». Однако, с другой стороны, смерть — это то, что помогает человеку преодолеть инерцию равнодушной природы и обрести мир и покой за последней чертой. Данный аспект темы смерти получает положительную эмоциональную оценку, т. к. тесным образом связан с настроением тоски-надежды, а порой и радостного предчувствия того мира, где, возможно, человек не растворится в безликом природном едином, но сможет реализовать себя как личное, духовное начало.

Таким образом, анализ темы смерти в аспекте эмоционально-ценностных координат «таинственных повестей» И. С. Тургенева может свидетельствовать о том, что в их основе находится именно теистическая парадигма в её христианском изводе.

Источники

Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. (Сочинения: в 12 т.; Письма: в 18 т.) / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом); ред. коллегия М. П. Алексеев (гл. ред.) и др. М.: Наука, 1978—2018.

Литература

Касаткина Т. А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М.: Наследие, 1996.

Шиманова Е. Ю. Мотив смерти в прозе И. С. Тургенева: Дис. канд. филол. наук. Самара, 2006.

Theme of Death in the Cycle of «Mysterious Novels» by I. S. Turgenev

Priest Dmitrii Baritskii

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow

Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritskii Dmitrii, priest. “Theme of Death in the Cycle of «Mysterious Novels» by I. S. Turgenev”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 273–289 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.017

Abstract. In this article the author attempts to reveal the religious sub-text of I. S. Turgenev's «mystery novels» by looking at the emotional and value orientation of one of the key themes of the cycle — the theme of death. As a result of the analysis the author comes to the conclusion that the theme of death is represented in the novels in a heterogeneous way. On the one hand, death is one of the forces of the natural element, which suppresses the personal, spiritual beginning in man, which becomes the reason for the formation of the mood of longing in the cycle, as well as the negative perception of death as a phenomenon. However, on the other hand, death is what helps

man to overcome the inertia of indifferent nature and find peace and tranquility beyond the last line. This aspect of the theme of death receives a positive emotional assessment, because it is closely connected with the mood of hope, and sometimes a joyful presentiment of that world where, perhaps, man will not dissolve into a faceless natural unity, but will be able to realize himself as a personal, spiritual beginning. Having analyzed the theme of death in the cycle of "mysterious novels", it can be stated that the religious subtext of these works is organized in a theistic paradigm.

Keywords: I. S. Turgenev, «mystery novels», longing, meaning of life, religion, faith, God.

**П. Н. МЕДВЕДЕВ И М. М. БАХТИН
О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ
ПРИНЦИПАХ ИЗУЧЕНИЯ
ПРОИЗВЕДЕНИЙ ДОСТОЕВСКОГО.
ЗНАЧЕНИЕ РАЗЛИЧИЙ
НАУЧНЫХ ПОЗИЦИЙ**

Тамара Павловна Баталова

кандидат филологических наук

независимый исследователь

Санкт-Петербург, Средний проспект ВО, д. 27, кв. 19.

batalovatp@yandex.ru

Для цитирования: *Баталова Т. П.* П. Н. Медведев и М. М. Бахтин о методологических принципах изучения произведений Достоевского. Значение различий научных позиций // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 290–306. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.018

Аннотация

УДК 2-29

В предлагаемой статье выявляются различия методологических принципов изучения произведений Достоевского, разработанных в трудах П. Н. Медведева и М. М. Бахтина. Исследователь приходит к выводу, что особенности, выражающие противоположные позиции учёных в методологии литературной критики, приводят к смешению категорий «жанр» и «жанры», к принципиальному отказу от дифференции формального метода и социологической (исторической) поэтики и, в конечном счёте, — к снижению общего уровня развития литературы.

Ключевые слова: М. М. Бахтин, Ф. М. Достоевский, П. Н. Медведев, жанр, идея, литературоведение, методология, христианство.

Осмысление методологических принципов изучения произведений Достоевского связано со значением этого писателя в русской истории и литературе.

«До революции не для одного поколения русской интеллигенции Достоевский был подлинным властителем дум»¹.

В послереволюционное время интерес к Достоевскому обострился: его роман «Бесы» стал восприниматься как «пророческий» и антиреволюционный. С. С. Борщевский пишет в 1918 г.:

«Жуткие образы Липутина, Верховенского и присных обрели своё выражение в злобе нашего дня, воплотились в живых людей современности. И Россия, в массе безграмотная, читает, не ведая того, пророческие страницы “Бесов”»².

Н. А. Бердяев, отметив глубину проникновения Достоевского в душевное состояние русских революционеров, трактует роман как предвидение русской революции:

«Когда в дни осуществляющейся революции перечитываешь “Бесы”, то охватывает жуткое чувство. Почти невероятно, как можно было всё так предвидеть и предсказать. <...> Достоевский видел духовным зрением, что русская революция будет именно такой и иной быть не может. Он предвидел неизбежность беснования в революции»³.

Причина «реализации» «Бесов» — не в предвидении Достоевского. Он понимал неизбежность крушения «старого мира»

¹ *Медведев П. Н.* Рецензия на: Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы // Звезда. 1925. № 5 (11). С. 277.

² *Борщевский С. С.* Новое лицо в «Бесах» Достоевского // Слово о культуре. М., 1918. С. 21.

³ *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.; Пг., 1918. С. 64.

в Европе и считал, что «волны» революций «разобьются лишь о наш берег, ибо тогда только въявь и воочию обнаружится перед всеми, до какой степени наш социальный организм особлив от европейского»⁴. В историческом предвидении Достоевский ошибся. Но история показала глубину художественного постижения Достоевским тех «уголков» строя русской жизни, которые «в старом русском романе» остались «вовсе без наблюдения и без *историка*»⁵. В «Бесах» Достоевский показал, как жизнь «без креста» приводит к преступным заблуждениям, бесноватости «сбившихся с пути».

Гениальность Достоевского, проявившаяся в романе «Бесы», подчёркивает и поэма «Двенадцать» А. Блока — «единственная подлинно-революционная поэма»⁶. Обобщив образы доведённых жизненными обстоятельствами до крайности, до готовности ко всему, в том числе и к преступлению, таких героев, как Горе-богатырь — Лесник («Коробейники» Н. А. Некрасова), Федыка Каторжный («Бесы») — в Двенадцати красногвардейцах, А. А. Блок поставил вопрос об их предводителях. Ответ читатели нашли в «Бесах» Достоевского.

Так в осмыслении русской революции остро проявилась эстетическая закономерность — неразрывность связи высокой литературы с жизнью. Вокруг Достоевского и его романа «Бесы» в 1918—1935 гг. развернулась широкая дискуссия, последствия которой противоречивы. Акцентированность взаимосвязи литературного произведения с жизнью поддерживала позицию представителей социологической поэтики П. Н. Сакулин («Социологический метод в литературоведении». 1925), П. Н. Медведев («Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику». 1928), В. М. Фриче («Социология искусства». 1929)

⁴ Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 1877, сентябрь-декабрь — 1880, август // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1972—1990. Т. 26. С. 167—168.

⁵ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год. Январь-август // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 25. С. 35.

⁶ Медведев П. Н. Творческий путь А. Блока // Медведев П. Н. Собрание сочинений: в 2 т. СПб., 2018. Т. 1. С. 369.

в их критике работ формалистов В. Б. Шкловского, Б. М. Эйхенбаума, Ю. Б. Тынянова.

В 1928 г. П. Н. Медведев завершил и издал масштабный труд «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику» (далее — ФМЛ), где были обобщены его многолетние научные изыскания по проблемам методологии литературной критики. Центральной категорией социологической поэтики в ФМЛ является универсальная категория *жанр*⁷. Изучающий проблему жанра в работах Медведева и Бахтина В. Н. Захаров отмечает, что стиль Медведева стремится к ясности и определённости речи, исчерпывающей чёткости формулировок и оценок. Таковы в ФМЛ определения *жанра*:

«...исходить поэтика должна именно из жанра. Ведь жанр есть типическая форма целого произведения, целого высказывания. Реально произведение лишь в форме определённого жанра»⁸.

В учении Медведева о жанре важна и проблема *завершения* произведения:

«Каждый жанр способен овладеть лишь определёнными сторонами действительности, ему принадлежат определённые принципы отбора, определённые формы видения и понимания этой действительности, определённые степени охвата и глубины проникновения»; «Каждый жанр, если это действительно существенный жанр, есть сложная система средств и способов понимающего овладения и завершения действительности»⁹.

⁷ См. работы: Заваркина М. В. Жанр как категория поэтики (проблемы, тенденции, перспективы) // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 1. С. 7–35. Захаров В. Н. Проблема жанра в школе Бахтина // Русская литература. 2007, № 3. Он же. Снова Бесы // Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. М, 2013.

⁸ Медведев П. Н. Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику. Л., 1928. С. 144.

⁹ Там же. С. 175, 178, 181.

Определение жанра произведения является основным методологическим принципом изучения произведения писателя, в том числе — Достоевского. На основании жанра систематизируются и следующие методологические принципы, и прежде всего — раскрытие *идеи* произведения.

На первостепенное значение «владычествующей» в произведении идеи указывал Достоевский. В плане «Жития великого грешника» писатель отмечает:

«Но и владычествующая идея жития чтоб видна была, — т. е. хотя и не объяснять словами всю владычествующую идею и всегда оставлять её в загадке, но чтоб читатель всегда видел, что идея эта благочестива, что житие — вещь до того важная, что стоило начинать»¹⁰. Для Медведева Достоевский — «не столько художник-психолог, сколько художник-идеограф. Идеи и их диалектика — центральное и основное у Достоевского; психология же и характер — только иллюстрация»¹¹.

Схожие мысли учёный отмечает и в статье Б. М. Энгельгардта «Идеологический роман Достоевского» (1924)¹²:

«Для автора Достоевский... изобразитель диалектики “идей”: для него романы Достоевского образуют своеобразную художественную “феноменологию духа русской интеллигенции” и “не душевная аналитика”, но духовная проблематика, опирающаяся на диалектический метод, дана в философских концепциях Достоевского. ...Автор намечает интересную тематическую шкалу произведений Достоевского — от тем русского сверхчеловека

¹⁰ Достоевский Ф. М. Идиот; Вечный муж; Наброски 1867—1870. Рукописные ред. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 9. С. 133.

¹¹ Медведев П. Н. Рецензия на: Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы // Звезда. 1925. № 5 (11). С. 277.

¹² См.: Энгельгардт Б. М. Идеологический роман Достоевского // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. Сб. 2. Л.-М., 1925. С. 69—105.

(Раскольников, Кириллов) до темы русского праведника, оставшейся невоплощённой»¹³.

В книге «В лаборатории писателя» (1933) Медведев подчёркивает эту характерную черту творчества Достоевского, обращаясь к наблюдениям Д. В. Аверкиева:

«По словам Фёдора Михайловича, при создании художественного произведения важнее всего предварительно напасть на удачную идею. В этом — главная трудность <...> уловить явление важное в общественном смысле»¹⁴.

Таким образом, раскрытие идеи произведения — важнейший методологический принцип изучения произведений Достоевского.

Ознакомившись с письмом Достоевского к А. Е. Врангелю от 13 апреля 1856 г., Медведев заинтересовался его планами по написанию т. н. «сибирской статьи».

«Всю её до последнего слова я обдумал ещё в Омске. — сообщает писатель. — Будет много оригинального, горячего. <...> В некоторых главах будут страницы из памфлета. Это собственно о названии христианства в искусстве»¹⁵.

Эта статья, по мнению критика, могла бы объяснить, как у Достоевского в послекаторжный период под влиянием христианства появлялись «потрясающие» произведения¹⁶.

¹³ *Медведев П. Н.* Рецензия на: Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы // Звезда. 1925. № 5 (11). С. 278.

¹⁴ *Медведев П. Н.* В лаборатории писателя. К вопросу об изучении художественного творчества // *Медведев П. Н.* Собрание сочинений. Т. 2. С. 392.

¹⁵ *Достоевский Ф. М.* Письма: 1832–1859 // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 28. С. 229.

¹⁶ *Медведев П. Н.* О литературном наследстве Достоевского // *Медведев П. Н.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 205.

Таким образом, определение значения христианства в произведении Медведев выделяет как методологический принцип изучения произведений Достоевского. Выделенные Медведевым методологические принципы изучения произведений Достоевского представляют собой чёткую систему: идея произведения выражает сущность его жанра, христианство — характеризует эту «владычествующую» идею произведения.

В конце 1920-х гг. на литературу и критику оказывает всё большее влияние советская идеология, не совместимая ни с теорией жанра Медведева, ни с идеями Достоевского, ни с христианством. Эти тенденции отразились в позиции М. М. Бахтина, в книге «Проблемы творчества Достоевского» (далее — ПТД), которую он не успел опубликовать, т. к. в декабре 1928 г. был арестован и приговорён к ссылке на Соловки. Эту книгу отредактировал и издал, надеясь — и не напрасно — на смягчение участи её автора П. Н. Медведев. По окончании ссылки эта книга помогла Бахтину, осуждённому по политической статье, получить место преподавателя в Саранском университете по рекомендации Медведева.

В работах Медведева и Бахтина представлены различные до противоположности подходы к изучению творчества Достоевского.

В ПТД Бахтина не только нет определения жанра. Как замечает современный исследователь В. Н. Захаров, «В ПТД отсутствует жанр как универсальная категория».

«Вопреки категорическому требованию Медведева (“исходить поэтика должна именно из жанра”), Бахтин строил свои филологические концепции на осмыслении проблем автора и героя, слова и высказывания»¹⁷.

Бахтин иначе, по сравнению с Медведевым и Энгельгардтом, понимает «владычествующую идею» Достоевского. Следуя

¹⁷ Медведев П. Н. О литературном наследстве Достоевского // Медведев П. Н. Собрание сочинений. Т. 1. С. 26.

за Энгельгардтом, Бахтин подробно характеризует *идеи героев*, отвергая положение Энгельгардта о *диалектическом становлении* в творчестве Достоевского, благодаря которому, по Медведеву, «*владычествующая идея*» и проявляется. Бахтин утверждает:

«На самом деле это не так: ни в одном из романов Достоевского нет диалектического становления единого духа, вообще нет становления... <...> Но и само художественное творчество Достоевского в его целом тоже не может быть понято как диалектическое становление духа»¹⁸.

Бахтин не видит диалектики духовного становления даже таких героев, как Раскольников, подросток, братья Карамазовы, не отличает по уровню духовности Раскольникова от старца Зосимы и т. п. Увлекаясь полифонией, Бахтин фактически отказывает романам Достоевского в общей «*владычествующей*» идее. Он пишет:

«Авторская идея, мысль не должна нести в произведении всеосвещающую изображённый мир функцию, но должна входить в него как образ человека, как установка среди других установок, как слово среди других слов»¹⁹.

О выражении христианской идеи в произведениях Достоевского Бахтин не пишет. Об образе Христа рассуждает так:

«Здесь мы имеем в виду, конечно, не завершённый и закрытый образ действительности (тип, характер, темперамент), но открытый образ-слово. Такой идеальный авторитетный образ, который не созерцают, а за которым следуют, только предносился Достоевскому, как последний предел его художественных замыслов, но в его творчестве этот образ так и не нашёл своего осуществления»²⁰.

¹⁸ Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Л., 1929. С. 33.

¹⁹ Там же. С. 44.

²⁰ Там же. С. 43.

Бахтин не упоминает об образе Христа в оде Достоевского «На европейские события в 1854 году», в романах «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы» и др., не учитывая также православного мировоззрения, пронизывающего всё творчество Достоевского.

Таким образом, по Бахтину, методологические принципы изучения произведений Достоевского заключаются в полифонии, в которой проявляются взаимоотношения героев и автора, особенности высказываний и слов. Эта позиция Бахтина в теоретическом отношении представляет собой уступку формализму, в идеологическом плане — безыдейность, безбожие, а, следовательно, и безличность.

В полемике с формалистами социологическая поэтика укрепилась. Значение формализма ослабло. Но, вместе с тем, обострилась проблема развития советской литературы. Ведь если в соответствии с сущностью «жанра», по Медведеву, осмыслять и завершать в произведении стороны советской действительности, — то это предполагает возможность написать роман «Бесы. Продолжение». «Жанр» уступил место партийному контролю.

О складывающейся ситуации в литературе ещё в 1921 г. рассуждал М. Горький в Доме Искусств. Организовавший его лекцию К. И. Чуковский 4 января 1921 г. процитировал слова Горького:

«... очень хороший писатель Достоевский не имел успеха потому, что не был либералом. <...> Теперь то же самое. Писатель должен быть коммунистом. Если он коммунист, он хорош. А некоммунист — плох. <...> Потому-то писатели теперь молчат, а те, которые пишут, это, главным образом, потомки Смердякова. Если кто хочет мне возразить — пожалуйста!» Никто не захотел²¹.

В 1920–1930-е гг. путь развития советской литературы «расчищался» критикой социологической поэтики, объявленной «буржуазной теорией». Тогдашний «официозный авторитет» В. В. Ермилов обвинял руководителей секции критики

²¹ Чуковский К. И. Дневник. 1901–1969: в 2 т. М., 2003. Т. 1. С. 178–179.

Ленинградского отделения Всесоюзного Союза писателей — Эйхенбаума, Медведева, Оксмана, Полетику, Иванова-Разумника — в «кантианстве, формализме и других видах самого чёрного мракобесия в области литературы»²². За критику слабых произведений советских писателей глава РАППа А. А. Фадеев охарактеризовал П. Н. Медведева «ликвидатором пролетарского искусства», что являлось серьёзным персональным политическим обвинением. Под ударами «антибуржуазной критики» Медведев перерабатывает ФМЛ. В изданной в 1934 г. книге «Формализм и формалисты» теорию жанра удалось сохранить, хотя и в сокращённом до минимума объёме.

«Успехи» советской литературы были закреплены организацией Союза советских писателей. Первый съезд Союза определился и по отношению к Достоевскому. В докладе съезду Горький отмечал:

«Гениальность Достоевского неоспорима; по силе изобразительности его талант равен... только Шекспиру. Но как личность, как судьбу мира и людей его очень легко представить в роли средневекового инквизитора»²³.

Эту мысль продолжил Шкловский:

«Если бы сегодня сюда пришёл Фёдор Достоевский, мы могли бы его судить, как наследники человечества, как люди, которые судят изменника, как люди, которые сегодня отвечают за будущее мира»²⁴.

Пафос этого выступления усилен В. А. Герасимовой:

²² Ермилов В. В. За боевую творческую перестройку // На литературном посту. 1932. № 4. С. 11.

²³ Горький А. М. О советской литературе (Доклад Первому Всесоюзному съезду советских писателей) // Правда. № 228. 19 августа 1934 г. С. 3.

²⁴ Шкловский В. Б. Выступление на Первом Всесоюзном съезде советских писателей // Правда. № 231. 22 августа 1934 г. «Дневник съезда». С. 2.

«...идеи таких титанов, как Толстой, Достоевский, Ницше» являются «теми высочайшими Гималаями идей старого мира, с которых в наши дни мутными ручьями стекаются идеи фашизма и пацифизма»²⁵.

Советские писатели отвечали молчанием.

Логическим следствием сложившейся обстановки было запрежнение издания «Бесов» отдельной книгой (январь 1935). В этих условиях нужно было забыть и о «Бесах», и о жанре и возобновить формализм. Дневниковая запись Чуковского от 14 ноября 1934 г. рассказывает о том, как Каменев передал старым формалистам мысль Горького — писать так, чтобы было «поменьше марксизма, побольше формалистического анализа!» На ироническое возражение формалистов — «Мы за эти годы отучились так думать» — Каменев заметил: «Ну что же! Не могу же я вас в концентрационный лагерь запереть»²⁶. В том, что не сам Горький «наставлял» формалистов, проявилось партийно-политическое руководство советской литературой. Формалистам тогда только угрожали, требуя их перестройки. Медведева нужно было убрать с «пути». В 1938 г. по приказу НКВД он был арестован и расстрелян. Его архивы были арестованы и уничтожены, книги на долгие годы оказывались запертыми в спецхраны библиотек, были недоступны читателям.

В 1960 г., пользуясь изменившейся в стране обстановкой, ленинградский литературовед Е. С. Добин переиздал «В лаборатории писателя» Медведева. Оживлялся интерес исследователей и к «Формальному методу в литературоведении...». Вновь вставала проблема жанра Медведева и «Бесов» Достоевского. Открытое политическое руководство литературой было не ко времени. Требовались новые методы работы. Была использована новая (издана в 1963 г.) книга М. М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского»

²⁵ Герасимова В. А. Наш герой — самый сложный в истории человечества. // Правда. № 234. 25 августа 1934 г. С. 3.

²⁶ Чуковский К. И. Дневник. 1901–1969: в 2 т. М., 2003. Т. 2. С. 125.

(далее — ППД) — переработанная и дополненная ПТД. Очевидно, это был результат его многолетних научных изысканий в области литературоведения. В соответствии с духом эпохи в ППД по сравнению с ПТД появилась новая глава — «Жанровые и сюжетно-композиционные особенности произведений Достоевского». Но появившееся в ней сознательно приблизительное, метафорическое, «вдохновенное», как замечают исследователи, *описание* жанра подменяло научное чёткое, ясное *определение* жанра Медведева. Бахтин пишет:

«Литературный жанр по самой своей природе отражает наиболее устойчивые, “вековечные” тенденции развития литературы. В жанре всегда сохраняются неумирающие элементы архаики. Правда, эта архаика сохраняется в нём только благодаря постоянному её обновлению, так сказать, осовременению. Жанр всегда и тот и не тот, всегда и стар и нов одновременно. Жанр возрождается и обновляется на каждом новом этапе развития литературы и в каждом индивидуальном произведении жизнь жанра. Поэтому и архаика, сохраняющаяся в жанре, не мёртвая, а вечно живая, то есть способная обновляться архаика. Жанр живёт настоящим, но всегда помнит своё прошлое, своё начало. Жанр — представитель творческой памяти в процессе литературного развития. Именно поэтому жанр и способен обеспечить единство и непрерывность этого развития»²⁷.

Это определение Бахтина не выражает принципиальное, позитивное положение социологической поэтики — неразрывная связь произведения с жизнью, необходимость понимающего овладения писателем актуальных для современности сторон действительности. Лишённые определения жанра как методологического принципа изучения произведений Достоевского в ППД так же, как и в ПТД, обоснования теряют смысл и идейность. Называя в своих теоретических изысканиях *жанрами* «роман», «эпос»,

²⁷ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Л., 1963. С. 299.

«повесть» и т. д., Бахтин сознательно смешивает категории *жанр* и *жанры*, затемняя понятие *жанр*.

Противоположность бахтинского определения методологических принципов изучения произведений Достоевского медведевскому (т. е. полифоническое взаимоотношение героев и автора — определению жанра) вызывала стремление принижать, «замалчивать» значение работы ФМЛ. Стремление это было реализовано в 1973 г. При молчаливом согласии Бахтина ФМЛ, так же, как и «Марксизм и философия языка» В. Н. Волошинова, были включены в состав его работ, как его первые, ранние произведения²⁸. Таким образом, самая значительная работа Медведева, не утратившая своей актуальности до сегодняшнего дня, — «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику» — была превращена во вчерашний день науки, «абсолютное прошлое», в раннее произведение Бахтина. У этого преступления было двойное прикрытие: проблема авторства ФМЛ и проблема «спорных текстов». Около полувека отечественное и международное литературоведение обсуждало эти вопросы²⁹. Современные работы В. Н. Захарова «Проблема жанра в школе Бахтина» (2007), издание собрания сочинений М. М. Бахтина (1997–2012), в которое по настоянию ответственного редактора издания С. Г. Бочарова, ФМЛ П. Н. Медведева и «Марксизм и философия языка» В. Н. Волошинова, не включены, и собрания сочинений П. Н. Медведева (2018), в которое на полном основании ФМЛ включён, проблему и авторства, и научной значимости ФМЛ полностью разрешают.

Таким образом, методологические принципы изучения произведений Достоевского разработанные П. Н. Медведевым

²⁸ Иванов Вяч. Вс. Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам: сб. науч. статей в честь Михаила Михайловича Бахтина (К 75-летию со дня рождения). Тарту, 1973.

²⁹ Баталова Т. П. Поэтика завершения в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: ПетрГУ, 2020. Т. 18. № 1. С. 260–275.

и М. М. Бахтиным, выражают диаметрально противоположные направления в литературоведении: основанные на научном определении жанра — сердцевины социологической (исторической) поэтики, — и на сознательно приблизительном, метафорическом описании жанра, смешении категорий жанра и жанров — принципиально не различающее формализма и социологической (исторической) поэтики. Такое смешение снижает общий уровень развития литературы. В то же время тот факт, что интерес достоевведения к роману «Бесы» в наши дни возрос³⁰, говорит о том, что в современном литературоведении актуализируется вопрос о жанре.

Источники

- Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929.
- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 2-е. Л.: Советский писатель, 1963.
- Бахтин М. М.* Собрание сочинений: в 7 т. М.: изд. «Русские словари», 1997–2012.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред. коллегия В. Г. Базанов (гл. ред.) и др. Л.: Наука, 1972–1990.
- Медведев П. Н.* Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику. Л.: Прибой, 1928.
- Медведев П. Н.* В лаборатории писателя. Л.: Издательство писателей в Ленинграде, 1933.
- Медведев П. Н.* Собрание сочинений: в 2 т. СПб.: Росток, 2018.
- Медведев П. Н.* Рецензия на: Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы // Звезда. Л., 1925. № 5 (11). С. 277–278.

³⁰ См. в списке литературы работы современных исследователей: В. Н. Захарова, А. Б. Криницына, Б. Н. Тихомирова, В. Н. Викторovichа, Т. П. Баталовой.

Литература

- Аверкиев Д. В. Литературный силуэт Достоевского // Достоевский Ф. М. Дневник писателя. СПб., 1885. Вып. XII. С. 320–398.
- Баталова Т. П. Поэтика завершения в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: ПетрГУ, 2020. Т. 18. № 1. С. 260–275.
- Баталова Т. П. Выдающийся учёный или литературная маска? О судьбе научного наследия П. Н. Медведева // Филологические науки. 2020. № 4. С. 123–129.
- Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.; Пг.: Русская мысль, 1918. С. 55–89.
- Борщевский С. С. Новое лицо в «Бесах» Достоевского // Слово о культуре: сборник критических и философских статей. М.: Гордон-Константинова, 1918. С. 21–46.
- Викторович В. А. «Бесы»: русский апокалипсис. М.: Магистерия, 2019.
- Викторович В. А. Достоевский. Писатель, заглянувший в бездну. М.: Rosebud Publishing, 2019.
- Герасимова В. А. Наш герой — самый сложный в истории человечества // Правда. № 234. 25 августа 1934 г.
- Горький А. М. О советской литературе (Доклад Первому Всесоюзному съезду советских писателей) // Правда. № 228. 19 августа 1934 г.
- Ермилов В. В. За боевую творческую перестройку // На литературном посту. 1932. № 4. С. 7.
- Заваркина М. В. Жанр как категория поэтики (проблемы, тенденции, перспективы) // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 1. С. 7–35.
- Захаров В. Н. Проблема жанра в школе Бахтина (Бахтин, Медведев, Волошинов) // Русская литература. 2007. № 3. С. 19–30.
- Захаров В. Н. Снова Бесы // Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. М.: Индрик, 2013. С. 353–377.
- Иванов Вяч. Вс. Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам: сб. науч. статей в честь Михаила Михайловича Бахтина (К 75-летию

- со дня рождения). (Учёные записки Тартуского университета. Вып. 308). Тарту, 1973. С. 5–44.
- Кривицын А. Б. Сюжетология романов Ф. М. Достоевского. М.: МАКС Пресс, 2017.
- Сакулин П. Н. Социологический метод в литературоведении. М.: Мир, 1925.
- Тихомиров Б. Н. Репетиция русского апокалипсиса // Достоевский Ф. М. Бесы: Роман в трёх частях / вступ. ст., подг. текста и коммент. Б. Н. Тихомирова. СПб.: Пушкинский дом, 2018. (Комментированная классика).
- Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977.
- Фриче В. М. Социология искусства. М.; Л.: ОГИЗ, 1929.
- Чуковский К. И. Дневник. 1901–1969: в 2 т. М.: ОЛМА-Пресс, 2003.
- Шкловский В. Б. Выступление на Первом Всесоюзном съезде советских писателей // Правда. № 231. 22 августа 1934 г. «Дневник съезда».
- Шкловский В. Б. Искусство как приём // Сборник по теории поэтического языка. Вып. 2. Пг., 1917. С. 3–14.
- Эйхенбаум Б. М. О прозе. О поэзии. Л.: Художественная литература, 1986.
- Энгельгардт Б. М. Идеологический роман Достоевского // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. Сб. 2. Л.; М.: Мысль, 1925. С. 69–105.

P. N. Medvedev and M. M. Bakhtin on the Methodological Principles of Studying the Works of Dostoevsky. The Significance of Differences in Scientific Positions

Tamara P. Batalova

PhD in Philology

Independent Researcher

batalovatp@yandex.ru

For citation: Batalova T. P. “P. N. Medvedev and M. M. Bakhtin on the Methodological Principles of Studying the Works of Dostoevsky. The Significance of Differences in Scientific Positions”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 290–306 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.018

Abstract. This article reveals the differences in the methodological principles of studying the works of Dostoevsky, which have been developed in the works of P. N. Medvedev and M. M. Bakhtin. The researcher comes to the conclusion that the features expressing the opposite positions of scientists in the methodology of literary criticism lead to a confusion of the categories «genre» and «genres», to a fundamental rejection of the differentiation of the formal method and sociological (historical) poetics and, ultimately, to decrease in the general level of development of literature

Keywords: M. M. Bakhtin, F. M. Dostoevsky, P. N. Medvedev, genre, idea, literary criticism, methodology, Christianity.

МОЛИТВА О БАЗАРОВЕ: К ВОПРОСУ О ФИНАЛЕ РОМАНА «ОТЦЫ И ДЕТИ» ТУРГЕНЕВА

Ирина Анатольевна Беляева

доктор филологических наук, профессор
Московский городской педагогический университет
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4
Филологический факультет
МГУ имени М. В. Ломоносова
119991, Москва, Ленинские горы, ГСП,
МГУ имени М. В. Ломоносова
1-й корпус гуманитарных факультетов (1-й ГУМ),
филологический факультет
belyaeva-i@mail.ru

Для цитирования: *Беляева И. А.* Молитва о Базарове: к вопросу о финале романа «Отцы и дети» Тургенева // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 307–316. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.019

Аннотация

УДК 2-29

В статье рассматривается финал романа «Отцы и дети» — «религиозный реквием на конце», который считывали современники Тургенева. Этот «религиозный реквием» исполняют в эпилоге самые последние строки романа, восходящие к заупокойной молитве. Речь пойдёт также о принципах организации тургеневских романских эпилогов, в которых особенная роль всегда отводилась заключительным фразам, восходящим, как правило, к известным источникам, которыми могли быть фрагменты из сочинений Пушкина, Данте или, как в случае с «Отцами и детьми», узнаваемое молитвенное слово, в свете которого требовалось перепрочитывать весь текст. Предстоит ответить на вопрос:

как подобная структура финала соотносилась с тургеневским замыслом романа, который, по признанию писателя, начинался с размышлений о смерти человека, развернувшихся затем в картину «смерти Базарова» и собственно в сюжет романа.

Ключевые слова: И. С. Тургенев, «Отцы и дети», роман, эпилог, реминисценция, молитва.

Структура тургеневской прозы отличается постоянством — сильной позицией у писателя, особенно в романах, обладают финалы, функции которых не могли остаться незамеченными критиками и исследователями. Ещё в литературно-критических эссе Ю. И. Айхенвальда этому вопросу было уделено особенное внимание. Критик, однако, видел в склонности Тургенева «к округлению и симметричности»¹, которая проявляется в его эпилогах, желание всё прояснить и определить в конце, поставить точку, что не предполагает никакой недосказанности (открытого финала) или сложности.

Много позже В. М. Маркович, можно сказать, реабилитировал романские концовки у Тургенева, обратив внимание на то, что в них как «в “заключительной точке” повествования» обнаруживается «общечеловеческое содержание»². Учёный справедливо отмечал, что «решающая роль» в этом, как правило, «принадлежит поэтическому слову, насыщенному символическими обертонами»³.

В качестве такого «поэтического слова» в романах Тургенева нередко выступают цитаты из известных книг. Это может быть библейский текст, фрагменты молитвенного слова, фразы из великих (например, из Данте, Пушкина и Гёте) или даже фрагменты из актуальной публицистики. Например, это может быть «Божественная Комедия», как в случае с «Дворянским гнездом», или Библия, к которой восходят слова о «бесприютных скитальцах» в романе «Рудин», до доработки эпилога, где представлен герой на баррикадах Парижа, когда возникает параллель между человеком и Сыном Человеческим, тоже приюта не имеющим в Своей земной жизни и одновременно имеющим его везде. Как сказал Христос книжнику, пожелавшему пойти за Ним:

¹ Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей. Вып. 1. М., 1908. С. 137.

² Маркович В. М. Тургенев и русский реалистический роман XIX века. Л., 1982. С. 157–158.

³ Там же. С. 152.

«...лисицы имеют норы и птицы небесные — гнёзда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф. 8, 20)⁴.

Это может быть цитата из «Евгения Онегина», как в «Дыме». Роман «Накануне» завершается «аграрной» метафорой «чернозёмной силы», тоже имеющей евангельские истоки, а «Новь» — исключительно сложной и требующей ещё толкования метафорой «безымянной Руси», отсылающей, вероятнее всего, к публикациям П. Л. Лаврова⁵. В любом случае, важно, что в структуре романного эпилога все эти разнообразные «чужие слова» работают на «перепрочтение», порой даже и полемическое, той проблемной событийности, что организовывала романный сюжет.

Роман «Отцы и дети» в чём-то сближается с романом «Рудин» — он завершается скрытой цитатой из заупокойной молитвы:

«Какое бы страстное, грешное, бунтующее сердце ни скрылось в могиле, цветы, растущие на ней, безмятежно глядят на нас своими невинными глазами: не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии “равнодушной” природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...»⁶

⁴ Иоанном Златоустом этот стих толкуется так: «Что же, — говорит ему (книжнику. — И. Б.) Христос, — ты надеешься, следуя за Мной, собирать деньги? Не видишь ли, что у Меня нет жилища даже и такого, какое имеют птицы?» Этим Христос, согласно Иоанну Златоусту, фактически утверждает: «...Хотя Я имею, однако презираю; но сказал: не имею» (*Иоанн Златоуст, свт.* Толкования на Евангелие от Матфея // Священное Писание в толкованиях свт. Иоанна Златоуста: в 9 т. Т. 4. Кн. 1. М.: Ковчег, 2006. С. 430, 432). Здесь обнаруживает себя мотив гнезда — как того высшего имени, которым владеет Христос, поскольку, не имея ничего, он владеет всем.

⁵ Беляева И. А. «Помни мои последние три слова»: к вопросу о структуре финалов в романах Тургенева // *Филологический класс*. 2018. Т. 53. № 3. С. 25–32.

⁶ *Тургенев И. С. Отцы и дети* // *Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Сочинения*: в 12 т. Т. 7. М., 1981. С. 188. Курсив наш. — И. Б.

Этот факт был давно установлен учёными, на что указывает комментарий к этому тексту Тургенева, который был подготовлен А. И. Батюто, в академическом издании⁷.

Стоит отметить, что, как и в случае с финалом в романе «Рудин», когда Евангельские аллюзии неожиданно объединяются с легендарным сюжетом о Вечном жиде, или Агасфере, в «Отцах и детях» тоже возникает диапазон противоположных настроений, которые диктуются двумя скрытыми цитатами, стоящими рядом. Одна — из пушкинского стихотворения «Брожу ли я вдоль улиц шумных», когда речь заходит о «равнодушии» природы ко всем своим детям, и из молитвы «Со святыми упокой...», свидетельствующей о бессмертии души. Однако само финальное предложение построено так, что первое если не вытесняется, то существенно корректируется вторым.

В более позднем издании «Отцов и детей», которое вышло в авторитетной серии «Литературные памятники», А. И. Батюто дополнительно прокомментировал эту аллюзию, отметив, что отсылка к молитве в романе Тургенева вовсе не означает того, что показалось в своё время А. И. Герцену, а именно наличие в финале книги т. н. религиозного «requiem(a) на конце — с дальним апрошем к бессмертию души»⁸, и что «цитата из церковного песнопения импонировала» писателю «не религиозным, а поэтически-философским своим содержанием»⁹. Однако с этим утверждением известного специалиста в области изучения творчества Тургенева все же сложно согласиться, поскольку вся заключительная часть эпилога романа, т. е. описание кладбища и могилы Базарова выдержаны в едином ключе, который задан скрытой цитацией из евангельского текста. Речь идёт о «безвозбранно» гуляющих по могилам овцах¹⁰,

⁷ Тургенев И. С. Отцы и дети // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Сочинения: в 12 т. Т. 7. М., 1981. С. 469. Курсив наш. — И. Б.

⁸ Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 27. Кн. I. М., 1963. С. 218.

⁹ Батюто А. И. <Комментарий> // Тургенев И. С. Отцы и дети. М., 2008. С. 595.

¹⁰ Тургенев И. С. Отцы и дети // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Сочинения: в 12 т. Т. 7. С. 187.

и эта картина воскрешает в читательской памяти притчу о добром пастыре, который «полагает жизнь свою за овец», и о «наёмнике, не пастыре, которому овцы не свои» и который при виде опасности бросает их (Ин. 10, 11—12).

Описание заброшенного кладбища в финале романа, где все «являет вид печальный: окружавшие его канавы давно заросли; серые деревянные кресты поникли и гниют под своими когда-то крашеными крышами; каменные плиты все сдвинуты, словно кто их подталкивает снизу»¹¹ — настоящая апокалиптическая картина, на фоне которой могила Базарова выглядит райским уголком. Среди всеобщего запустения здесь все пребывает в благобытии: могилы «не касается человек», «не топчет животное: одни птицы садятся на неё и поют на заре»¹² — будто вне времён года, согласно евангельскому стиху о «птицах небесных» и «лилиях долины» (Мф. 6, 26), к которому писатель неоднократно обращался в своих текстах¹³. Отмечаем особенно эту «внесезонность» картины, вернее, её весенне-летнюю благобытийность, поскольку в иллюстрациях, изображениях и в фильмографии принято изображать могилу Базарова или осенью, или даже суровой зимой, когда ни о каких цветах и птицах и речи быть не может, что принципиально расходится с тургеневской палитрой финала. Итак, на фоне удручающей картины, свидетельствующей о бренности всего земного, Базаров как будто один изъят из воронки уничтожения: он оказывается спасённым среди многих неспасённых. И едва ли это не так, поскольку молитвы и слёзы родителей, а с ними и всех других персонажей и даже читателей, которые, по мысли Тургенева, просто обязаны были Базарова полюбить, оказываются не «бессильными». Ведь

¹¹ Тургенев И. С. Отцы и дети // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Сочинения: в 12 т. Т. 7. С. 187.

¹² Там же. С. 188.

¹³ Михалевич в романе «Дворянское гнездо», рассказывая Лаврецкому о перерождении своих убеждений, передал своё нынешнее состояние Евангельской аллегорией: «...и тут же несколько раз назвал себя счастливым человеком, сравнил себя с птицей небесной, с лилией долины...» (Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Сочинения: в 12 т. Т. 6. М., 1981. С. 78).

именно об этом в апреле 1862 г., через короткое время после публикации романа, Тургенев настойчиво писал и К. К. Случевскому, и А. И. Герцену, что в случае если вдруг читатель (своего рода вариация «отцов») не полюбит его героя, вину оставлял за собой: знает «я виноват и не достиг своей цели»¹⁴.

Интересно, что замысел «Отцов и детей», как признавался сам писатель в разговоре с Х. Бойесеном, возник у него из размышлений о смерти — о том, как умирает человек. Здесь, безусловно, речь идёт не столько о прототипической основе, на которую опирался роман, сколько о телеологической задаче замысла.

«Чтобы дать вам пример того, как часто я совсем произвольно нахожу сюжет, — воспроизводил слова Тургенева американский писатель, — я расскажу о некоторых подробностях, связанных с развитием замысла “Отцов и детей”. Я однажды прогуливался и думал о смерти... Вслед затем предо мной возникла картина умирающего человека. Это был Базаров. Сцена произвела на меня сильное впечатление, и затем начали развиваться остальные действующие лица и само действие»¹⁵.

Поэтому конец романа оказывается... вовсе не концом, но его началом, а заключительные молитвенные слова эпилога — важнейшим смысловым кодом для «перепрочтения» всего текста. Да и в целом смерть Базарова мало имеет отношения к тому свойству Тургенева якобы все завершать смертью героя и «разрубать гордые узлы» сюжета тогда, когда «он не знает, как и чем закончить»¹⁶, которое ему приписали в свое время критики и которое основательно прижилось в нашей филологической практике. В одной из лучших и в немалой степени поворотных работ об «Отцах

¹⁴ Тургенев И. С. Письмо 1312. А. И. Герцену от 10(22) апреля 1862 г. Париж // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Письма: в 18 т. Т. 5. М., 1988. С. 50.

¹⁵ И. С. Тургенев в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 2. М., 1983. С. 322.

¹⁶ Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей. Вып. 1. М., 1908. С. 138.

и детях», в статье Ю. В. Манна «Базаров и другие», о смерти тургеневского героя говорится в том же ключе:

«Как в любви нельзя было доводить Базарова до “тишины блаженства, тишины невозмутимой пристани”, так и в его предполагаемом деле он должен был остаться на уровне ещё не реализуемых, вынашиваемых и потому безграничных стремлений. Базаров должен был умереть, чтобы остаться Базаровым»¹⁷.

Ю. И. Айхенвальд писал, что Тургенев, когда «ставил точку и завершал рассказ», то «он успокаивался», потому что думал, «что завершил и душу»¹⁸. Но такого итога у Тургенева не было. Финал как раз был полемичен по отношению к мысли о конце земной жизни Базарова, за которым далее читается только «темнота», как полагал, впрочем, и сам герой¹⁹. В любом случае «заключительные слова» всеобщей молитвы о герое — а читая роман мы подчас даже сами и не понимаем, что молимся и за Базарова, и за всех детей, которые, как и он, могут быть «грубыми», «бессердечными», «безжалостно сухими» и «резкими»²⁰ — дарят нам как раз завершающую роман надежду на отсутствие конца, не ставя при этом точки в этом духовно-религиозном споре.

Источники

Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 27. Кн. I. М.: Наука, 1963.
Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях свт. Иоанна Златоуста: в 9 т. Т. 4. Кн. 1. М.: Ковчег, 2006.

¹⁷ Манн Ю. В. Тургенев и другие. М., 2008. С. 70.

¹⁸ Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей. С. 138.

¹⁹ Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Сочинения: в 12 т. Т. 7. М., 1981. С. 183.

²⁰ Тургенев И. С. Письмо 1319. К. К. Случевскому от 14(26) апреля 1862 г. Париж // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Письма: в 18 т. Т. 5. М., 1988. С. 59.

Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Письма: в 18 т. Т. 5. 1862—1864. М.: Наука, 1988.

Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Сочинения: в 12 т. Т. 6, 7. М.: Наука, 1981.

Литература

Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей. Вып. 1. М.: Изд-е «Научного слова», 1908.

Маркович В. М. Тургенев и русский реалистический роман XIX века. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1982.

Беляева И. А. «Помни мои последние три слова»: к вопросу о структуре финалов в романах Тургенева // *Филологический класс*. 2018. Т. 53. № 3. С. 25—32.

Манн Ю. В. Тургенев и другие. М.: Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), 2008.

И. С. Тургенев в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1983.

Тургенев И. С. *Отцы и дети*. М.: Наука, 2008. (Литературные памятники).

Prayer for Bazarov: to the Question of the Ending of I. S. Turgenev's Novel «Fathers and Sons»

Irina A. Belyaeva

Doctor of Philology, Professor

Moscow City University

4, 2nd Sel'shozhjastvennyi proezd, Moscow 129226, Russia

Philological Faculty Lomonosov Moscow State University

Lomonosov Moscow State University, 1st building of humanitarian faculties

(1st GUM) philological faculty, Leninskie Gory, GSP, Moscow 119991,

Russia

belyaeva-i@mail.ru

For citation: Belyaeva I. A. "Prayer for Bazarov: to the Question of the Ending of I. S. Turgenev's Novel «Fathers and Sons»". *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 307–316 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.019

Abstract. The article deals with the ending of the novel «Fathers and Sons» — a «religious requiem at the end», which was carefully read by Turgenev's contemporaries. This «religious requiem» is performed at the epilogue by the very last words of the novel, dating back to the funeral prayer. We will also talk about the principles of organizing Turgenev's novel epilogues, in which a special role has always been assigned to the final phrases, which usually go back to well-known sources, which could be fragments from the works of Pushkin, Dante, or, as in the case of «Fathers and Sons», recognizable a prayer word in the light of which it was required to reread the entire text. The question remains to be answered: how did such a structure of the finale correlate with Turgenev's concept of the novel, which, according to him, began with reflections on the human death, which then developed into the picture of «Bazarov's death» and the plot of the novel itself.

Keywords: I. S. Turgenev, «Fathers and Sons», novel, epilogue, reminiscence, prayer.

АПОСТОЛ ПАВЕЛ В СМЫСЛОВОМ ПОЛЕ ПЕРЕПИСКИ Н. В. ГОГОЛЯ И А. О. СМИРНОВОЙ

Светлана Владимировна Бурмистрова

кандидат филологических наук
доцент кафедры филологии МДА
141300, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
t-svet2007@yandex.ru

Для цитирования: *Бурмистрова С. В.* Апостол Павел в смысловом поле переписки Н. В. Гоголя и А. О. Смирновой // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 317–330. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.020

Аннотация

УДК 2-29

В статье рассматриваются семантика и функции посланий апостола Павла в переписке Н. В. Гоголя и А. О. Смирновой; выявляются формы интертекстуального включения апостольского текста в эпистолярном дискурсе.

Ключевые слова: апостол Павел, Н. В. Гоголь, А. О. Смирнова, эпистолярный, концепт «сила в немощи», апостольский текст, цитата, аллюзия, сюжет.

Вопрос о гоголевской рецепции личности и богословия апостола Павла впервые был обозначен в 1980-е гг. в зарубежном литературоведении. Немецкий славист Р.-Д. Кайль в работе «Гоголь в зеркале своих библейских цитат»¹ (1986) представил весьма подробный анализ содержащихся в художественных произведениях и письмах Гоголя цитат и аллюзий, отсылающих к сочинениям апостола Павла. При этом учёный отметил, что изучение проблемы «Гоголь и апостол Павел» не должно ограничиваться лишь интертекстуальным аспектом. Значение святого Павла для Гоголя гораздо глубже: личность, жизненный путь и учение апостола оказали большое влияние не только на художественную систему, но также на мировоззрение и самоидентификацию писателя. Идеи Кайля оказались созвучны поискам современных литературоведов и получили развитие в исследованиях таких учёных, как В. А. Воропаев, П. В. Михед, Е. И. Голубева и др. В статье «“Нет другой двери...”: Евангелие в жизни Гоголя» В. А. Воропаев отмечает, что «Послания святого апостола Павла не только повлияли на христианское мирозерцание Гоголя, но и самым непосредственным образом отразились в его творчестве»². П. В. Михед высказывает мысль о том, что идея апостольства была главной в жизни писателя, и что он сознательно отождествлял себя с апостолом. В статье «Об апостольском проекте Гоголя» П. В. Михед выявляет основные слагаемые сюжета «внутреннего развития идеи апостольства»³ у Гоголя.

¹ Keil R.-D. Gogol im Spiegel seiner Bibelzitate // Festschrift für Herbert Bräuer. Köln; Wien, 1986. S. 193–220.

² Воропаев В. А. «Нет другой двери...». Евангелие в жизни Гоголя // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. науч. трудов. № 3. Петрозаводск, 2001. С. 183. 179–197.

³ Михед П. В. Об апостольском проекте Гоголя (опыт реконструкции) // Гоголь как явление мировой литературы: По материалам международной науч. конф., посвящ. 150-летию со дня смерти Н. В. Гоголя; 31 окт. — 2 нояб. 2002 г. / отв. ред. Ю. В. Манн. М., 2003. С. 43.

Несомненная научная значимость проблемы «Гоголь и апостол Павел» требует ее подробного изучения. В этой связи обращение к гоголевскому эпистолярию позволит уточнить вопрос о влиянии сочинений апостола Павла на мирозерцание и творчество писателя, а также обозначить новые, в том числе методологические, аспекты в его осмыслении.

Эпистолярное наследие Гоголя обширно не только в количественном (Гоголь вёл интенсивную переписку с 1820 по 1852 гг.), но и в функциональном плане (его письма выполняли разные задачи, что отразилось на их жанровой специфике: письма-трактаты, письма-проповеди, письма-указания, письма-мистификации). Кроме того, письма Гоголя обнаруживают тесную взаимосвязь с его художественным творчеством, а также позволяют реконструировать религиозно-философскую картину мира писателя. Эпистолярный Гоголь 1840-х гг., включающий как исходящую от него, так и обращённую к нему корреспонденцию, содержит весьма внушительный пласт материала, позволяющего определить своеобразие гоголевской интерпретации апостольского текста. В этой связи особый интерес представляет переписка Гоголя с А. О. Смирновой, одной из самых выдающихся его современниц, которая говорила, что «судьба» постоянно сближала её с тем, что «было лучшего или замечательного в России»⁴. Их знакомство состоялось в 1831 г., т. е. в эпоху триумфального вступления Гоголя в литературный мир с циклом «Вечера на хуторе близ Диканьки». Уже после первой встречи начинающий писатель и фрейлина императрицы почувствовали взаимное расположение друг к другу, чему не могли не способствовать, как впоследствии заметит дочь Смирновой, их малороссийские корни — оба родились и воспитывались в Малороссии. Однако вплоть до 1840-х гг. общение Гоголя и Смирновой, в том числе эпистолярное, было крайне редким и носило, скорее, случайный характер. Ситуация изменилась в 1843 г., когда они встретились за границей и по-настоящему сблизились. Некоторое время спустя, в начале 1845 г., Гоголь вполне конкретно

⁴ Смирнова-Россет А. О. Воспоминания. Письма. М., 1990. С. 218.

определил причину этого сближения, связав её с новым этапом в своём духовном развитии, когда его душа научилась лучше слышать душу другого:

«В продолжение странствования моего и моего внутреннего душевного воспитания я сходил и встречался с другими людьми, и встречался с ними родственней и ближе, потому что уже душа слышала душу. <...> Доказательство этого вы можете видеть на себе: вы были знакомы со мною и прежде и виделись со мною и в Петербурге, и в других местах. Но какая разница между тем нашим знакомством и вторичным нашим знакомством в Ницце! Не кажется ли нам самим, как будто мы друг друга только теперь узнали, а до того времени вовсе не знали?»⁵

Общение Гоголя и Смирновой в Ницце зимой 1843–1844 гг. стало не только отправной точкой в истории их многолетних дружеских отношений, но и одним из лейтмотивов переписки, содержание которого определяется семантикой духовного родства и братства. Время, проведённое в Ницце, будет отождествляться в их письмах с процессом религиозного познания и самопознания, с напряжённой духовной жизнью. Смирнова, уже пресытившаяся к этому моменту светской жизнью, обрела в Гоголе друга, который смог понять ее душевные переживания, перед которым она, по её собственному выражению, открыла душу «во всей ее черноте и наготы»⁶. Гоголь увидел в Смирновой человека, нуждающегося в его духовной поддержке и готового следовать его советам, а также способного понимать его душу. Готовность Гоголя выступить в роли друга-наставника, а Смирновой — в роли ученицы определяет особенности коммуникативной модели, которая сложилась между ними в Ницце и отразилась в их переписке. Не случайно образы учения,

⁵ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 13: Переписка 1845–1846 / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М., 2009. С. 61.

⁶ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 12: Переписка 1842–1844. С. 389.

ученичества, метафора жизни как школы довольно часто возникают в их эпистолярном дискурсе. Так, в июльском письме 1846 г. из Карлсбада Гоголь просит Смирнову проявить теперь то же послушание, какое она оказывала ему в Ницце, когда, например, заучивала, по его просьбе, псалмы. В письме 1847 г., отправленном Смирновой в контексте полемики вокруг «Выбранных мест...», Гоголь твёрдо заявляет:

«всяк из нас до единого имеет это право, все мы должны учить друг друга и наставлять друг друга, как велит и Христос и апостолы»⁷.

В картине мира Гоголя семантика учительства и ученичества характеризуется амбивалентностью: «уча других, также учишься»⁸. Поэтому в их переписке образ ученика проецируется не только на Смирнову, но и на Гоголя, который считает, что «всякий предмет в мире поставлен нам в урок и в упрёк»⁹, а «знакомства и сближения... с людьми вовсе не даны... для весёлого препровождения», но для самовоспитания¹⁰. Собираясь в конце 1846 г. в паломничество в Палестину для «испрошенья благословения Божьего» на свои духовные подвиги, Гоголь признаётся Смирновой, что внутренне «все ещё не готов к этому путешествию», и сравнивает себя с нерадивым школьником в преддверии выпускного экзамена¹¹.

Общение Гоголя и Смирновой в Ницце включало также практику совместного, или, по выражению Гоголя, «союзно-согласованного» чтения духовной литературы, которое он осмысляет как знак присутствия Церкви, как живое воплощение соборности. Именно

⁷ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 14: Переписка 1847. С. 232.

⁸ Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 6: Выбранные места из переписки с друзьями. С. 70.

⁹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 12: Переписка 1842–1844. С. 395.

¹⁰ Там же. С. 364.

¹¹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 13: Переписка 1845–1846. С. 435.

об этом он писал, правда, не Смирновой, а графу А. П. Толстому в марте 1845 г.:

«Часто желалось бы иметь под боком вас или подобно вам думающего только о спасении души человека, тем более, что братски и союбно-согласованное чтение книг, полезных душе, мне много помогало всегда. <...> Не раз случалось мне ощутительно слышать всю силу слов Христовых: “Где вас двое, там и Церковь моя”»¹².

Письма Гоголя и Смирновой свидетельствуют о том, что в круг религиозной литературы, предназначенной для совместного чтения, входили послания апостола Павла. По крайней мере, текст апостольских посланий хорошо знаком обоим собеседникам и встречается в их письмах в разных формах: цитат, перифраз, аллюзий. Имя святого апостола неоднократно упоминается Смирновой, и что примечательно, очень часто в контексте описания переживаемых ею душевных состояний, как благодатных, так и болезненных (тоски, уныния, страха и т. п.). Чтение апостольских посланий, с одной стороны, было для неё, по всей видимости, способом утверждения в благодатном состоянии духа. Об этом свидетельствует, например, её письмо от 18 ноября 1844 г., в котором она сообщает Гоголю, что её утро прошло прекрасно: она «была у обедни, потом читала детям Евангелие <...> поспала с час и читала послание к Ефесеянам, апостола Павла к Коринфянам о любви»¹³. В то же время послания апостола Павла она старается читать и в периоды внутреннего смятения, используя их как средство борьбы с душевными недугами. Так, в парижском письме 1844 г. она сообщает Гоголю:

«Вчера я была у обедни, потом в Версале, обедала в 7 часов у Freres grovenceaux; так угождала мамону, что вечером <...> мне стало

¹² Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 13: Переписка 1845–1846. С. 75.

¹³ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 12: Переписка 1842–1844. С. 515.

очень гадко, и родилось большое желание почитать апостола Павла, а потом с вами поговорить»¹⁴.

Примечательно, что чтение апостольского слова вызывает у Смирновой воспоминание о Гоголе. Этот же ассоциативный механизм можно обнаружить в другом письме Смирновой, где она признаётся Гоголю, что, находясь в состоянии «тревоги» и «беспокойства» и не имея возможности утешиться беседой с ним, она «весь день читала Евангелие и апостола Павла»¹⁵. Эти признания позволяют утверждать, что послания апостола Павла часто являлись предметом их бесед в Ницце и что, вероятно, под влиянием Гоголя Смирнова прониклась тем же чувством благоговения к святому Павлу и его слову, которое было характерно для самого Гоголя.

Свою переписку, начавшуюся весной 1844 г., Гоголь и Смирнова воспринимают, прежде всего, как средство взаимной духовной поддержки и назидания, а одним из языков описания собственной религиозной жизни выступают послания апостола Павла. В письмах к Смирновой Гоголь будет использовать апостольский текст как инструмент духовного воспитания, как критерий проверки укоренённости своей собеседницы в христианской жизни. Так, письмо 1844 г., в котором Гоголь очень обстоятельно анализирует духовное состояние Смирновой и высказывает ей ряд упреков, завершается следующим признанием:

«Мне хочется... посмотреть, как вы принимаете упреки, да вместе с тем... узнать, как вы применяете к делу все то, что читаете у апостола Павла...»¹⁶

В переписке Гоголя и Смирновой складывается своеобразный сюжет о духовном спасении, содержание которого определяется не только конкретно-бытовыми реалиями и обстоятельствами их жизни, но в значительной мере идеями, восходящими

¹⁴ *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 12: Переписка 1842–1844. С. 388.

¹⁵ Там же. С. 567.

¹⁶ Там же. С. 398.

к апостольским посланиям. Представляется, что одним из лейтмотивов этого сюжета выступает концепт «сила в немощи». «Сила в немощи»¹⁷, — это гоголевская формула которой он отметил в Библии отрывок из второго послания апостола Павла к Коринфянам:

«Но Господь сказал мне: “довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи”. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор. 12, 9).

Прямая цитата из данного апостольского текста используется Гоголем лишь единожды в письме от 26 августа 1844 г., когда он пытается развеять сомнения Смирновой в том, что её духовная помощь ближнему бездейственна:

«Не думайте о том, чтобы помощь ваша была бессильна и что голос ваш не найдёт доступа к самому сердцу. Хотящему и просящему ничего не откажется. “Сила моя в немощи совершается”, сказал Бог апостолу Павлу»¹⁸.

Интересно посмотреть, как данная цитата разворачивается Гоголем в контексте этого же письма. Убедая Смирнову в том, что Бог способен сделать её немощное действие сильным, он тут же предостерегает её от самообольщения, в которое она может впасть, если, убедившись в своём влиянии на ближнего, начнёт приписывать это влияние себе, а не действию Божественной силы:

«Если вам случится в жизни на кого-либо сильно подействовать... укрепить, воздвигнуть дух человека, — пишет Гоголь, — старайтесь

¹⁷ *Виноградов И. А., Воропаев В. А.* Карандашные пометы и записи Гоголя в Славянской Библии 1820 года издания // *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 9: Выписки из творений Святых Отцов. Каноны и песни церковные. Словари. Записные книжки. С. 154.

¹⁸ *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 12: Переписка 1842–1844. С. 443.

не о том, чтобы сделаться ему нужной и необходимой, но о том, чтобы довести его до такого состояния, чтобы он не имел в вас нужды, старайтесь... чтобы он не на вас опирался, а на что-то *крепчайшее*», старайтесь показать ему «истинную необходимость религии»¹⁹.

Концепт «сила в немощи» осмысляется Гоголем через категорию смирения, без которого человеку невозможно трезво смотреть на себя, невозможно познать своё предназначение, свой земной путь, который должен привести к вечной жизни. Гоголь учит Смирнову все доброе приписывать не себе, но рассматривать это как проявление любви Бога, учит её беречься от гордости. Так, в декабрьском письме 1844 г., радуясь её «благодатному состоянию души», Гоголь напоминает:

«друг мой, помните, что это не более, как знаки небесной милости Божией. Они даются нам вовсе не за заслуги, но единственно для того, чтобы ободрить нас на пути нашего стремления к Нему. <...> В такие минуты вы должны сильнее чувствовать своё недостойнство... Если же почувствуете в себе поползновение этим вознестись и возгордиться, то вспомните только то, что вы завтра же можете впасть в уныние, в хандру и увидеть во всём ничтожестве своё бессилие и малодушие. Поэтому-то все минуты уныния и как бы Божьего оставления нас даются нам с неизреченно мудрым умыслом, именно для того, чтобы мы ни на минуту не отдалились от Бога и чтобы узнали, как страшно быть без Него»²⁰.

В контексте аллюзии на апостольский мотив «сила в немощи» уже не кажутся странными постоянно звучащие в переписке Гоголя и Смирновой жалобы на душевные и телесные болезни. Наличие этих немощей воспринимается ими как знак того, что они идут путём спасения, что в их жизни совершается действие

¹⁹ *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 12: Переписка 1842–1844. С. 443–444.

²⁰ Там же. С. 557.

Божественной премудрости. Поэтому тема недугов часто сопровождается в их письмах мотивом благодарения Богу за них. Так, в июле 1845 г., пытаясь приободрить Смирнову, Гоголь пишет:

«Примем все, что ни посылается нам Богом, и возлюбим все посылаемое, и, как бы ни показалось оно горько, примем за сладкий дар от руки Его. Зло не посылается Богом, но пускается Им для того только, чтобы мы в это время сильней обратились к Нему, прижались бы ближе к Нему, как дитя к матери... испросив у Него сил противу зла. <...> Крестом сложивши руки и подняв глаза к нему, будем ежеминутно говорить: “Да будет воля Твоя” и все примем, благословляя и самую тоску, и скуку, и тяжкую болезнь»²¹.

Этот же мотив благодарения за немощи, которые трактуются как знаки Божественного промысла о человеке, повторяется и во многих других письмах. Так, в октябре 1845 г. Гоголь писал:

«Не забывайте... благодарить Бога... за тоску и грусть, которые вам были даны. Вы ещё не знаете им цены, но благодарите вперёд на веру, зная только то, что все, что ни даётся нам, даётся во благо. После вы узнаете смысл всего и подивитесь необъятной бездне Божией премудрости»²².

Заметим, что содержание этих писем близко содержанию одной из глав «Выбранных мест из переписки с друзьями» — «Значение болезней», где апостольский мотив «силы в немощи» получает своё предельное выражение (данный раздел книги создан на основе письма к А. П. Толстому, январь 1846). В письме Смирновой от 1847 г. Гоголь обратит внимание своей собеседницы на то, что именно немощи утончают душу, делая ее способной к пониманию внутреннего мира другого человека:

²¹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 13: Переписка 1845–1846. С. 153.

²² Там же. С. 201.

«Друг мой, вот вам исповедь моего литературного труда. Её объявляю вам, потому что вас удостоил Бог понимать многое (благовословите же всякие недуги и сокрушения, возведшие до этой степени вашу душу)»²³.

Формула «сила в немощи» аллюзивно содержится также в тех письмах, в которых Гоголь раскрывает Смирновой связь между его недугами и писательским трудом. В начале 1846 г. он писал:

«Верю и знаю, знаю твёрдо, что эта болезнь к добру; вижу и здесь очевидно и явно надо мною великую милость Божию. <...> И душе, и телу моему следовало выстрадаться. Без этого не будут “Мёртвые души” тем, чем им быть должно»²⁴.

Ощущение собственного творческого бессилия, которое временами переживал Гоголь, он также объясняет Смирновой Божественным попечением о себе.

«Бог недаром отнял у меня на время, — пишет Гоголь в апреле 1847 г., — силу и способность производить произведения искусства, чтобы я не стал произвольно выдумывать от себя, не отвлекался бы в идеальность, а держался бы самой существенной правды»²⁵.

После 1845 г. содержание переписки Гоголя и Смирновой, когда её мужа назначили губернатором Калуги, преодолевает границы межличностных отношений, включая сферу общественной жизни. А сюжет о личном духовном спасении разрастается до идеи о спасении России. Не случайно, что некоторые свои письма Гоголь хоть и адресует Смирновой, но имеет в виду уже не только

²³ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 14: Переписка 1847. С. 123.

²⁴ Там же. С. 282.

²⁵ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 14: Переписка 1847. С. 231.

ее, но и многих других (предполагая включить эти письма в текст задуманной им книги). Новые обстоятельства жизни Смирновой, ставшей губернаторшей, актуализируют в их переписке тему служения Богу разными дарованиями, тему духовного спасения людей разных социальных статусов. Эти темы освещаются и в посланиях апостола Павла. По крайней мере, Гоголь отметил их в тексте Библии. Например, в 12 главе первого послания к Коринфянам напротив 6, 12, 22, 28 стихов Гоголь сделал следующие записи: «Разделение дарований», «Различение удов тела», «Различные отправления удов», «все уды одного тела Христова»²⁶; в 12 главе послания Павла к Римлянам напротив 6 и 12 стихов сделаны записи: «Все члены одного тела Христа», «Имея различное дарованье, различно и делание»²⁷. Письма Гоголя 1846—1847 гг. содержат размышления о духовном спасении человека посредством служения на предназначенном ему поприще. Эти размышления войдут впоследствии в книгу «Выбранные места», в главы «Что такое губернаторша», «Чем может быть жена для мужа».

Таким образом, переписка Гоголя и Смирновой обнаруживает значительный пласт цитат, аллюзий, реминисценций, отсылающих к посланиям апостола Павла. Апостольский текст становится в их письмах своего рода языком, позволяющим выразить собственное состояние души, поделиться друг с другом духовным опытом, а также расставить акценты в осмыслении духовной и повседневной реальности. Семантическое пространство их переписки определяется концептами, восходящими к посланиям святого Павла: сила в немощи, внутренний человек и др.

²⁶ Виноградов И. А., Воропаев В. А. Карандашные пометы и записи Гоголя в Славянской Библии 1820 года издания // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 9: Выписки из творений Святых Отцов. Каноны и песни церковные. Словари. Записные книжки. С. 153.

²⁷ Там же. С. 151.

Источники

- Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 6: Выбранные места из переписки с друзьями / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.: Изд. Московской Патриархии, 2009.
- Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 12: Переписка 1842—1844 / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.: Изд. Московской Патриархии, 2009.
- Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 13: Переписка 1845—1846 / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.: Изд. Московской Патриархии, 2009.
- Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 14: Переписка 1847 / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.: Изд. Московской Патриархии, 2009.

Литература

- Виноградов И. А., Воропаев В. А.* Карандашные пометы и записи Гоголя в Славянской Библии 1820 года издания // *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 9: Выписки из творений Святых Отцов. Каноны и песни церковные. Словари. Записные книжки / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. С. 144—163.
- Воропаев В. А.* «Нет другой двери...». Евангелие в жизни Гоголя // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. науч. трудов. № 3. Петрозаводск, 2001. С. 179—197.
- Михед П. В.* Об апостольском проекте Гоголя (опыт реконструкции) // Гоголь как явление мировой литературы: По материалам международной науч. конф., посвящ. 150-летию со дня смерти Н. В. Гоголя, 31 окт. — 2 нояб. 2002 г. / отв. ред. Ю. В. Манн. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 42—55.

Смирнова-Россет А. О. Воспоминания. Письма. М.: Правда, 1990.

Keil R.-D. Gogol im Spiegel seiner Bibelzitate // Festschrift für Herbert Bräuer. Köln; Wien, 1986. S. 193–220.

The Apostle Paul in the Semantic Field of Correspondence between N. V. Gogol and A. O. Smirnova

Svetlana V. Burmistrova

PhD in Philology

Associate Professor at the Philology Department

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

t-svet2007@yandex.ru

For citation: Burmistrova S. V. “The Apostle Paul in the Semantic Field of Correspondence between N. V. Gogol and A. O. Smirnova”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 317–330 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.020

Abstract. The article examines the semantics and functions of the epistles of the Apostle Paul in the correspondence of N. V. Gogol and A. O. Smirnova; it identifies the forms of intertextual inclusion of the apostolic text in the epistolary discourse.

Keywords: Apostle Paul, N. V. Gogol, A. O. Smirnova, epistolary, the concept of «strength in infirmity», apostolic text, quote, allusion, plot.

**«ВЫБРАННЫЕ МЕСТА
ИЗ ПЕРЕПИСКИ С ДРУЗЬЯМИ»
Н. В. ГОГОЛЯ В ОЦЕНКЕ
СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ
(БРЯНЧАНИНОВА)**

Владимир Алексеевич Воропаев

доктор филологических наук
профессор кафедры истории русской литературы
Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова
11999, Москва, Ленинские горы, д. 1
voropaevvl@bk.ru

Для цитирования: *Воропаев В. А.* «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя в оценке святителя Игнатия (Брянчанинова) // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 331–340. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.021

Аннотация

УДК 2-29

В статье рассматривается отзыв святителя Игнатия (Брянчанинова) о книге Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» в свете категорий «духовное» и «душевное». В христианской трихотомии «тело — душа — дух» культура относится к сфере душевной. Своеобразным итогом заочно-го диалога двух выдающихся представителей русской культуры, классиков отечественной литературы, могут служить слова новомученика протоиерея Иоанна Восторгова о том, что такие творцы, как Гоголь, по своему значению в истории слова подобны святым отцам в Православии.

Ключевые слова: Гоголь, святитель Игнатий (Брянчанинов), «Выбранные места из переписки с друзьями», духовное и душевное, святоотеческое наследие.

Широко известен отзыв святителя Игнатия (Брянчанинова), в ту пору архимандрита, настоятеля Троице-Сергиевой пустыни близ Санкт-Петербурга, о книге Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями», который, по общему признанию, является наиболее значительным и авторитетным мнением из всех высказанных духовными лицами. Приведём его по авторизованному списку, хранящемуся ныне в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки и ставшему известным сравнительно недавно.

«Виден человек, обратившийся к Богу с горячностью сердца, — пишет святитель Игнатий. — Но для Религии этого мало. Чтоб она была истинным светом для человека собственно и чтоб издавала из него неподдельный свет для ближних его, необходимо нужна в ней *определятельность*, и *определятельность* сия заключается в точном познании истины, в отделении её от всего ложного, от всего лишь кажущегося истинным»¹.

«Но одной чистоты, — продолжает святитель, — недостаточно для человека: ему нужно оживление, вдохновение. Так, — чтоб светил фонарь, недостаточно часто вымывать стёкла, нужно, чтоб внутри его зажжена была свеча. Сие сделал Господь с учениками Своими. Очистив их истиною, Он оживил их Духом Святым, и они соделались светом для человеков. До приятия Духа Святого они не были способны научить человечество, хотя уже и были чисты. <...> Правда, есть у человека врождённое вдохновение, более или менее развитое, происходящее от движения чувств сердечных. Истина отвергает сие вдохновение как смешанное, умерщвляет его, чтоб Дух, пришедши, воскресил его обновлением состояния. Если же человек будет руководствоваться прежде очищения истиною своим вдохновением, то он будет издавать для себя и для других не чистый свет, но смешанный, обманчивый: потому

¹ Цит. по: Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 9. М., 2009. С. 756–757.

что в сердце его лежит не простое добро, но добро, смешанное со злом, более или менее»².

Применив данные основания к книге Гоголя, святитель Игнатий заключает:

«...Она издаёт из себя и свет, и тьму. Религиозные его понятия не определены, движутся по направлению сердечного вдохновения; неясного, безотчётливого, душевного, а не духовного. <...> Книга Гоголя не может быть принята целиком и за чистые глаголы истины. Тут смешано. Желательно, чтоб этот человек, в котором видно самоотвержение, причалил к пристанищу истины, где начало всех духовных благ»³.

В заключение святитель советует своим друзьям по отношению к религии заниматься единственно чтением святых отцов, «стяжавших очищение и просвещение, как и апостолы, и потом написавших свои книги, из коих светит чистая истина, и кои читателям сообщают вдохновение Святаго Духа»⁴.

Мнение святителя Игнатия о книге Гоголя, как видно, разделяли и Оптинские старцы. В библиотеке Иоанно-Предтеченского скита хранился экземпляр «Выбранных мест из переписки с друзьями» с вложенным в него отзывом святителя Игнатия, переписанным рукой преподобного Макария⁵. Не известно, каким

² Цит. по: *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 9. М., 2009. С. 757.

³ Там же. С. 757–758.

⁴ Там же. С. 758.

⁵ См.: *Иосиф (Литовкин), иеросхим.* Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. <Н.> Леонтьев пред старцами Оптиной Пустыни. М., 1897 / отд. оттиск из журнала «Душеполезное Чтение». 1898. Ч. 1. С. 157–162; см. также: *Богданов Д. П.* Оптина Пустынь и паломничество в неё русских писателей // *Исторический Вестник.* 1910. № 10. С. 332–334; Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: в 3 т. Т. 3. М., 2013. С. 733–734.

образом отзыв попал в Оптину Пустынь; возможно, его привёз сам Гоголь. Со старцем Макарием он встречался в 1851 г. во время второго (2—3 июня) и третьего (24—25 сентября) посещения монастыря.

Отзыв святителя Игнатия был известен Гоголю. По выходе книги П. А. Плетнев отправил два экземпляра друзьям писателя Балабиным. Мария Петровна Вагнер (рождённая Балабина), бывшая ученица Гоголя (которой он давал уроки в бытность свою в Петербурге), один из них передала для прочтения архимандриту Игнатию, и тот возвратил книгу со своим отзывом. Поблагодарив Плетнева за присланный отзыв, Гоголь в письме из Неаполя от 9 мая (н. ст.) 1847 г. признал справедливость упреков, но утверждал, что для произнесения полного суда над книгой «нужно быть глубокому душеведцу, нужно почувствовать и услышать страдание той половины современного человечества, с которою даже не имеет и случаев сойтись монах; нужно знать не свою жизнь, но жизнь многих. Поэтому никак для меня не удивительно, что им видится в моей книге смешение света со тьмой. Свет для них та сторона, которая им знакома; тьма та сторона, которая им незнакома...»⁶

Последнее замечание Гоголя о святителе Игнатии едва ли справедливо. Мир ему был хорошо известен — до монашества он служил военным инженером, вращался в высших кругах Петербурга и среди литераторов, так что имел возможность изучить человеческие страсти. С ранней юности стремившийся к подлинной духовной жизни и явивший в себе высокий образец такой жизни, святитель Игнатий в этом смысле был, разумеется, неизмеримо опытнее Гоголя. Весьма показательны, например, его отношение к популярной в России книге «О подражании Иисусу Христу» Фомы Кемпийского. Эта книга, которую многие современники Гоголя, и в частности А. С. Пушкин, ставили едва ли не в один ряд со Святым Евангелием и которой одно время увлекался сам Гоголь, оказала определённое влияние на «Выбранные места...». Насколько Гоголь в те годы высоко ценил писание Фомы Кемпийского, настолько святитель Игнатий резко его

⁶ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 14. С. 269.

порицал. «Книга эта написана из “мнения”, — считал он, — и «ведёт читателей своих прямо к общению с Богом, без предпочтения покаянием: почему и возбуждает особенное сочувствие к себе в людях страстных, незнакомых с путём покаяния, не предохранённых от самообольщения и прелести, не наставленных правильному жительству учением святых отцов Православной Церкви». «Кокетничанье пред Богом» — такова, по словам святителя, самая верная оценка книги Фомы Кемпийского⁷.

Следует иметь в виду, что говоря о «страданье той половины современного человечества, с которою даже не имеет и случаев сойтись монах», Гоголь подразумевал людей неверующих, тех, кто не ходит в церковь, которым он, собственно, и адресовал свою книгу. В тот же день, что и П. А. Плетневу, Гоголь писал протоиерею Матфею Константиновскому:

«Мне кажется, что если кто-нибудь только помыслит о том, чтобы сделаться лучшим, то он уже непременно потом встретится со Христом, увидевши ясно, как день, что без Христа нельзя сделаться лучшим, и, бросивши мою книгу, возьмёт в руки Евангелие»⁸.

Можно сказать, что эта мысль Гоголя и есть тот итог, к которому он пришёл в результате своих размышлений о писательстве. Но этот итог не запрещал ему художественного творчества, а лишь подвигал к решительному его обновлению в свете евангельского слова.

В своей книге Гоголь сказал, чем должно быть, по его мнению, искусство. Назначение его — служить «незримой ступенью к христианству», ибо современный человек «не в силах встретиться прямо со Христом» («О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности»)⁹. По Гоголю, литература должна выполнять ту же задачу, что и сочинения духовных писателей, — просвещать душу, вести её к совершенству. В этом для него — единственное

⁷ Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова). Т. 1. М., 2001. С. 235, 236, 239.

⁸ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 14. С. 267.

⁹ Там же. Т. 6. С. 59, 58.

оправдание искусства. И чем выше становился его взгляд на искусство, тем требовательнее он относился к себе как к писателю.

В сравнении со святыми отцами (а этой мерой и пользовался святитель Игнатий) кто может устоять? К. Н. Леонтьев отдавал предпочтение преподобному Иоанну Синайскому, автору «Лествицы», одной из главных книг в монашеской аскетике¹⁰, перед Ф. М. Достоевским. «... Надо доходить скорее до того, чтобы Иоанн Лествичник больше нравился, чем Достоевский...», — писал он А. А. Александрову в июле 1887 г. из Оптиной Пустыни¹¹. Но это вовсе не означает, что Достоевский не нужен. Православие отвергает крайности в отношении культуры — и культурный нигилизм, и абсолютизацию культуры. Оно декларирует генетическую зависимость культуры от культа. В мировоззрении православного человека культура не может быть высшей ценностью, поскольку земной мир не вечен. Но культура является необходимым этапом для душевного развития человека. В христианской трихотомии «тело — душа — дух» культура, литература относятся к сфере душевной.

Вместе с тем святые отцы с большой осторожностью относились к художественному творчеству. В нём есть очень много соблазнительного. В состоянии вдохновения могут быть написаны очень лукавые, даже страшные вещи. Это прекрасно понимал Гоголь. В повести «Портрет» (редакции 1835 г.) монах-художник, ушедший в монастырь, делится своим религиозным опытом с сыном, тоже художником:

«Дивись, сын мой, ужасному могуществу беса. Он во всё силится проникнуть: в наши дела, в наши мысли и даже в самое вдохновение художника»¹².

¹⁰ Заметим, что «Лествица» была одной из любимых книг Гоголя с юности (Об этом см.: Воронаев В. Лествица, возводящая на небо. Православная аскетика в судьбе Гоголя // Православное книжное обозрение. М., 2019. № 1(89)).

¹¹ Леонтьев К. Н. Избранные письма. 1884—1891. СПб, 1993. С. 318.

¹² Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 7. С. 317.

Не следует преувеличивать степень расхождения Гоголя со святителем Игнатием. Забота о христианском просвещении России была у них общая. Совпадая в критике европейской цивилизации и одинаково признавая превосходство перед ней в религиозном отношении древнего патриархального быта, Гоголь и святитель Игнатий расходились лишь в представлениях о самом характере пастьрского влияния на народную жизнь. Характерно, например, что развёрнутая двенадцать лет спустя А. И. Герценом полемика со святителем по вопросу крепостного права и роли европейской цивилизации в судьбе России во многом повторяла спор В. Г. Белинского с Гоголем.

Своеобразным итогом заочного диалога двух выдающихся представителей русской культуры, классиков отечественной литературы, могут служить слова, сказанные новомучеником протоиереем Иоанном Восторговым¹³ на панихиде по Гоголю в 1903 г., в которых ясно видится смысл его духовного значения:

«Вот писатель, у которого сознание ответственности пред высшею правдою за его литературное слово дошло до такой степени напряжённости, так глубоко охватило все его существо, что для многих казалось какою-то душевною болезнью, чем-то необычным, непонятным, ненормальным. Это был писатель и человек, который правду свою и правду жизни и миропонимания проверял только правдою Христовой. Да, отрадно воздать молитвенное поминовение пред Богом и славу пред людьми такому именно писателю в наш век господства растленного слова, — писателю, который выполнил завет апостола: *слово ваше да будет солию растворено* (Кол. 4, 6). И много в его писаниях этой силы, предохраняющей мысль от разложения и гниения, делающей пищу духовную удобоприемлемой и легко усвояемой. <...> Такие творцы по своему значению в истории

¹³ Прославлен в лике святых Русской Православной Церковью в 2000 г. Память его совершается 23 августа / 5 сентября (день кончины) и 22 января / 4 февраля (Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской).

слова подобны святым отцам в Православии: они поддерживают благочестные и чистые литературные предания»¹⁴.

Источники

Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова): [в 8 т.] / сост. А. Н. Стрижева, О. И. Шафрановой; общ. ред. А. Н. Стрижева. Т. 1. М.: Паломник, 2001.

Леонтьев К. Н. Избранные письма. 1884–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993.

Литература

Богданов Д. П. Оптина Пустынь и паломничество в неё русских писателей // Исторический Вестник. 1910. № 10. С. 327–339.

Воропаев В. Лестница, возводящая на небо. Православная аскетика в судьбе Гоголя // Православное книжное обозрение. М., 2019. № 1 (89). С. 14–21.

Восторгов И. И., прот. Честный служитель слова / Речь на панихиде по Н. В. Гоголю по случаю открытия ему памятника в городе Тифлисе, сооружённого городским самоуправлением // Иоанн Восторгов, сщмч. Полное собрание сочинений: в 5 т. Т. 2. СПб.: Изд. Царское дело, 1995. [Репринтное издание]. С. 223–227.

Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-кри-

¹⁴ Восторгов И. И., прот. Честный служитель слова / Речь на панихиде по Н. В. Гоголю по случаю открытия ему памятника в г. Тифлисе, сооружённого городским самоуправлением // Иоанн Восторгов, сщмч. Полное собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1995. С. 226–227.

тическое издание: в 3 т. / издание подгот. И. А. Виноградов. Т. 3. М.: ИМЛИ РАН, 2013.

Иосиф (Литовкин), иеросхим. Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. <Н.> Леонтьев пред старцами Оптиной Пустыни. М., 1897 / отд. оттиск из журнала «Душеполезное Чтение». 1898. Ч. 1. С. 157–162.

Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / сост., вступ. статья, подгот. текстов и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2012.

**«Selected Passages from Correspondence with Friends»
by N. V. Gogol in the Assessment of St. Ignatius
(Bryanchaninov)**

Vladimir A. Voropaev

Doctor of Philology

Professor at the Department of History of Russian Literature

at the Lomonosov Moscow State University

1, Leninskie Gory, Moscow 11999, Russia

voropaevvl@bk.ru

For citation: Voropaev V. A. “The «Selected Passages from Correspondence with Friends» by N. V. Gogol in the Assessment of St. Ignatius (Bryanchaninov)”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 331–340 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.021

Abstract. The article is devoted to the review of Bishop Ignatius (Bryanchaninov) on Nikolai Gogol’s book «Selected Passages from Correspondence with Friends» in the light of the categories of «the spiritual» and «the natural» (i. e. belonging to the soul).

In the Christian trichotomy of «body, soul and spirit», the culture belongs to the sphere of the soul. The 20th century martyr Archpriest Ioann Vostorgov's words may serve as a peculiar result of the absentee dialog between two outstanding representatives of Russian culture and classical authors, that the meaning that such writers as Gogol have for the written word, is similar to the meaning that the Holy Fathers have for the Orthodox Church.

Keywords: Gogol, Bishop Ignatius (Bryanchaninov), «Selected Passages from Correspondence with Friends», the spiritual and the natural, patristic legacy.

ХРИСТИАНСКИЕ МЕТАФОРЫ В СКАЗКЕ А. ДЕ СЕНТ-ЭКЗЮПЕРИ «МАЛЕНЬКИЙ ПРИНЦ»

Дана Владимировна Дагурова

кандидат филологических наук

преподаватель кафедры филологии МДА

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра,

Академия

dana.dagurova@yandex.ru

Для цитирования: *Дагурова Д. В.* Христианские метафоры в сказке А. де Сент-Экзюпери «Маленький принц» // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 341–351. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.022

Аннотация

УДК 2-29

В статье рассмотрен круг христианских символических образов в сказке А. де Сент-Экзюпери «Маленький принц». На основе анализа метафор, лежащих в основе сюжета сказки, раскрывается идейно-художественное содержание произведения.

Ключевые слова: Антуан де Сент-Экзюпери «Маленький принц», метафора, притча, христианские мотивы, визуальная метафора.

В данной статье ставится задача рассмотреть круг христианских символических образов и раскрыть смысл некоторых метафор в тексте «Маленького принца» Сент-Экзюпери. Чаще всего в этой сказке видят черты притчи, особый философский взгляд автора на проблему смысла человеческой жизни. Однако в тексте сказки можно увидеть нечто большее, чем притчу о преодолении одиночества. Сложность текста Сент-Экзюпери связана с тем, что автор использует метафорические образы, оживляет метафору, разворачивая её и выстраивая сюжет на её основе. Мы проследим за некоторыми из этих метафорических образов, которые, соединяясь в тексте, являют собой притчу, которую надо разгадать и понять читателю. Это такие образы, как пустыня, звезда, ребёнок, колодец, вода, барашек.

Текст сказки построен по принципу кольцевой композиции. Посвящение другу Леону Верту соотносится по времени действия с последней главой: это обрамляющая основной сюжет история, которая относится к 1942 г., году написания книги. Основным сюжетом составляет встреча лётчика с Маленьким принцем — как сказано в тексте, событие шестилетней давности, его можно отнести к 1935 г., когда Сент-Экзюпери действительно потерпел крушение в Ливийской пустыне, но на четвёртый день был спасён бедуинами, — об этом Экзюпери писал в книге «Планета людей». Однако реальная история крушения и спасения превращается в сказке-притче в историю духовного спасения.

Посвящение связано с сюжетом сказки и в нём содержатся два важных для нас тезиса. Во-первых, Экзюпери говорит, что Леон Верт «понимает все на свете, даже детские книжки». Таким образом автор подчёркивает притчевый характер своего текста, даёт нам понять, что в этой истории есть особый скрытый смысл, доступный лишь немногим — тем, кто сохранил в себе внутреннего ребёнка. Во-вторых, автор утверждает, что Леон Верт «...очень нуждается в утешении». Экзюпери пишет свою сказку, чтобы утешить друга, находящегося в 1942 г. в оккупированной фашистами Франции.

Так что же должно утешить Леона Верта и в чём? Ответ на этот вопрос заключается в последнем рисунке автора.

На последней странице сказки Экзюпери нарисовал очень условный пейзаж — пустыню и звезду. Автор утверждает, что этот рисунок должен указать точное место, где Маленький принц впервые появился на земле — и каждый, попавший в Африку, непременно узнает это место. Однако степень условности изображения не позволяет точно опознать это место. Противоречие между словами и рисунком является тем несоответствием, которое требует объяснения. Экзюпери оставил читателям послание, содержащее два ярких библейских образа. Чтобы понять, чем же эта сказка может утешить человека, испытывающего все ужасы войны и крушение привычного мира, надо разгадать эту последнюю визуальную метафору.

Образ пустыни проходит через весь текст сказки и несёт в себе несколько смыслов, заключённых в двух метафорах: это и пустыня одиночества, и пустыня безверия. Звезда — это путеводная звезда волхвов, указывающая на путь спасения, символ надежды, рождественская звезда. Рисунок становится визуальной метафорой — это звезда надежды в пустыне отчаяния. Лаконичность рисунка подчёркивает важность этих двух символических образов, их притчевое звучание.

Таким образом, изображение пустыни и звёзды символизируют идею спасения, и это изображение становится последним, ключительным выражением идеи противопоставления внешнего и внутреннего, последовательно реализованной в нескольких образах сказки: рисунок слона в удаве, который взрослые принимают за шляпу (глава 1); рисунок коробки, внутри которой только Маленький принц видит барашка (глава 2); пустыня, внутри которой скрываются родники; дом, внутри которого есть тайна-клад, сам Маленький принц, внутри которого лучится любовь к Розе (глава 24).

Оппозиция *внешнего / внутреннего* тесно связана с оппозицией *ребёнок / взрослый* и играет важное значение в понимании смысла сказки.

Известные всем афоризмы «главное то, что не увидишь глазами» и «зорко одно лишь сердце» указывают на особый взгляд на мир, которым обладают дети, что раскрывается на примере

первого рисунка автора — слона в удаве. Противопоставление детской интуиции и взрослого непонимания мы видим и в Евангелии: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11, 25). За образом непонимающих взрослых, которые видят только внешнее, угадываются слова Исая:

«Слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис. 6, 9–10).

Изображение слона в удаве скрывает в себе ещё одну тайну. Если вдуматься, удав никак не может проглотить слона. Обычно читатели видят в этом рисунке плод детского воображения. Однако перед нами метафора, требующая объяснения. Слон намного больше удава. Это метафора того, что за видимым миром стоит несравненно большая тайна, которую никто не может постичь, потому что не сохранил в себе детскость. И дети видят Царствие Божие, которое намного больше нашего видимого мира. Однако и оно может находиться внутри каждого человека:

«Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21).

Следующий библейский образ — нарисованный барашек, который скрыт в коробке. Ягнёнок (Агнец) — один из важных христианских образов: агнец — спутник доброго пастыря, Агнец также сам Иисус. Лётчик не может нарисовать правильного барашка, который понравился бы Маленькому принцу, возможно, именно потому, что не в состоянии проникнуть в тайну Агнца. Маленький принц представляет себе ненарисованного барашка в нарисованной коробке, потому что умеет угадывать то, что сокрыто. Это метафора веры в трансцендентное, в то, что не дано нам в чувственном опыте. Сам же лётчик не умеет верить, он говорит об этом с грустью:

«Мой друг никогда мне ничего не объяснял. Может быть, он думал, что я такой же, как он. Но я, к сожалению, не умею увидеть барашка сквозь стенки ящика. Может быть, я немного похож на взрослых. Наверно, я старею» (глава 4).

Следующий шаг к раскрытию метафоры «сокрытой истины» содержится в рассуждении о колодцах и родниках, скрытых в пустыне.

«Знаешь, отчего хороша пустыня? — сказал он. — Где-то в ней скрываются родники...»

Экзюпери сравнивает пустыню со старым домом, в котором спрятан таинственный клад.

«Я был поражён, вдруг я понял, что означает таинственный свет, исходящий от песков. Когда-то, маленьким мальчиком, я жил в старом-престаром доме — рассказывали, будто в нём запрятан клад. Разумеется, никто его так и не открыл, а может быть, никто никогда его и не искал. Но из-за него дом был словно заколдован: в сердце своём он скрывал тайну...» (глава 24).

Тайна пустыни — сокрытая в ней животворящая вода. Теперь первоначальная метафора «пустыня одиночества» обретает дополнительный смысл — это «пустыня безверия», в которую попадает разуверившийся человек. Трагизм XX в. толкает человека к потере смыслов и ориентиров. Не каждому дано открыть клад, хотя он находится в доме, надо только начать искать его. Однако безверие преодолевается через Откровение, весь мир, как старый дом, лучится скрытой в нём тайной — и в пустыне скрыты родники, являющиеся метафорой животворящей любви.

В тексте сказки вода приобретает метафорическое значение, это «вода жизни». С одной стороны, это реальная вода, без которой лётчик умрёт: «Я выпил последний глоток воды», и в которой не нуждается Маленький принц: «Он никогда не испытывал

ни голода, ни жажды. Ему довольно солнечного луча». С другой стороны, вода предстаёт как метафора истины. Именно поэтому в сказке возникает образ торговца, продающего воду в пилюлях. Быстрое утоление жажды — это ложные учения, которые погружают человека в суету видимого мира, не давая ему возможности увидеть главное, пойти к роднику (глава 23). И наконец, ложной истине торговца пилюлями противопоставлена вода из колодца, к которой стремится Маленький принц, ведь «вода бывает нужна и сердцу». Это вода для сердца — особенная, и здесь вспоминаются слова Иисуса: «Кто жаждет, иди ко мне и пей» (Ин. 7, 37). Это «вода жизни», о которой говорится в Откровении Иоанна: «Жаждающий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром» (Откр. 22, 17). «Они не будут уже ни алкать, ни жаждать... ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить на живые источники вод» (Откр. 7, 17). Экзюпери подчёркивает необыкновенность этой воды:

«Вода эта была не простая. Она родилась из долгого пути под звёздами, из скрипа ворота, из усилий моих рук. Она была, как подарок сердцу. Когда я был маленький, так светились для меня рождественские подарки: сияньем свеч на ёлке, пеньем органа в час полночной мессы, ласковыми улыбками» (глава 25).

Воспоминание лётчика о Рождестве подтверждает наш вывод о том, что живая вода колодца связана с радостью от прихода Спасителя в мир.

Как пустыня светится от сокрытых в ней родников, так и сам Маленький принц лучится любовью к Розе, и лётчик угадывает в нём эту любовь. Снова за внешним угадывается внутреннее.

«...Трогательней всего в этом спящем Маленьком принце его верность цветку, образ Розы, который лучится в нём, словно пламя светильника, даже когда он спит... И я понял, он ещё более хрупок, чем кажется. Светильники надо беречь: порыв ветра может их погасить...» (глава 24).

Светильник как символ божественного присутствия есть и в Ветхом Завете:

«Светильник Господень — дух человека, испытывающий все глубины сердца» (Притч. 20, 27).

Лётчик приобретает в конце сказки особый дар, новое знание о видимом мире и о звёздах, которые сменятся для него смехом Маленького принца. Он видит то, чего не увидят глазами. Мир для него одушевлён. Отныне он будет смеяться, глядя на звёзды, и все будут считать его сумасшедшим (глава 26). Мотив сумасшествия указывает на инаковость героя. Лётчик становится не таким как все: он слышит смех, исходящий от звёзд. Это созвучно строкам из Евангелия от Иоанна:

«Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную. Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира» (Ин. 17, 13—14).

Здесь соединяются два мотива — евангельская радость — это радость веры в Спасение, её имеют все истинно верующие, которые кажутся не от мира сего, как кажется сумасшедшим смеющийся лётчик в конце сказки. И мотив смеющихся звёзд, который напоминает слова из Откровения, в котором несколько раз повторяется, что небеса веселятся, потому что на небесах поют «Аллилуйя» Англу. «Итак веселитесь, небеса и обитающие на них!» (Откр. 12, 12).

Так любовь преображает этот мир. И лётчик изменился; теперь ему открыта великая тайна — присутствие Бога за внешней оболочкой видимого мира. Герой приходит к этому выводу самостоятельно, через собственный чувственный опыт: его путь проходит через детскую убеждённость, что в удаве может быть слон — через ощущение пустыни, которая светится таинственным светом скрытых в ней родников — через воспоминание о доме, который

скрывает в себе клад — к вере в то, что звёзды смеются смехом Маленького принца, а на далёкой звезде живёт барашек-Агнец.

Последний рисунок является ключом к пониманию изменений, произошедших с героем. Пустыня — важный библейский образ, это место, где происходят поворотные моменты в жизни героев. Ангел в пустыне спасает Агарь с Измаилом, указав ей колодезь. В пустыне пророк слышит голос призывающего его Бога. Переход через пустыню совершил народ Израиля, это одновременно путь к Богу, путь к пониманию Его воли, заключение союза-завета на горе Синай, осознание милосердия Божия. Иоанн Креститель проповедует в пустыне, его крещение обновляет сердца. Отшельники уходили в пустыню, чтобы остаться наедине с Богом и своим сердцем. Таким образом, пустыня в христианском понимании — место, проходя через которое, человек меняется духовно: в нём происходит внутреннее изменение, он познаёт истинного Бога.

Так и для героя сказки пустыня становится местом, в котором он меняется, и если в начале сказки пустыня — это метафора одиночества героя, позже — гибели, то в итоге пустыня осознаётся как испытание безверием, через которое герой приходит к вере.

Сказка «Маленький принц» входит в ряд литературных произведений, показывающих героя в самый драматический момент жизни, в экзистенциальном вакууме, который требует преодоления¹. Лётчик оказывается в пустыне неслучайно, он остро переживает своё одиночество в мире — и его крушение в пустыне является предельным воплощением этого одиночества. Слова «что-то сломалось в моторе моего самолёта» могут быть поняты иносказательно — это момент глубочайшего отчаяния, когда что-то сломалось в жизни и требует починки. Лётчик говорит о себе:

«Я решил, что попробую сам все починить, хоть это и очень трудно. Я должен был исправить мотор или погибнуть».

¹ К таким героям можно отнести героя «Божественной комедии» Данте («Земную жизнь пройдя до половины, я очутился в сумрачном лесу»), пророка из стихотворения А. С. Пушкина («Духовной жаждою томим, в пустыне мрачной я влачился...»).

Однако самостоятельно герой не может выйти из этого трудного положения. Маленький принц, который умеет видеть то, что скрыто за внешним, приводит героя к колодцу с водой жизни — так открывается герою великая и непостижимая для разума тайна.

Таким образом, последний рисунок становится визуальной метафорой спасения: в любой пустыне отчаяния (а в отчаянии может оказаться каждый из нас) есть надежда, символ которой — звезда, напоминающая человеку о том, что нельзя унывать, ведь мир уже спасён, Рождество совершилось. Именно эта мысль, скрытая в тексте за внешним сюжетом о волшебном мальчике с далёкой планеты, действительно может утешить страдающего от ужасов войны Леона Верта.

Христианские образы в тексте играют ключевую роль в понимании смысла этой сказки-притчи, выводят повествование в область духовных истин, позволяют трактовать содержание в аналогическом (возвышающем) плане. Оказывается, что круг этих образов, соединяясь, творит в тексте второй смысловой план.

Лётчик возвращается к людям с твёрдой верой, что этот мир одушевлён Божиим присутствием. Ему открылась за оболочкой видимого мира великая, непостижимая тайна бытия Божия. Таким образом, мы понимаем, чем утешает Сент-Экзюпери Леона Верта — свидетельством об истинном бытии Божиим, о возможности спасения.

Это сказка о преодолении экзистенциального кризиса неверия не только героя-лётчика, но и современников Сент-Экзюпери, погружённых в пучину страшной войны. Сказка указывает путь, помогающий преодолеть разочарование в разумности этого мира, преодолеть чувство богооставленности. Экзюпери даёт надежду на спасение и уверенность в существовании Бога миру, который забыл об этом, полагаясь на выводы современных философов-экзистенциалистов, утверждавших, что человеку надо научиться жить в мире без Бога.

Известные биографам высказывания Экзюпери свидетельствуют, что он сожалел о своей неспособности уверовать, но считал, что вера необходима людям. Об этом писатель говорил в последние годы своей жизни. В блокноте Экзюпери есть запись:

«Безнадёжно любить — это не безнадёжно. Это значит, что сближаешься в бесконечности — и звезда в пути не перестает светить... Удивительно, я не способен быть верующим. А ведь любовь к Богу безнадёжна... Мне бы это совсем подошло. Монастырь — и григорианская литургия...»

Однако для своего героя-лётчика Экзюпери задумал иной выход. Лётчик видит тайну мира — смеющиеся звезды. Он возвращается с даром — у него теперь есть точное знание, что видимый мир скрывает внутри себя огромную, важную тайну — все пронизано любовью Божией. Рисунок пустыни и звезды — визуальное воплощение этой тайны.

В своей сказке Сент-Экзюпери не проводит прямых аналогий с Библией, не говорит о Боге, но обращается к нашему воображению, в котором находящиеся в тексте ёмкие христианские образы соединяются и создают глубинный подтекст, проникнутый христианской символикой. Так действуют сюжетные метафоры, заключённые в тексте. Читающий сердцем, интуитивно, может угадать истину, слова «главное то, что не увидишь глазами» распространяются и на сам текст сказки — за сказочным сюжетом сквозит истина другого рода. Таким образом, сама ткань сказки является реализацией метафоры «сокрытого сокровища».

Перед нами очень трагичный по своей сути текст, потому что «Маленький принц» — это христианская притча, написанная в условиях потери веры и экзистенциальной растерянности человека XX в., в устах писателя, который, как он сам свидетельствовал, не может верить в Бога, но надеется на то, что Бог существует.

Biblical Motives of the Antoine de Saint-Exupéry's Tale «Little Prince»

Dana V. Dagurova

PhD in Philology

Lecturer at the Philology Department

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

dana.dagurova@yandex.ru

For citation: Dagurova D. V. “Biblical Motives of the Antoine de Saint-Exupéry’s Tale «Little Prince»”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 341–351 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.022

Abstract. The article considers a range of symbolic Christian images of the Antoine de Saint-Exupéry’s tale «Little Prince». The ideological and artistic content of the tale is conveyed through the visual metaphors analysis, underpinning the plot of the tale.

Keywords: Antoine de Saint-Exupéry, tale «Little Prince», symbolic Christian images, visual metaphors, Christian motives, Biblical motives, parable.

**ЛИТУРГИЧЕСКАЯ,
ГИМНОГРАФИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ
В ЛИРИКЕ О. А. СЕДАКОВОЙ
(НА ПРИМЕРЕ СТИХОТВОРЕНИЯ
«СРЕТЕНИЕ»)**

Эльвира Викторовна Зайцева

магистрант кафедры русской литературы МГПУ
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд,
д. 4
zaitsevaelvira@gmail.com

Для цитирования: *Зайцева Э. В.* Литургическая, гимнографическая традиция в лирике О. А. Седаковой (на примере стихотворения «Сретение») // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 352–366. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.023

Аннотация

УДК 2-291

В статье анализируется текст стихотворения «Сретение» Ольги Седаковой в пространстве святоотеческой и гимнографической культуры. Сама Ольга Седакова говорит, что «язык Библии — язык молчания. <...> Библейское повествование наполнено огромными паузами», поэтому гимнографические богослужебные тексты содержат множество «возможных» диалогов между субъектами библейского повествования. Также литературные тексты, интерпретируя библейские сюжеты, наполняют их глубоким значением и образами. Текст «Сретение» по композиции, средствам художественного выражения, стилевой особенности нанизывания коннотаций на повторяющийся образ очень похож на гимнографические тексты. Это родство позволяет выйти на проблемы идиостиля автора, а также подобрать ключи к интерпретации текста.

Ключевые слова: Ольга Седакова, поэзия, богословие, гимнография, преобразование языка, плетение словес.

Ольга Александровна Седакова (р. 1949) — поэт, филолог, философ, богослов, переводчик. На каждом из этих наименований можно было бы остановиться отдельно, потому что Ольга Седакова во всех этих сферах деятельности внесла значительный вклад в мировое и отечественное культурное пространство.

В данной статье рассматривается её поэтическое творчество. Тут мы встречаемся с проблемой принадлежности стиля её поэзии к тому или иному литературному направлению. В исследовательских работах по творчеству Ольги Седаковой можно встретить различные точки зрения на этот счёт. Её относят и к постмодернистам, и метареалистам, и метафизикам, религиозным поэтам. Сама же Ольга Седакова локализует свою поэзию вне различных течений: «У меня такое одинокое положение в современном искусстве, я была отщепенцем в советском обществе — и привыкла к этому. Я обдумала и пережила это отлучение... как мою жизнь, как исходную позицию для всего остального»¹. В данном случае можно в некотором роде охарактеризовать поэзию Ольги Седаковой как не вполне постмодернистскую, не вполне метареалистичную, не вполне метафизическую, не вполне религиозную.

Непостмодернистскую, так как установка Седаковой на предельную серьёзность и предельную ответственность автора к своему тексту не соответствует принципу постмодернистской поэзии².

¹ Цит. по: *Шталь Х.* «Пока тебя это не коснулось». Имманентность трансценденности: поэтологические размышления о мистических аспектах поэзии Ольги Седаковой // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей. М., 2017. С. 252.

² «Постмодернизм — не только креативный метод <...>, это и навык восприятия <...>. Постмодернист может прочесть любое сочинение как постмодернистское. Тем самым, постмодернизм без берегов ускользает от всякого определения. <...> прочесть любой текст как постмодернистский <...> значит освободиться от него, перестать испытывать по отношению к нему личные — дискомфортные — чувства, перестать принимать всерьёз его посылаки и художественные амбиции. <...> постмодернизм последователен в одном: в авторском отношении к собственному тексту и вообще к изображаемому миру» (Седакова О. А. После постмодернизма // Четыре тома. М., 2010. Т. 4. С. 369).

Неметареалистичную, так как в основе метареализма, по определению Михаила Эпштейна, лежит понятие метаболы — перехода в разные реальности в пространстве текста — поэзия Седаковой всё-таки ограничивается лишь двумя реальностями и переходом из одной в другую, из материальной в духовную³.

Неметафизическую, так как определение, данное С. С. Аверинцевым поэзии Седаковой как поэзии метафизической, является слишком обобщённым, не охватывающим сугубо индивидуальные особенности поэтики Седаковой⁴.

Нерелигиозную, так как Ольга Седакова сама была против определения своей поэзии как религиозной⁵.

Таким образом, называясь постмодернистом по принадлежности ко времени, метареалистом по стилю, метафизиком по проблематике, религиозным поэтом по тематике, Ольга Седакова не вполне уместается в эти определения. Отсюда неоднозначное отношение к ней со стороны читательской аудитории — от негодования и возмущения до восхваления и почитания.

Так же это вызывает определённые сложности в выборе терминологического языка интерпретирующего описания. Отталкиваясь

³ Хенрике Шталь пишет: «У Ольги Седаковой речь идёт не о множественности миров, соединяющихся друг с другом, а, как правило, только о двух мирах: чувственно воспринимаемом мире явлений и другом — Духовном, не зависящем от чувственного восприятия — мире, который, однако, находится в определённой связи с первым, может проникать в него и выражать себя через него» (Шталь Х. «Пока тебя это не коснулось». Имманентность трансцендентности // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. С. 254).

⁴ Аверинцев С. С. Метафизическая поэзия как поэзия изумления // Континент. 2004. № 120. С. 397–399.

⁵ «Я православная по убеждению, но я никогда не захотела бы и не посмела бы провозгласить это своим литературным вероисповеданием. Если бы я назвала себя православным поэтом, я должна была бы присягнуть на верность каноническому праву... А этого я не смогла бы сделать ни при каких условиях... для меня поэзия непредставима без открытости смысла, тогда как религия в искусстве подразумевает предписывающий, предвзятый подход человека, который знает, чем все должно закончиться» (Цит. по: *Пратт С.* Разрушение разрушения: православный импульс в творчестве Николая Заболоцкого и Ольги Седаковой // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. С. 225).

от позиции религиозной поэзии, так как иначе не назвать поэзию, чьим центром, объектом и целью является Божественное, лирика Ольги Седаковой, по словам Эндрю Кана, «апофатически пытается заявить о своей внутренней религиозности» и идёт «к этой глубоко прочувствованной цели с помощью особых средств поэтического языка»⁶. Эта внутренняя «некричащая» религиозность проступает в лирике Седаковой как эффект языка. При определённой композиции, при парадоксальном соединении слов, при выстраивании семантических парадигм происходит постепенное вычищение языка, преобразование языка. Слово освобождается от всех коннотаций, являет своё «вещество», «тайну». В этом случае происходит смещение семантики, сдвиг смыслов, открытие внутренней стороны слова. И мы имеем дело с неким мистическим, богословским переживанием, к которому автор подключает нас как читателей.

Богословием поэзии Седаковой занимались такие учёные как Эндрю Кан, Марта Келли, Сара Пратт, Хенрике Шталь и другие. Но нами впервые предпринята попытка поместить текст Седаковой в контекст гимнографической богослужебной традиции и, выявив некоторую тождественность художественных приёмов, выйти на проблемы идиостиля автора и ответить на вопрос: при помощи каких поэтических, лингвистических приёмов стихотворение являет собой опыт мистического богословского откровения.

Исследователь Эндрю Кан сравнивает лирику Ольги Седаковой с «пятым часом часослова». В богослужении есть первый, третий, шестой, девятый час. Пятый час — это «личное богослужение» поэта, которое в некотором роде представляет дополнительное измерение, в котором происходит акт Богообщения.

Обратимся к тексту стихотворения «Сретение» и текстам гимнографии праздника Сретения.

⁶ Кан Э. Книга Часов Ольги Седаковой и религиозная лирика: читая «Пятые станцы» // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей. М., 2017. С. 156.

Сретение

Пророков не было. Видения были редки.
И жизнь внутри изнемогла,
как в говорящей пробующей клетке
Непрорастающая мгла.

— Ещё усилие — и все, что возникает,
Я все, как руку, протяну,
Весь этот сон о том, как время протекает
Через враждебную страну.

И время движется, как реки Вавилона.
Неразделённую длину,
Огромные года, их сон уединённый —
Я все, как руку, протяну.

Я руку протяну, чтобы меня не стало.
И знаю, как она пуста —
Растение пустоты, которое теряло
Всё, что впитала пустота.

Да, время движется, как реки Вавилона,
Но тайну рабства своего,
Но сердце рабства — музыкальным стоном
Не выдаст плачущее существо.
И будет плакать молча и влюблённо
Там, где заставили его:

— Прости, что эта жизнь не значит ничего —
Она не знает о значеньи:
В живом волнении терпенья твоего
Удержанное утешенье.

И забывая, и не зная как,
По тьме египетской участья
Она несёт тебе неповторимый мак —
Коробку зрения и счастья!

Я вижу по земле, что вещи и значенья
Она должна перевести:
Так, как дитя глаза — на смелое растение
Уже решившее цвести.
Да, время движется, как реки Вавилона,
но есть в безумии его
Лицо, полюбленное легионом
Чудес, хранящих вещество,

И каждый человек во сне неразделённом
Искал и требовал его.

— Я выхожу из времени терпенья,
Я выхожу из смертных глаз.
Ты руку протяни, спускаясь по ступеням
В последний из миллиона раз!

Как медленно по шлюзам долголетия
Из ослепляющего сна
К нам жизнь спускается и, как чужая светит,
Уже не зная, где она,
Как засыпающие дети
Невероятна и одна...

И на руках была,
И на воде держала,
И говорила, как звезда.

И молодая мать слезами умывала
Лицо, которое единственно стояло,

Когда все вещи, как тяжёлая вода,
По кровле скатываясь падали туда.

Приписка

Теперь молчи, душа, и кланяйся. Как встарь
Списатель чудесем, вообразив тропарь —
светящийся, радующий дом,
Из рук взлетающий легчайшим голубком
Внимания и осязания
Через пустые времена —
Рыдая просит наказания:
Как зимний путь так ты, душа, темна,
Как странствие без оправдания.
Ты тени тень,
Ты темноты волна,
Как плача прочь идёт она,
Когда свеча нам зажжена
Невероятного свиданья!⁷

В этом стихотворении действие происходит в состоянии статики, а речь производится молчанием. Учёная Эмили Гросхольд называет эту особенность лирики Седаковой понятием «стазис» — пульсирующее равновесие⁸. Это словно смотреть на икону «Старец Симеон» или на одноимённую картину Рембрандта и слышать мысленный диалог между старцем и младенцем.

Здесь нет ярко выраженного описания евангельского события, как это сделано, например, у Бродского в стихотворении «Сретение». Нет линейности повествования, действие происходит в одном как бы замершем мгновении — во взгляде старца Симеона и младенца.

⁷ Седакова О. А. Сретение // Четыре тома. М., 2010. Т. 1. С. 81.

⁸ Гросхольц Э. Детство и пульсирующее равновесие (стазис) в работах Ольги Седаковой // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей. М., 2017. С. 113–131.

Для гимнографии характерно включение диалогов, голо-сов между героями библейского текста, которых нет в самом тексте-первоисточнике, но они служат для объяснения богословского содержания и для усиления художественности текста⁹. В гимнографии текстов Сретения богословие выражено мысленным диалогом между старцем Симеоном и младенцем, между Богом и человеком Симеоном. При помощи этих диалогов объясняется тайна Боговоплощения, халкидонский догмат соединения человека и Бога:

«Не старец мене держит, но Аз держу его...»

«Сего приемлет старыми руками Симеон старец, ныне отпускаеши мя вопия, ко оному блаженству: видех бо Тя днесь плотию мертвенною обложеннаго, животом господствующа, и смертию владычествующа»¹⁰.

В тексте Ольги Седаковой догмат Боговоплощения выражен диалогом с повторяющейся синтагмой «я руку протяну», и лишь последующий контекст даёт некоторое предположение, кто носитель речи: Бог Вседержитель, старец (как сказано в Евангелии: «и Дух Святый был на нем» (Лк. 2, 25)) или Божественный младенец. Этот приём, а именно использование повторяющейся синтагмы «я руку протяну», внутренне образует единство и связь между этими субъектами речи.

Мы не знаем наверняка, слышен ли в этой строчке Голос Бога Отца. Но в праздничном каноне Сретения есть такие строчки: «Первороден из Отца прежде век, первороджен младенец из Девы нетленная, Адаму руку простирая явися». Акт простиранья руки через какие-то неведомые пространства и времена, описанный

⁹ Так в Каноне Великого четверга «Сеченое сечется» содержится диалог между Иисусом Христом и апостолом Петром («сильнейшему болей искус», «обращаещи Мя обаче милостива») — диалог, которого не было, но который помогает понять героев и объяснить их действия в Евангелии. Или «Канон на плач Пресвятой Богородицы» в Великую пятницу содержит обращение Богородицы к висящему на Кресте Сыну — высокохудожественное произведение прп. Симеона Логофета.

¹⁰ Служба Сретения Господня. Припевы на 9-ой песни канона на утрени (Миней, февраль. М., 2002. С. 34).

в стихотворении, актуализируя для нас строчки канона, рождает при прочтении зрительную ассоциацию с фреской Микеланджело «Сотворение Адама».

Сам же воплощённый Бог Сын — это младенец, «плачущее существо». Как младенец-человек Он ещё не может говорить, но разговор со старцем происходит другими средствами — музыкой, плачем, молчанием:

Но сердце рабства — музыкальным стоном
не выдаст плачущее существо.
И будет плакать молча и влюблённо
Там, где заставили его.

Далее двоеточие и прямая речь: «Прости, что эта жизнь не значит ничего»¹¹. При описании младенца автор соединяет несоединимое — музыка, плач и молчание. В мире Седаковой не связанные общим значением слова «музыка», «плач», «молчание» становятся единой синонимической парадигмой, обозначающей Божественную речь.

Изображение Троицы в стихотворении грамматически выражено ещё и такими строчками:

И на руках была,
И на воде держала,
И говорила, как звезда¹².

Во всех трёх случаях речь идёт о Боге. На руках Богородицы, на руках старца Симеона в первой строчке, во второй мы вспоминаем слова великопостного песнопения: «Днесь висит на древе иже на водах землю повесивый» или начало Бытия: «Дух Божий летал над водой», в третьей строчке вспоминаем тропарь Рождества: «В нем бо звездам служащие звездою учахуся тебе славити».

¹¹ Седакова О. А. Сретение. С. 81.

¹² Там же.

Звезда научила волхвов правильно славить Господа. Таким образом, во всех трёх строчках идёт речь о Боге: эти строчки связаны соединительным союзом «и», который в грамматике соединяет равноправные части предложения. Также ритмически строчки идентичны как синтагма существительное+глагол прошедшего времени. Мы видим в стихотворении троичность и единство на всех уровнях языка: лексическом, синтаксическом, морфологическом и догмат Троицы на уровне стихотворной строфы.

Теперь остановимся на поэтической технике Ольги Седаковой, которая заимствована ею из гимнографической традиции. Это «плетение словес», «парадоксальность» при соединении несоединимого, апофатичность языка.

«Любовь к парадоксальным соединениям несоединимого — одно из самых общих свойств поэтики литургических гимнов. Исследователи византийской гимнографии называют этот принцип «первичной диалектикой».

Например, «преставилась еси к животу Мати суца Живота», «Невеста неневестная» или «и по закону как закона Творец, закон исполняя».

Как отмечает сама Ольга Седакова в своём эссе о стихире Сретения:

«От этих повторов и перемещений слово, которое опеваётся, становится одновременно и очень значительным, и выходящим за пределы своего, да и вообще всякого значения. <...> здесь мы можем говорить о другой, тоже общей для множества литургических текстов технике — "извитии словес" или "плетении словес", ή πλοκή по-гречески. Она состоит в том, что какое-то одно слово (или однокоренные слова) многократно повторяется, ставится в разные позиции, наполняется разными смыслами»¹³.

¹³ Седакова О. А. К поэтике литургической поэзии. Ветхий деньми. Стихира Сретения // Четыре тома. М., 2010. Т. 3. С. 286.

Ксения Голубович, анализируя художественную форму Седаковой, замечает, что слова идут друг к другу по сложным окружностям:

«Слова у Седаковой играют своими прямыми и интеллектуальными смыслами, запускаются по понятийному и образному каналу одновременно и, пройдя дальний круг, возвращаются к нам»¹⁴.

В стихотворении «Сретение» эти окружности по принципу «плетения словес» напоминают движение по окружностям с восхождением к какой-то точке — простому Слову, которое находится на соединении с миром духовным. Похоже на восхождение по кругам Чистилища Данте, чьё творчество особенно близко самой Седаковой.

В данном стихотворении такими очищенными словами-вершинами, к которым автор шла по «опеваемым окружностям», являются слова «жизнь», «сон», «растение», «плачущее существо» — все, что связано с явлением Божественного.

Так, чтобы описать время ожидания спасения как бесконечное количество времени духовного рабства, Седакова «оплетает» слова: «реки Вавилона», «огромные года», «сон уединённый», «враждебная страна», в приписке: «странствие без оправдания», «темноты волна», «зимний путь». Выход на новый повторяющийся круг начинается с повторяющейся строки: «Время движется, как реки Вавилона». И все «оплетённые» слова восходят в итоге к Младенцу: «но тайну рабства», «сердце рабства» «не выдаст плачущее существо».

Седакова, дойдя до предела слова, связанного со значением рабства, остановилась. Слова дошли до предела, до Богомладенца. Поэзия дошла до непознаваемой точки, до «тайны» и остановилась.

Хотелось бы также отметить, что путь, по которому поэт проходит, чтобы дойти до простого очищенного слова, апофатичен.

¹⁴ Голубович К. Поэт и тьма. Политика художественной формы // Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей. М., 2017. С. 102.

Мы не можем определить существо этого очищенного путём отрицания слова, его подлинное значение, но чувствуем его Божественность. Не случайно в поэзии Седаковой частицы «не» и «ни» — самые часто встречаемые:

Ни ангела, звучащего как щель,
Ни галилейскую свирель ученика
И ни святого, в мире
Пожившего, как струны на Псалтири
Под опытной рукой Твоих ужасных встреч,
я не могу от музыки отвлечь...¹⁵

И здесь в стихотворении «Сретение» встречаем отрицание в словах «нераздельная длина», «нераздельный сон», «непрорастающая мгла», «неповторимый мак».

Так же «оплетаются» слова «жизнь», «сон» и «растение». Жизнь: «жизнь внутри изнемогла», «эта жизнь не значит ничего», «к нам жизнь спускается и как живая светит». В первых двух случаях жизнь связана с временем рабства, бесплодности, пустотой — небытием. Жизнь без жизни. Жизнь без Лица. Жизнь без своего онтологического знака. И третье употребление слова «жизнь» переворачивает смысл. Слово «жизнь» персонифицируется (кто спускается? Жизнь). Нашёлся онтологический знак, то Лицо, которого все «искали» и «требовали». Седакова использует одни и те же слова, но, сталкивая их, переворачивает их в сторону бесконечности, выводит за рамки материальности — подобно метафоре избушки на курьих ножках, которая, переворачиваясь, вводит героя в нематериальное пространство.

Связь с гимнографией можно обнаружить и в схожести композиции. Многие стихирьы, тропари, кондаки, каноны строятся по принципу сужения от события вселенского масштаба до события внутри человеческой души, от макрокосма к микрокосму. Вспомним

¹⁵ Седакова О. А. «Ни ангела, звучащего как щель...» // Четыре тома. М., 2010. Т. 1. С. 101.

Великий канон Андрея Критского. Сначала звучит описание значения ветхозаветных событий и сразу следует отображение этих событий в душе: «*Душе моя, душе моя, востани, что спиши*». Или тропари Страстной седмицы: «*Се Жених грядет в полунощи*». И конец тропаря: «*Блюди убо, душе моя*». Так же и в стихотворении Ольги Седаковой: сначала описывается событие Встречи старца Симеона и младенца, встречи Бога и человечества, а затем в части, названной поэтом «Приписка», разворачивается сюжет встречи Бога и человека. И так же характерно обращение к душе: «*Теперь молчи, душа, и кланяйся. Как встарь*».

Таким образом, мы убедились, что Ольга Седакова для создания своего поэтического мира использует приемы и методы литургической гимнографической поэзии во многом по причине того, что лирика как наиболее субъективный род литературы воспринимается поэтом как личная молитва. При этом грань, где кончается поэзия и начинается опыт богообщения, очень тонкая, неуловимая.

Источники

Миня, февраль. М.: ИС РПЦ, 2002.

Седакова О. А. «Ни ангела, звучащего как щель...» // Четыре тома. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. Т. 1. С. 101.

Седакова О. А. К поэтике литургической поэзии. Ветхий деньми. Стихи-ра Сретения // Четыре тома. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. Т. 3. С. 286.

Седакова О. А. После постмодернизма // Четыре тома. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. Т. 4. С. 369.

Седакова О. А. Сретение // Четыре тома. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. Т. 1. С. 81.

Триодь постная. М.: Московский Сретенский монастырь, 2007.

Литература

- Аверинцев С. С.* Метафизическая поэзия как поэзия изумления // *Континент*. 2004. № 120. С. 397–399.
- Голубович К.* Поэт и тьма. Политика художественной формы // *Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей*. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 49–112.
- Гросхольц Э.* Детство и пульсирующее равновесие (стазис) в работах Ольги Седаковой // *Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей*. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 113–131.
- Кан Э.* Книга Часов Ольги Седаковой и религиозная лирика: читая «Пятые станцы» // *Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей*. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 145–182.
- Пратт С.* Разрушение разрушения: православный импульс в творчестве Николая Заболоцкого и Ольги Седаковой // *Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей*. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 216–252.
- Шталь Х.* «Пока тебя это не коснулось». Имманентность трансцендентности: поэтологические размышления о мистических аспектах поэзии Ольги Седаковой // *Ольга Седакова: стихи, смыслы, прочтения. Сборник научных статей*. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 252–295.
- Эпштейн М. Н.* Литературные движения. Метареализм. Концептуализм. Арьергард // *Постмодерн в русской литературе*. М.: Высшая школа, 2005. С. 127–196.

Liturgical and Hymnographical Tradition in the Lyrics of O. Sedakova (on the Example of the Poem «Candlemas»)

Elvira V. Zaitseva

MA student at the Moscow State Pedagogical University

4, 2-y Sel'skokhozyaystvennyy Proyezd, 129226 Moscow, Russia

zaitsevaelvira@gmail.com

For citation: Zaitseva E. V. "Liturgical and Hymnographical Tradition in the Lyrics of O. Sedakova (on the Example of the Poem «Candlemas»)". *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 352–366 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.023

Abstract. The article analyses the text of Olga Sedakova's poem «Candlemas» in the space of hymnographic and patristic culture. Olga Sedakova herself says that «the language of the Bible is the language of silence. <...> The biblical narrative is filled with huge pauses». That is why hymnographic liturgical texts contain many 'possible' dialogues between the subjects of the biblical narrative. Cultural texts, interpreting biblical narratives, also fill them with deep meaning and imagery. The text «Candlemas» is very similar to hymnographic texts in its composition, the means of artistic expression and the stylistic feature of stringing connotations on a recurring image. By discovering this affinity, we will come to the problems of the author's idiosyncrasy, as well as find the keys to the interpretation of the text.

Keywords: Olga Sedakova, poetry, theology, hymnography, transformation of language, weaving of words.

«С СЕРДЦЕМ СОКРУШЕННЫМ И ДУХОМ СМИРЕННЫМ»: ПРОБЛЕМЫ ПОДГОТОВКИ К ИЗДАНИЮ ПИСЕМ ПРЕПОДОБНОГО МАКАРИЯ ОПТИНСКОГО*

Светлана Олеговна Захарченко

кандидат филологических наук
доцент кафедры классической филологии,
русской литературы и журналистики
Петрозаводского государственного университета
185910, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33
zco59@mail.ru

Для цитирования: *Захарченко С. О.* «С сердцем сокрушенным и духом смиренным»: проблемы подготовки к изданию писем преподобного Макария Оптинского // *Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 367–378. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.024*

Аннотация

УДК 2-283

В статье рассматриваются текстологические и археологические проблемы подготовки к изданию полного собрания писем преподобного Макария Оптинского с учётом современных подходов и требований. Проводится сопоставление первого и последнего собраний писем старца, выявляются особенности публикаций святоотеческой литературы.

Ключевые слова: эпистолярное наследие, монашество, преподобный Макарий Оптинский, святоотеческая литература, текстология, археография

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 19-012-00308 («Составление комментариев к собранию писем преподобного Макария Оптинского группе лиц»).

Проблемы издания полного собрания сочинений академического типа (с примечаниями и художественно культурными комментариями) существуют уже второе столетие. За это время установлены и отработаны в ходе практической деятельности базовые текстологические принципы. Но «ни одно из осуществлённых изданий <академического типа> не свободно от более или менее существенных изъянов, порождённых в преобладающих случаях идеологическим и бюрократическим диктатом тех лет, когда выходили в свет многие академические полные собрания сочинений. Нагляднее всего эти изъяны обозначаются, если рассматривать данные издания в основном, базовом их аспекте — в аспекте полноты воспроизведения того, что вышло из-под пера публикуемого автора»¹. Издательская группа ПетрГУ, которая в 2001 г. начала готовить к изданию Собрание писем преподобного Макария Оптинского, стремилась именно к полноте издания всего корпуса писем старца.

* * *

В 1862 г. вышло четыре тома писем старца Макария Оптинского: один к мирским особам и три — к монашествующим (отделение 1-е — к монахам, ч. 1, и отделение 2-е — к монахиням, ч. 1 и 2). А в 1863 г. было издано ещё два тома к монашествующим (отделение 2-е — к монахиням, ч. 3 и 4). Это первое Собрание писем преподобного из 6 томов готовилось Н. П. Киреевской, духовной дочерью преподобного, и издавалось Оптиной Пустынью по принципу, о котором иером. Климент (Зедергольм) сообщал занимавшейся переписыванием писем старцев мон. Афанасии (Глебовой), казначее Троицкого Севского монастыря:

«Орфографии прошу Вас держаться правильной; также и знаки препинания выставлять правильно. Имена можно выписывать

¹ Лавров А. В. Проблемы академических изданий классиков русской литературы // Вестник Российской академии наук. 2011. Т. 81. С. 971.

сполна, чтобы нам было понятно; при печатании же будут выставлены буквы»².

Второе издание, вышедшее в 1880 г. также в Оптиной пустыни, является репринтное изданием первого, но в него был добавлен алфавитный указатель.

Санкт-Петербургское издательство Яковлева осуществило также репринтное издание писем Макария Оптинского, выпустив в 1993 г. том писем к мирским особам, а в 1994 г. — том писем к монашествующим.

В начале XXI в. письма прп. Макария изучают и издают отдельными сборниками доктор филолог. наук, профессор В. В. Каширина и игумен Троице-Сергиевой Лавры Николай (Павлык)³.

* * *

Подготавливаемое нами собрание писем прп. Макария Оптинского принципиально отличается от предыдущих изданий тем, что впервые за 150 лет со времени издания писем старца тексты набраны нами по рукописям без купюр. В текстологической справке к каждому письму указываются все имеющиеся списки и публикации. Издательская группа ПетрГУ сочла целесообразным публиковать письма полностью, с учётом соблюдения авторского права, оставить авторскую орфографию и указывать имена адресатов полностью.

Набор писем осуществлялся по оригиналам: это беловые и черновые автографы, либо письма, записанные под диктовку старца его ближайшими учениками и подписанные им (писцовые с подписью-автографом прп. Макария).

² ОП 6. Ед. хр. 24. Л. 1.

³ Николай (Павлык), иером. Эпистолярное наследие преподобного Макария, старца Оптинского: дис. канд. богословия [машинопись]. Сергиев Посад, 2003.

При отсутствии оригиналов письма набирались по спискам XIX в., списанным монастырскими письмоводителями с оригиналов текстов.

Если письмо публиковалось ранее, то в комментариях к нему указывался источник первой публикации, автограф и существующие списки.

Публикация писем подготовлена нами с сохранением характерных особенностей языка старца, явлений живой речи, отражающих особенности индивидуального стиля преподобного и языка его эпохи, с сохранением особенностей пунктуации. Например, оставлены такие формы как «таперь», «протчее», «впротчемъ», «вить» (ведь), «завтре», «естли», «здѣлать» и т. д. Титлованные слова «Господь», «Иисусъ», «Христосъ», «Богородица», «Духъ», «Пресвятый», «Апостоль» встречаются в основном в письмах-автографах и раскрываются без редакционных скобок. Начало писем, как правило, оформлено молитвой или крестом.

«Ты спрашивал меня, любезнейший батюшка, что означает крестик в начале моих писем. Он означает то же самое, что и крест, изображённый рукою при благословении, или когда крестятся при входе в дом»⁴.

Выявленные нами проблемы подразделяются на текстологические (связанные с расшифровкой и атрибуцией рукописи) и археографические (относящиеся к подготовке издания)⁵. К археографическим относится разработка принципов издания.

Принципы издания или соответствие формы и содержания зависят от целевой аудитории.

⁴ Православный немец. Иеромонах Климент (Зедергольм). Козельск, 2002. С. 177.

⁵ Пушкирёв Л. Н. Некоторые источниковедческие проблемы археографического изучения русских древних рукописей. URL: <http://opentextnn.ru/history/archeography/theory/pushkarev-l-n-nekotorye-istochnikovedcheskie-problemy-arheograficheskogo-izuchenija-russkih-drevnih-rukopisej/>

Издание 1862—1863 гг. (далее — первое издание) — это публикация наследия святых отцов для всех верующих христиан (традиционный подход). Данная публикация осуществлялась с купюрой имён: т. е. вместо имени и отчества указывались буквы NN, M., и пр. Причиной этого явились авторское право, а также цель издания: собрать духовные письма старца Макария воедино.

Издание ПетрГУ 2010—2020 гг. адресовано христианам и всем, кто интересуется историей православной Церкви и историей монашества. Письма публикуются полностью с именами адресатов и указанием других персоналий и географических мест, встречающихся в тексте письма, и сопровождаются подробными историко-культурными комментариями.

В рукописях преподобного нами найден Ключ, разработанный во время подготовки к публикации его писем издателем в 1862 г.⁶, согласно которому письма монахиням предполагалось размещать в четырёх последних книгах. Фамилии некоторых адресатов восстанавливались по инициалам с помощью этого Ключа. Например, в одном письме-автографе в обращении к адресату были только имя и отчество «Акилина Ивановна»⁷. В Ключе указано, что корреспонденткой прп. Макария была Черкасова Акулина Ивановна⁸. Мы предполагаем, что это одно и то же лицо.

Ещё пример: М. Макария (Домогацкая), согласно ключу, зашифрована как Е. В-на⁹:

№	Кому письма	Под какою буквою	Какихъ годовъ	Сколько писем	На каком листе	Подъ №№
1	М. Макария Домогацкая	Е. (В-на)	1838—1860	[546]—662	1—131	1—100

На основе уже существующих нами были выработаны определённые текстологические принципы.

⁶ ОП 43. Ед. хр. 09.

⁷ ОП 79. Ед. хр. 09. Л. 202—202 об.

⁸ ОП 43. Ед. хр. 09. Л. 5.

⁹ ОП 43. Ед. хр. 09. Л. 2.

1. Работа с рукописями

Рукописи писем представляют собой автографы и списки, в первом случае сталкиваемся с трудностью прочтения и расшифровки почерка старца Макария. Во втором появляется проблема атрибуции и сложность выявления времени создания текста. Существуют списки, совпадающие со временем написания автографа; они сделаны монастырскими письмоводителями с оригиналов текстов перед их отправкой адресатам старца. Целевое полагание создания подобных списков в том, чтобы сохранить поучения и советы старца для духовного окормления верующих. Но есть списки, датируемые более поздним временем. Так, списки Петра Севрюгина относятся к периоду 1862 — нач. 1863 г. Они представляют из себя тексты писем старца, которые готовились к первой публикации.

В списках много лагун: сокращение имён и фамилий, а также пробелы в тексте письма. Причины пробелов разные: иногда писец не мог разобрать написанное старцем, а иногда пропуски имён были связаны с тем, что письма переписывались как общие поучения для верующих, поэтому частная информация опускалась.

В ранних письмах у преподобного — разборчивый почерк, указаны адресаты и даты писем. В поздних письмах почерк беглый, скорее обозначающий слова (окончания не дописываются: -хъ, -ть, -мъ — это росчерки, напоминающие титулы).

2. Цитирование Святого Евангелия и писаний святых отцов

В рукописях-автографах цитирование неявное, в лучшем случае, при ссылке на писания свв. отцов прп. Макарий называет имя святого (Иоанн Лествичник, Дорофей, Исаак Сирин и др.). В списках писем, подготавливаемых к первой публикации, уже появляются указания на Св. Евангелие. Это явное цитирование:

«понеже сотвористе Единому сихъ братіи Моихъ меншихъ, Мнѣ сотвористе» (Мф. 25, 40).

В первом издании есть указание на места из Библии. В нашем издании мы решили тоже указывать ссылки на главы из Евангелия. Для людей воцерковлённых увидеть цитату несложно, но трудность заключается в том, что старец цитировал Св. Евангелие по памяти, порой несколько изменяя текст, и для современных сотрудников, не знакомых с Библией, работа по подготовке к изданию затрудняется.

3. «Подарочки»

Самая сложная, не всегда поддающаяся расшифровке группа слов в письма старца — это подарочки (редечки, ветхий колпачок, башмачок, нечто красненькое или синенькое и пр.). Даже из контекста не всегда понятно, о чём идёт речь.

Наиболее часто прп. Макарий посылает вместе с письмом просфоры. Несколько раз дарит конфетки (одну, две, шесть и пр.), чашечку и две конфетки, конфетку с надписью, яблоки (тоже в разном количестве и тоже с указанием, кому раздать; например, старец послал в Севский девичий монастырь 10 яблок и отметил, что одно Магдалине). Также среди гостинцев старца встречаются пирожок на Троицу, пряничек, творожок с сметаной, чётки, книга и 4 спицы, которые точил Макарий Грузинов.

Анне Ивановне Воейковой старец посылал «просимую наволочку», коробочку в День Ангела, «материю... и с начинкою на почте». Купцу Немытову — сахарницу своей работы, купцу Сотникову — ложки своей работы.

Наиболее часто старец посылал подарки в Севский девичий монастырь на имя игуменьи Магдалины (Пономарёвой):

«Посылаю вамъ 5 селёдокъ. Желая кушать и съ сёстрами ближними во здравіе»¹⁰.

¹⁰ ОП 77. Ед. хр. 28. Л. 240.

«Посылаю присемъ вамъ два кусочка песку. Ежели онъ отсырѣеть и будетъ слабъ, то посушите, желаю, чтобы онъ показался вамъ вкуснымъ»¹¹.

Есть одна особенность подарков прп. Макария. Посылая, например, яблоки или редечки, старец назначает конкретно, кому их передать.

«Батюшка Отецъ Леонидъ посылаетъ къ вамъ гостинца для поста сладкой редечки шесть головокъ. Первую вамъ; вторую Казначей съ М. Досифеею; третю Надеждѣ Онуфриевнѣ Гревсъ, тутъ же и Пелагеи Тихоновнѣ удѣлите; четвертую Матери Ангелинѣ Сильвестровой, пятую Матери Анфіи Шелешпанской съ сестрою, и шестую Екатеринѣ Николаевнѣ Кирѣевской съ Анисьею Семёвною пополамъ¹². Ещё седьмую головку посылаемъ площанскимъ Иоанникію и Макарію¹³, а вы перешлите имъ»¹⁴.

В приведённом примере гостинцы передаются прикровенно, от лица старца Льва, учителя о. Макария. И делается это, явно не потому, что адресаты нуждаются в пище, а для того, чтобы укрепить во время поста и поддержать духовно тех сестёр, которые известны своей ревностью в прохождении поста.

Даже когда преподобный поздравляет с Днём Ангела одну из сестёр (в данном письме — казначею Магдалину Длотовскую), он оделяет гостинцами и других насельниц монастыря. «Въ синей бумагѣ баночка, отдайте М. Анфіи» — О чём идёт речь, непонятно, но ранее в этом письме старец писал:

¹¹ ОП 80. Ед. хр. 1. Л. 212 об.

¹² Прп. оптинский старец Леонид (Наголкин). Казначей Магдалина (Длотовская), Досифея (Лыкошина), Надежда Онуфриевна Гревс, Пелагея Тихоновна Маркова (двоюродная сестра старца Макария), Екатерина Николаевна Киреевская.

¹³ Богородицкой Площанской пустыни Казначей иером. Макарий и иером. Иоанникий.

¹⁴ ОП 77. Ед. хр. 28. Л. 211–212.

«Посылаемъ вамъ нашего пустыннаго зеля грибовъ: вамъ баночку, Досифеи и Магдалинъ баночку, и Надеждъ Онуфриевнъ баночку, Херувимъ баночку и Анисье Ивановнъ баночку; кушайте во здравіе»¹⁵.

Отправлял старец также предметы, которые вряд ли могут считаться подарками или гостинцами:

«Прошу васъ Матушка, отошлите въ Площанскую къ О: Иоанникию и Макарію письмо, и запечатанный въ бумагъ камень брусокъ повѣрнѣ, который положенъ въ кулькъ съ книгами къ Марьи Алексѣевнъ посланномъ»¹⁶.

«Ежели не погнушаетесь посылаю вамъ обноски мои башмачки, Анночкиной работы, а она мнѣ другіе сшила»¹⁷.

И совсем непонятно, о чём идёт речь в следующем предложении:

«Красную М: Афанасіи а пѣструю Аннѣ Ивановнѣ, а сладкое пополамъ; дайте и Вари»¹⁸.

Красная, пѣстрая и сладкое? Будто загадку старец загадывает насельницам Севского девичьего монастыря. Как пополам поделить сладкое, да ещё и Варю дать, если уже на троих делить надо? Получив такие подарки от своего духовника, враждующие между собой сёстры озадачивались, а затем утешались и... смирились.

Почти в каждом письме преподобный напоминал насельницам Севского монастыря о смирении и терпении:

¹⁵ ОП 77. Ед. хр. 28. Л. 195–195 об.

¹⁶ ОП 77. Ед. хр. 28. Л. 75–75 об.

¹⁷ ОП 77. Ед. хр. 28. Л. 433.

¹⁸ Анна Ивановна Воейкова. Афанасия (Глебова) и Варвара Павловна Иванова (племянницы старца). ОП 77. Ед. хр. 12. Л. 29.

«когда будешь считать себя виновата, какъ я прежде тебѣ описывалъ о сихъ дѣйствіяхъ, то и смиреніе будетъ водворяться съ тобою»¹⁹. «Охъ нужны очень нужны Смиреніе и Любовь!»²⁰;

«...смиреніе доставляетъ вамъ успокоеніе, а напротивъ самолюбіе и гордость, до какой степени сокрушаютъ душевные кости, и разстроиваютъ тѣлесный составъ»²¹;

«...храните между собою миръ, согласіе и любовь, не хватитесь за малые сучки, смотрите каждая своё бревно, и будете смиреннѣе и спокойнѣе»²².

«Постъ провести <следует> въ Богоугодныхъ приличныхъ нашему званію упражненіяхъ; т: е: въ постѣ, молитвѣ, чтеніи Божественныхъ писаній, временномъ безмолвіи, въ сокрушеніи сердца, смиреніи и терпѣніи»²³.

Но сѣстры не всегда внимали старцу и продолжали немирствовать, пока не получали такие странные подарки как знак нераздельности, триединства духовного.

Не все слова, обозначающие подарки, расшифрованы нашей группой; в собраніи писем они обозначены как <нрзб>. Что такое «сернички» и зачем для них нужен ящик? Что такое «рыбчик»? Только и известно, что это гостинцы, что-то материальное. И становится понятно не значение этих конкретных слов, а то, что предподобный с помощью гостинца утешает и учит смиренію своих чад. И что слово прп. Макария — это подарок, посланный «с сердцем сокрушенным и духом смиренным» всем нам.

¹⁹ ОП 77. Ед. хр. 12. Л. 77.

²⁰ ОП 77. Ед. хр. 12. Л. 88.

²¹ ОП 77. Ед. хр. 12. Л. 83.

²² ОП 77. Ед. хр. 12. Л. 96 об.

²³ ОП 80. Ед. хр. 01. Л. 202.

А наша издательская группа продолжает работать над изданием полного собрания писем прп. Макария Оптинского. Изданы трёхтомное собрание писем прп. Макария Оптинского мирским особам, двухтомное собрание писем прп. Макария Оптинского монахам. Вышли два тома из четырёхтомного собрания писем прп. Макария Оптинского монахиням. Готовится к изданию собрание писем прп. Макария Оптинского группе лиц.

Источники

- РГБ. Ф. 107. К. 6 (опись архива Оптиной пустыни) — *ОП 6*
РГБ. Ф. 213. К. 43 (опись архива Оптиной пустыни) — *ОП 43*
РГБ. Ф. 213. К. 77 (опись архива Оптиной пустыни) — *ОП 77*
РГБ. Ф. 213. К. 79 (опись архива Оптиной пустыни) — *ОП 79*
РГБ. Ф. 213. К. 80 (опись архива Оптиной пустыни) — *ОП 80*

Литература

- Лавров А. В.* Проблемы академических изданий классиков русской литературы // Вестник Российской академии наук. 2011. С. 970–977.
- Николай (Павлык), иером.* Эпистолярное наследие преподобного Макария, старца Оптинского: дис. канд. богословия [машинопись]. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2003.
- Православный немец. Иеромонах Климент (Зедергольм). Козельск: Издание монастыря Введенская Оптина Пустынь, 2002.
- Пушкарёв Л. Н.* Некоторые источниковедческие проблемы археографического изучения русских древних рукописей. [Электронный ресурс]. URL: <http://opentextnn.ru/history/archeography/theory/pushkarev-l-n-nekotorye-istochnikovedcheskie-problemy-arheograficheskogo-izuchenija-russkih-drevnih-rukopisej/> (дата обращения 20.10.2020)

**«With a contrite heart and a humble spirit»:
Problems of Preparation of the Letters
of St. Macarius of Optina for Publication**

Svetlana O. Zakharchenko

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Classical Philology, Russian

Literature and Journalism at Petrozavodsk State University

33 Lenin Ave., Petrozavodsk, 185910

zco59@mail.ru

For citation: Zakharchenko S. O. “«With a contrite heart and a humble spirit»: Problems of Preparation of the Letters of St. Macarius of Optina for Publication”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 367–378 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.024

Abstract. The article deals with textual and archaeological problems of preparation of the complete collection of letters of St. Macarius of Optina for publication, taking into account modern approaches and requirements. A comparison of the first and last collections of the elder's letters is made, and the features of publications of patristic literature are revealed.

Keywords: epistolary heritage, monasticism, St. Macarius of Optina, Patristic literature, textual criticism, archaeography.

ТРАДИЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО ПРОФЕТИЗМА В РУССКОЙ ПОЭЗИИ XIX ВЕКА

Олег Васильевич Зырянов

доктор филологических наук, профессор
Миссионерский Институт (г. Екатеринбург)
Уральский федеральный университет имени первого
Президента России Б. Н. Ельцина, кафедра русской
и зарубежной литературы
620000, Свердловская область, г. Екатеринбург,
ул. Ленина, 51
o.v.zyrianov@urfu.ru

Для цитирования: Зырянов О. В. Традиция библейского профетизма в русской поэзии XIX века // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 379–391. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.025

Аннотация

УДК 2-291

В статье рассматриваются пути развития лирического сверттекста, образованного вокруг проблемно-тематического комплекса и сюжетной ситуации Пророка. На материале русской поэзии 1840–1860-х гг. (Н. А. Плещеев, Н. П. Огарёв, А. С. Хомяков, А. К. Толстой, М. П. Розенгейм) отмечается трансформация традиции ветхозаветного профетизма, формы освоения новозаветной проблематики.

Ключевые слова: Н. А. Плещеев, Н. П. Огарёв, А. С. Хомяков, А. К. Толстой, профетизм, сверттекст Пророка, ветхозаветное и новозаветное начала.

Пожалуй, первое использование номинации «пророк» в поэзии Нового времени («Не знаю, кто ты, пророче рогатий...») находим в послании А. Кантемира «Феофан архиепископ Новгородский к автору сатиры» (1730). Достойны внимания «Парафразис Исаина пророчения» В. К. Третьяковского с эпиграфом «От нощи утренюет дух мой» и ссылкой на книгу Исаии (Ис. 26, 9) и стихотворение А. П. Сумарокова «Из 1 главы плача Иеремиина» (1755). Как явствует из этих примеров, разработка пророческой темы в поэзии XVIII в. связана с традицией духовной оды, или стихотворных переложений текстов Священного Писания, т. е. прежде всего с идейно-образным комплексом библейского пророчества¹.

В поэзии XIX в. вокруг сюжетной ситуации Пророка формируется отдельное сверхтекстовое образование. Так, в 1822 г. выделяются сразу же два стихотворения — «Пророчество» («Глагол Господень был ко мне...») В. К. Кюхельбекера и «Призвание Исайи» Ф. Н. Глинки. В 1824 г. Глинка печатает стихотворение «Глас Бога избранному Его» с указанием на прецедентный текст — книгу Пророка Исаии (гл. 43 и 45). Но к середине 1820-х гг. у Глинки складывается целый пророческий цикл из семи стихотворений, составивших ударный заключительный раздел книги «Опыты священной поэзии» (1826): «Призвание Исайи», «Из Пророка Исайи», «Картина Иудейских нравов (Из Пророка Иеремии)», «Гнев Господа на нечестивых» (Из Пророка Иезекииля), «Пророк (Из Эздры и Исайи)», «Глас Пророка (Иеремия, гл. 4, 5 и 6)», «Венец времён (Из Исайи)». В данных текстах уже оформляется особая структура субъектного синкретизма, заключающегося в параллельном сосуществовании двух форм монолога от 1-го лица — одновременно обращения Бога к пророку и слов самого пророка, транслирующего волю пославшего его в мир Всевышнего. Всё это находит своё логическое продолжение в стихотворной диалогии Глинки 1827 г.: «Илия — Богу» и «Бог — Илии».

¹ Что касается стихотворений пророческого плана, выполненных с ориентацией на кораническую традицию, то мы сознательно оставляем их за пределами нашего рассмотрения.

Однако определяющей чертой «пророческого» сверхтекста следует признать его *проблемно-тематическую двупланность*, заданную сразу же двумя ключевыми текстами-прецедентами — «Пророком» Пушкина (1826) и «Пророком» Лермонтова (1841), которые в отечественной традиции взаимно дополняют и оттеняют друг друга. Отметим лишь два наиболее существенных момента их сравнительных характеристик.

Первое различие сказывается в *природе самого пророческого слова*. Так, у Пушкина слово пророка звучит ещё торжественно-непререкаемо, тогда как у Лермонтова тональность пророческого слова обнаруживает уже откровенно-личностные драматические обертоны, во многом связанные с тем, о чём так пронизательно заметил М. М. Бахтин в работе «Риторика, в меру своей лживости...»:

«Слово было сильнее человека, он не мог быть ответственным, находясь во власти слова; он чувствовал себя глашатаем чужой правды, в высшей власти которой он находился. <...> Правда никогда ещё не была родной человеку, не приходила к нему изнутри, а не извне; она всегда была одержимостью. Она была откровением, но не была откровенной; она всегда что-то умалчивала, окружала себя тайной и, следовательно, насилем. Она побеждала человека, она была насилем, не было сыновства»².

Практически все призвания пророков (как в декабристской традиции, так и у Пушкина) — это история пророков ветхозаветных времён, подобно тому пушкинскому сеятелю, который «вышел рано, до звезды» (имеется в виду именно Вифлеемская звезда, знаменующая рождение Спасителя в мир). Но именно у Лермонтова, пожалуй, впервые так отчётливо, начинают звучать «любви и правды чистые ученья» (с явным акцентом на новозаветной проблематике), которые поэт вкладывает в уста своего пророка. Более того, знаком новозаветного времени становится тот особо отмеченный Бахтиным факт «сыновства», пришедший на смену «одержимости»

² Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 5. М., 1997. С. 67.

извне и предполагающий предельно внутреннюю «откровенность» — пусть и в слабости самой человеческой природы.

Второе основание для разведения пушкинского и лермонтовского «Пророков» напрямую связано с *характером осваиваемой поэтами проблемно-сюжетной ситуации*. Если у Пушкина представлены логические звенья единого целого процесса духовной инициации, преобразования человека-поэта в пророка, то у Лермонтова акцент делается на драматической *ситуации испытания* собственно человеческой природы в процессе совершения поэтом своей пророческой миссии. Поэт предлагает поистине экспериментальную ситуацию и, что особенно важно, субъектно-амбивалентный, диалогический модус высказывания.

Дальнейшая судьба пророческого сверхтекста в русской поэзии 1840—1850-х гг. предполагает сразу же несколько векторов эволюционного развития.

Во-первых, необходимо отметить роль А. Н. Плещеева и Н. А. Огарёва, задающих героико-революционное звучание пророческой темы — с элементами социально-исторического оптимизма, несмотря на все драматические перипетии исходной сюжетной ситуации. Так, уже в раннем стихотворении Плещеева «Поэту» (1846)³, пожалуй, впервые в русской поэзии, обосновывается прямая параллель Пророка с образом Христа:

«Но будь гонимых утешитель,
Врагам озлобленным прости
И верь, что встретишь, как Спаситель,
Учеников ты на пути»⁴.

³ В сборнике «Песни старого друга» (М., 1891) стихотворение было напечатано под заглавием «Поэту-пророку».

⁴ Плещеев А. Н. Полное собрание стихотворений. М.; Л., 1964. С. 77. Отмеченная параллель найдёт достойное продолжение в последующей революционно-демократической традиции вплоть до «Пророка» Н. А. Некрасова (1874): «Его ещё покамест не распяли, / Но час придёт — он будет на кресте; / Его послал бог Гнева и Печали / Рабам земли напомнить о Христе» (Некрасов Н. А. Полное собрание сочинений и писем: в 15 т. Т. 3. Л., 1982. С. 54).

В последующих стихотворениях на эту тему — «Ещё один великий голос смолк...» (1852) и «О нет, не всякому дано...» (1858) — обращает на себя внимание особая модальность высказывания, а именно — соблюдение дистанции между позицией лирического субъекта и образом самого Пророка, репрезентированного местоимением 3-го лица:

«Где он? Нас к бездне привела
Стезя безверья и порока!
Раbam позорной лжи и зла
Пошли, пошли, Господь, пророка,
Чтоб речь его нам сердце жгла
И содрогнулись мы глубоко!»⁵

Приведённый финал стихотворения заставляет вспомнить ударную концовку пушкинского «Пророка». Но при этом одно существенное различие: духовно-нравственный императив, составляющий содержание Божьего гласа («Глаголом жги сердца людей!»), применяется теперь толпою к самой себе. К этой же толпе причисляет себя и лирический субъект Плещеева, по мысли которого речь пророка вполне способна к достижению поставленной цели — духовного преображения «рабов позорной лжи и зла».

Возрождение традиции пушкинского «Пророка» находим и в стихотворении Н. П. Огарёва «Напутствие» (1858), которое далеко не случайно выстраивается как морально-категорический императив. Предпосланные в качестве эпиграфа слова «Научите немудрых» (со ссылкой на Евангелие) задают конструктивную форму учительного слова-напутствия, которое может восприниматься двояко: и как напутствие молодому поэту со стороны его старшего собрата, и как Божий глас, обращённый к поэту и указывающий на его идеальное предназначение. Вторая версия (несмотря на ощутимое снижение стилистического регистра у Огарёва) как раз поддерживается отсылкой к пушкинскому «Пророку»,

⁵ Плещеев А. Н. Полное собрание стихотворений. С. 111.

в контексте которой и получает своё объяснение противостояние «языка уныния» и «святыни глагола»:

«Мне надо, чтобы с уст твоих,
Непразднословных и неживых,
Звучал поток речей живых,
Как разум, ясных и правдивых»⁶.

Преображённые уста поэта («непразднословные и неживые») в данном контексте зеркально отображают акт духовной инициации пушкинского пророка. Ещё более явственное обращение к пушкинскому тексту-прецеденту обнаруживает финал огарёвского стихотворения с его призывом служения пророка в миру:

«Готов ли?.. Ну! теперь смотри —
Ступай по городам и сёлам
И о грядущем говори
Животрепещущим глаголом»⁷.

Второе направление в развитии профетического сверткста в поэзии 1850-х гг. связано с именами А. С. Хомякова и А. К. Толстого и отмечено тенденцией к усилению драматизации образа Пророка, к разделению в нём вариантов «уставшего», «истинного» и «ложного» пророков. Остановимся чуть подробнее на этой линии эволюционного развития.

Так, основу субъектной организации стихотворения Хомякова «Пророк» (1856) составляет монолог лирического субъекта, обращённый к высшей божественной силе — по сути, молитвенный призыв. Исходит он от лирического «я» поэта, чья душа, пробуждаясь «от ленивого сна», пытается вместить в себя волю самого Господа Бога. Особо значимые в композиционной структуре последние три строфы представляют троекратное молитвенное

⁶ Огарев Н. П. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М. 1956. С. 316.

⁷ Там же.

прошение, осложнённое внутренне драматическим состоянием просящего («глубокая и тяжкая тоска», «плач и стон»). В высшей степени показательным предстаёт именно третье прошение, заключающееся в установлении адекватного акта коммуникации, гарантом которого выступает дарование простым людям ушей и сердца «для слушанья речи святой»⁸, что содержит прямую отсылку к библейскому тексту — «Книге пророка Исаии», а через неё и к пушкинскому «Пророку».

К другой книге Ветхого завета — «Книге пророка Иезекииля» (гл. 37), содержащей известное пророчество об оживлении поля, полного костей, — отсылает стихотворение Хомякова «Поле мёртвыми костями...» (1859):

«Ты, пророк, могучим словом
Поле мёртвое воздвиг;
И оделись плотью кости,
И восстал собор велик»⁹.

Но поэту важен здесь драматический момент, который мог бы объяснить, почему возрождение оказывается неполным:

«И в соборе том великом
Ухо чуткое порой
Слышит под румяной плотью
Кости щёлканье сухой».

Гротескный образ живых мертвецов ставит под сомнение саму силу пророчества, а также статус современного поэта, который своими возможностями не дотягивает до миссии пророка:

«О чужие тайны зная,
Ты, певец, спроси себя —

⁸ Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 140.

⁹ Там же. С. 146.

Не звенит ли кость сухая
В песнях, в жизни у тебя?..»¹⁰

В «Книге пророка Иезекииля» опять же находим верное объяснение того обстоятельства, что возрождение мёртвых костей оказывается неполным:

«И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрывала их сверху, а духа не было в них» (Иез. 37, 8).

Вспомним, что и пушкинский пророк, даже после всех преобразований своей физической природы (зрения, слуха, языка и сердца), в пустыне лежал «как труп» — до тех самых пор, пока не воззвал к нему Божий глас, т. е. не вошёл в него дух. Таким образом, звенящая в песне и жизни поэта-пророка «сухая кость» выдаёт в нём неистинного, неполноценного пророка.

Более того, Хомяков прибегает к прямой антитезе истинного пророка и лжепророка (стихотворение «Мы род избранный, — говорили...»). Различение этих двух противоположных типов пророка опять-таки уводит нас к ветхозаветной «Книге пророка Иезекииля»:

«Так говорит Господь Бог: горе безумным пророкам, которые водятся своим духом, и ничего не видели! <...> Они видят пустое и предвещают ложь, говоря: “Господь сказал”; а Господь не посылал их; и обнадеживают, что слово сбудется» (Иез. 13, 3.6).

Указанная антитеза призвана углубить драматический потенциал «пророческого» сверхтекста.

Связь с пушкинской пророческой традицией просматривается и в лирике А. Толстого 1850-х гг., прежде всего в таких стихотворениях, как «Меня во мраке и в пыли...», «Господь, меня готова к бою...», «Я задремал, главу понурия...», которые составляют примечательный *микрочикл*, своего рода *триптих*. Первое

¹⁰ Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С 147.

стихотворение — практически парафраза пушкинского «Пророка». Осуществлённый Т. А. Кошемчук подробный сравнительный анализ этих двух вариантов «Пророка»¹¹ освобождает нас от подобной необходимости. Заметим лишь, что данное стихотворение задаёт процесс духовной инициации поэта, преобразования его физической природы — взора, слуха и сердца — совершенно в логике пушкинского «Пророка». В архитектонике отмеченного нами несобранного (рецептивного) цикла данное стихотворение заявляет собой тезис, тогда как последующие два текста, создаваемые почти одновременно (1857—1858), претендуют на роль, соответственно, антитезиса и синтеза.

В плане субъектной организации стихотворений цикла поэт придерживается формы лирического монолога от 1-го лица. Но сам этот лирический субъект, казалось бы, столь органично совмещающий позиции поэта и пророка (если судить по начальному стихотворению-тезису), в последующем сюжетном развитии (на стадии антитезиса) обнаруживает драматический конфликт внутри некогда цельной натуры истинного поэта-пророка. На этом этапе от пушкинского «Пророка» остаются упоминание «святой десницы» Господа Бога (посредник в лице шестикрылого серафима у Толстого отсутствует), а также мотив одушевляющего «могучего слова», но на передний план выдвигается уже иная ситуация — конфликтно-драматического раздвоения лирического «я», ощущения неприкрытой человеческой слабости:

«Но непреклонным и суровым
Меня Господь не сотворил.
И гнев я свой истратил даром,
Любовь не выдержал свою,
Удар напрасно за ударом
Я отбивая устаю»¹².

¹¹ Кошемчук Т. А. Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб., 2006. С. 355—367.

¹² Толстой А. К. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1980. С. 91.

Только в следующем стихотворении, логически завершающем отмеченный нами микроцикл, намечается некоторая тенденция к синтезу: от элегически-медитативной тональности поэт переходит к торжественно-возвышенному строю псалмодической поэзии, страстного молитвенного призыва:

«Дохни, Господь, живящей бурей
На душу сонную мою»; «Да вспряну я, Тобой подъятый,
И, вняв карающим словам,
Как камень от удара млата,
Огонь таившийся издам!»¹³

В заключение статьи обратимся к стихотворению М. П. Розенгейма «Пророк» (1864), может быть, и не столь выразительному в художественном отношении, но достаточно показательному в плане литературной эволюции. Данный текст воскрешает архаическую традицию духовной оды, но в сюжетном отношении может восприниматься как продолжение внутренне-диалогической ситуации лермонтовского «Пророка». Не случайно в самом зачине у Розенгейма возникают мотивы отчуждения от мира людей и бегства в пустыню:

«Когда Господь открыл мне вежды
И скверну мира показал,
Когда, испуганный, одежды
Я, полный скорби, разорвал;

Когда — в порыве сокрушенья —
Бежать в пустыню я хотел,
Чтобы не видеть униженья,
И черноты, и грязи дел...»¹⁴

¹³ Толстой А. К. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. С. 108.

¹⁴ Здесь и далее цит. по: Розенгейм М. П. Избранные стихотворения. URL: http://az.lib.ru/r/rozengejm_m_p/text_0020.shtml.

Разорванные одежды в данном контексте призваны подчеркнуть уподобление пророка юродивому. Но при всей близости к лермонтовскому тексту-прецеденту тут-то как раз и обнаруживается существенное смысловое расхождение.

Пророк Лермонтова, вынужденный основное время пребывать в пустыне, вдали от социума, на лоне неиспорченной и верной заветам Предвечного природы, лишь изредка и всегда «торопливо», иначе говоря, с некоторой опаской, пробирается через шумный многолюдный град. Не то у Розенгейма, который вставляет в центр своей стиховой композиции речь Господа Бога, выдержанную в стиле высокой духовной оды:

«Куда? — воззвал Он громогласно. —
Куда, лукавый человек?
Бежишь в пустыню безопасно
Влачить бесплодно жалкий век?»

Не сокрушение, не молитвы —
Мне нужен истинный пророк,
Мне нужен муж для смелой битвы,
Мне нужен молот на порок!

Не это рабское бессилье
Потребно смелому бойцу.
Иди пред злобу и насилье
И с ними стань лицом к лицу!»

Таким образом, именно аксиологическая оппозиция *истинного* и *ложного* пророка («лукавого человека») составляет центральную коллизию стихотворения Розенгейма.

В высшей степени показательна заключительная часть лирической композиции. Кульминационным пунктом её становится непреклонно-волевое решение пророка продолжить борьбу:

«И я пошёл. Вражду, гоненье
Я видел, знал и перенёс.

Я слышал пошлое глумленье
И вопли гнева и угроз,

И фарисея шепот желчный,
И вой бессмысленный глупца...
Но я иду — набат немолчный
Глаголов правды — до конца.

Не кроюсь: *пусть в меня камня*
Бросают ближние мои...
Иду без злобы и смущенья
Во имя правды и любви».

Именно в финале стихотворения на уровне прямых цитат и реминисценций обнаруживается синтез сразу же двух традиций — пушкинского и лермонтовского «Пророков». Но в общем интонационно-стилевом строе, как мы уже отмечали, ощутимо просматриваются знаки более ранней псалмодической традиции «Пророка» Ф. Глинки.

Литература

- Бахтин М. М. Риторика, в меру своей лживости... // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. М.: Русские словари, 1997. С. 63–70.
- Кошемчук Т. А. Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб.: Наука, 2006.
- Некрасов Н. А. Полное собрание сочинений и писем: в 15 т. Т. 3. Л.: Наука, 1982.
- Огарёв Н. П. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1956.
- Плещеев А. Н. Полное собрание стихотворений. М.; Л.: Советский писатель, 1964.
- Розенгейм М. П. Избранные стихотворения. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/r/rozengejm_m_p/text_0020.shtml (дата обращения 16.12.2020)

Толстой А. К. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Правда, 1980.

Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л.: Советский писатель, 1969.

The Tradition of Biblical Prophetism in Russian Poetry of the 19th Century

Oleg V. Zyryanov

Doctor of Philology, Professor

Missionary Institute (Yekaterinburg)

Professor at the Department of Russian and Foreign Literature at the Ural Federal University

51, Lenina st., Sverdlovskaya oblast', 620000 Ekaterinburg, Russia

o.v.zyryanov@urfu.ru

For citation: Zyryanov O. V. "The Tradition of Biblical Prophetism in Russian Poetry of the 19th Century". *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 379–391 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.025

Abstract. The article examines the ways of the development of the lyric supertext, formed around the problem-thematic complex and the plot situation of the Prophet. Based on the material of Russian poetry of the 1840^s–1860^s. (N. A. Pleshcheev, N. P. Ogarev, A. S. Khomyakov, A. K. Tolstoy, M. P. Rozengeim) the transformation of the tradition of the Old Testament prophetism, the forms of mastering the New Testament problematics are noted.

Keywords: N. A. Pleshcheev, N. P. Ogarev, A. S. Khomyakov, A. K. Tolstoy, prophetism, the Prophet's supertext, Old Testament and New Testament beginnings.

НАДЕЖДА ЛЬВОВА: МОЛИТВА ЗА БРЮСОВА, ИЛИ СЮЖЕТ ГОГОЛЕВСКОГО «ВИЯ» В КУЛЬТУРНОЙ КАРТИНЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Татьяна Сергеевна Карпачева

кандидат филологических наук
доцент кафедры русской литературы Московского
городского педагогического университета
129226, Москва, 2-ой Сельскохозяйственный
проезд, д. 4, к. 1
KarpachevaTS@mgu.ru

Для цитирования: *Карпачева Т. С.* Надежда Львова: молитва за Брюсова, или Сюжет гоголевского «Вия» в культурной картине Серебряного века // *Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г.* Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 392–406. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.026

Аннотация

УДК 2-291

В статье рассматриваются взаимоотношения Н. Г. Львовой и В. Я. Брюсова, а также стихотворения Н. Г. Львовой, в том числе и православной тематики, не опубликованные при жизни автора или опубликованные в изменённом виде. Особое значение в её творчестве имеет стихотворение, открывающееся эпиграфом из Лермонтова «Не за свою молю душу пустынную».

Ключевые слова: Н. Г. Львова, В. Я. Брюсов, самоубийство, молитва.

В культурной жизни Серебряного века поэтесса Надежда Григорьевна Львова (1891–1913), автор единственного сборника стихов «Старая сказка», известна больше историей своей гибели, нежели своим творчеством. В возрасте 22-х лет она покончила с собой, застрелившись из револьвера, предоставленного ей для этой цели Валерием Брюсовым. Самоубийство поэтессы широко обсуждалось в прессе и в литературных кругах, многие понимали роль Брюсова в этой трагедии, некоторые «собратья по перу» даже перестали с ним после этого здороваться, но правда о предоставлении им орудия для совершения суицида от прессы и полиции была скрыта.

Современный читатель узнаёт об этой истории чаще всего из книги воспоминаний В. Ф. Ходасевича «Некрополь»:

«Брюсов систематически приучал ее к мысли о смерти, о самоубийстве. Однажды она показала мне револьвер — подарок Брюсова»¹.

Хотя многие специалисты по творчеству Брюсова не верят Ходасевичу², архивные материалы (письма Н. Г. Львовой Брюсову, переписка Брюсова с её братом А. Г. Львовым, переписка его же с А. А. Шестёркиной и др.) подтверждают, а не опровергают его слова³. Передав девушке револьвер для совершения суицида (предоставив орудие суицида), Брюсов, согласно законодательству своего времени, должен был подлежать уголовной ответственности.

¹ Ходасевич В. Ф. Некрополь // Ходасевич В. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1996–1997. Т. 4. С. 32.

² Напр.: Лавров А. В. «Новые стихи Нелли» — литературная мистификация Валерия Брюсова // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. М., 1987. С. 72; Молодяков В. Э. Валерий Брюсов. Биография. СПб., 2010. С. 434–437.

³ О суициде Н. Г. Львовой см. подробнее: Карпачева Т. С. «Я застрелилась. Помогите». Трагедия поэтессы Надежды Львовой // «Неужели кто-то вспомнил, что мы были». Забытые писатели: сборник научных статей. СПб., 2019. С. 118–132; Карпачева Т. С. «Я вас всё-таки люблю, но прошу вас убраться к черту»: аллюзии к роману в стихах А. С. Пушкина «Евгений Онегин» в письмах Надежды Львовой // Пушкинские чтения — 2020. СПб., 2020. С. 48–59.

Статьёй 1475 Уложения о наказаниях уголовных и исправительных (действовала редакция 1885 г.) была предусмотрена уголовная ответственность за склонение к самоубийству «через доставление средств к тому или иным каким-либо образом» как за пособничество в убийстве⁴. Действительно, многие из близкого окружения Брюсова (его жена Иоанна Матвеевна, подруга А. А. Шестёркина) реально опасались «последствий» и следили, не просочится ли правда о гибели поэтессы в газеты. Ходили даже слухи, что Брюсов собирается скрыться за границу⁵.

Сама Львова, которую критик А. А. Гизетти назвал «последней тургеневской девушкой»⁶ и сравнил с пушкинской Татьяной, с самого начала отношений с Брюсовым тяготилась своим положением музы и любовницы «мэтра» и неоднократно хотела расстаться с ним, о чём свидетельствуют её письма:

«И может быть, пока ещё не совсем поздно, лучше теперь сказать друг другу то “прощай”, — о кот. <ором> я уже Вам писала»⁷.

Однако Брюсов знал, чем привлечь «тургеневскую девушку». Сохранились его слова, сказанные им Львовой в начале их знакомства — в одном из писем она вспоминает их и ставит в кавычки:

«... “и когда вы пришли, я сознал, я сказал себе, что если есть спасение, есть ещё жизнь, — то это она”»⁸.

⁴ Уложение о наказаниях уголовных и исправительных (1885) / изд. 12-е, пересм. и доп. СПб., 1904. С. 714.

⁵ См. об этом: Орлова М. В. Ещё раз вокруг гибели Надежды Львовой // Октябрь, 2017, № 4. URL: <https://magazines.gorky.media/october/2017/4/eshhe-raz-vokrug-gibeli-poetessy-nadezhdy-lvovoj.html>.

⁶ Гизетти А. А. Три души (Стихотворения Н. Львовой, А. Ахматовой, М. Моравской) // Ежемесячный журнал. 1915. № 12. С. 150.

⁷ Львова Н. Г. Письмо Брюсову В. Я., б. д., осень—зима 1912 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 93. Ед. хр. 8. Л. 6 об.

⁸ Львова Н. Г. Письмо Брюсову В. Я., б. д., осень 1912 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 93. Ед. хр. 6. Л. 4.

Помимо того, что «признание» Брюсова «восходит» к вечному в литературе образу Дон Жуана, заготовившего подобный «любовный шаблон» («В течение дня / Умер и воскрес я снова <...> Солнце мне из ваших глаз / Райским светом воссияло...»⁹), здесь нельзя не вспомнить и признание лермонтовского Демона Тамаре: «Я все бывшее бросил в прах: / Мой рай, мой ад в твоих очах <...> Хочу я с небом примириться, / Хочу любить, хочу молиться...»¹⁰. Примерно тем же прельстил и Брюсов девушку: ей лестно стать «спасением» для своего «погибающего» (то ли от отчаяния, то ли от морфия) героя. Из других писем Львовой и из переписки Брюсова с его подружкой и бывшей «музой» А. А. Шестёркиной также следует, что он удерживал девушку, «не отпускал» её и все просил чего-то подождать — скорее всего, эти просьбы были не конкретизированы (непонятно, чего именно она должна была дожидаться), однако в одном из писем речь абсолютно точно идёт о его наркозависимости:

«Если бы подождала хотя бы того времени, когда я вылечился бы от своего губительного недуга, отнимавшего у меня волю. Как я её просил подождать только этого! Она “не могла”. Верю, теперь вижу, что не могла...»¹¹

Интересно, что и некоторые современные исследователи отмечают разрушительное, можно даже сказать, демоническое влияние Брюсова на жизнь Львовой: «Ловец душ, Брюсов обладал притягательной силой, властью над людьми, и Надя не сумела устоять»¹² (М. А. Шаповалов); О. М. Киржаков

⁹ Тирсо де Молина Севильский озорник, или Каменный гость // Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Т. 39. М., 1969. С. 286.

¹⁰ Лермонтов М. Ю. Демон // Лермонтов М. Ю. Сочинения: в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 572–576.

¹¹ Брюсов В. Я. Письмо Шестёркиной А. А. от 15.12.1913 // ОР РГБ. Ф. 218. К. 129. Ед. хр. 2. Л. 22.

¹² Шаповалов М. А. Родом из Подольска (о Надежде Львовой) // Подольский рабочий. 22.08.1987. С. 4.

высказывает предположение о том, что в самоубийстве Львовой «сыграла свою роль культивировавшаяся Брюсовым идея любви как самоуничтожения»¹³.

Конечно, Львова, молодая, начинающая поэтесса, воспринимала Брюсова как литературного учителя, но, в силу сложившихся личных отношений и того, что она безоговорочно ему доверяла, учитель фактически превращался в «гуру». Влияние «мэтра» становилось уже посягательством на чужую интеллектуальную собственность: многие стихи Львовой в рукописях, присланных Брюсову, разительно отличаются от опубликованных. Следует полагать, что именно Брюсов и решал, какие стихи своей ученицы публиковать, какие — нет. Так, в одно из ее стихотворений, где используется прямое цитирование его, брюсовской, строчки: «Солнце! Солнце! Снова! Снова ты со мной!», «мэтр» вносит правки, которые образуют тавтологию и усугубляют, «нагнетают» тему смерти.

Сравним:

...Кто-то страстно плакал. Кто-то к небу рвался.
Я была покорна. Я не помню дней.
Лунный луч склонялся. Лунный плач смеялся,
Заплетая нежно кружево **сетей**.
Мертвенная ласка душу убивала,
Обещая чары радости иной.
Но теперь мне в безднах **вечность** засверкала...
Солнце! Солнце! Снова! Снова — ты со мной!¹⁴ (Рукопись.)

Последнее четверостишие, видимо, показалось Брюсову недостаточно безнадёжным, и он (а кроме него просто некому: больше ни с кем из поэтов Львова не делилась своими рукописями) изменил его, и в журнальной публикации, а затем и в сборнике оно стало выглядеть по-другому:

¹³ Киржаков О. М. Поверьте, я только поэтка // Московский журнал. 2001. № 7. URL: <http://mosjour.ru/2017063232/>

¹⁴ Львова Н. Г. Письмо к Брюсову В. Я., б. д., вероятно, от 4.04.1912 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 93. Ед. хр. 4. Л. 29.

...Мертвенная ласка душу убивала,
Убивая чары радости земной...
Но теперь мне в безднах **солнце** засверкало.
Солнце! Солнце! Снова! Снова — ты со мной!¹⁵

Получились повторы: «Убивала, убивая...»; «вечность» заменена на «солнце», и «солнце» трижды повторяется в двух последних строчках. В предпоследнем четверостишии «кружево сетей» заменено на «кружево теней». Известно, что «тени» — в поэтике Брюсова — это нечто демоническое. Так, в переписке с Петровской он неоднократно употребляет это слово именно в таком, «демоническом», значении:

«Тени уже смеются в окна. <...> Кривляясь и хохоча, они обступят меня <...> И я упаду в их чёрный хоровод, во мрак...»¹⁶;
«Тени сгущаются и надо мной, и во мне»¹⁷.

Кардинально изменён смысл ещё одного стихотворения Львовой с этой же цитатой из Брюсова, повторяющейся рефреном:

... Над вчерашней бездной, над вчерашней тьмой
Блещут нимбы света. Рдеет вышина.
Я склоняюсь, — вечным светом прожжена.
Но я славлю пламя в радости хмельной...
Солнце! Солнце! Снова! Снова — ты со мной!¹⁸. (Рукопись.)

Строчку «Но я славлю пламя в радости хмельной...» Брюсов изменил полностью; «вышину» заменил на «глубину», и в публикации стало:

¹⁵ Львова Н. Г. Старая сказка. М., 1914. С. 29.

¹⁶ Брюсов Валерий — Петровская Нина. Переписка 1904–1913. М., 2004. С. 67.

¹⁷ Там же. С. 73.

¹⁸ Львова Н. Г. Письмо к Брюсову В. Я., б. д., возможно, от 22.01.1912 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 93. Ед. хр. 4. Л. 4.

...Блещут нимбы света. Рдеет **глубина**.
Я склоняюсь, вечным светом прожжена.
Смерть — паденье — счастье. Нет тропы иной!
Солнце! Солнце! Снова! Снова — ты со мной¹⁹.

Фактически в стихотворение «принудительно» вносится тема обреченности, соотносимости смерти и «счастья» — все это впоследствии критика расценит как «роковое предопределение», «предчувствие» гибели поэтессы. Однако, как выясняется, значительную долю этих «предопределений» привносил в ее лирику «учитель».

Брюсов правит и более поздние стихи Львовой. Так, вероятно, от правки «литературного гуру» пострадало одно из лучших, на наш взгляд, ее стихотворений. Первоначально текст был такой:

Изжелта-зелёные берёзы
Зашуршали ласково и нежно.
На глазах — непрошенные слёзы,
На душе — по-детски безмятежно.
Примирённо **жизнь** опять приемлю,
Вновь целуя сладко, без печали,
Влажно-зеленеющую землю
И уста, что мне так часто лгали²⁰. (Рукопись.)

Слово «жизнь», которое, на наш взгляд, было здесь ключевым, в публикации оказалось изменённым на «всё»: «Примирённо **всё** опять приемлю»²¹. Стихотворение было напечатано уже после смерти автора во втором издании сборника «Старая сказка», и замена «жизни» на «все» критична: все — это и есть «все»: это и жизнь, и смерть, это знаменитое брюсовское «И Господа и Дьявола равно прославлю я» (орфография Брюсова). Неизвестно, когда сделана эта правка: при жизни Львовой, то есть она видела её

¹⁹ Львова Н. Г. Снова тот же возглас радости хмельной // Старая сказка. С. 76.

²⁰ Львова Н. Г. Письмо к Брюсову В. Я. от 19.04.1913 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 93. Ед. хр. 7. Л. 16.

²¹ Львова Н. Г. Изжелта-зелёные берёзы // Старая сказка. С. 102.

и согласилась с ней, или уже после её смерти. Притом надо сказать, что такая привычка Брюсова — переделывать на свой лад чужие тексты — укрепились у него ещё начиная с издания сборников «Русские символисты»²² и сохранилась до конца жизни. Так, М. И. Цветаева вспоминает встречу с поэтессой Адалис, одной из последних «фавориток» Брюсова. Адалис вынуждена защищать своё авторство, поскольку «тенденция» «мэтра» всем известна:

«Все говорят, что Брюсов мне их (стихи — Т. К.) выправляет, — жаловалась она, — но, уверяю вас...»²³

В марте 1912 г. Львова посылает «мэтру» целую подборку стихотворений, из которых он решительно отвергает для печати стихи, начинающиеся так:

Колокола поют о жизни новой.
Колокола влекут к забытым небесам...
<...>
И заканчивающиеся словами:
Стою одна. Ни радости, ни боли,
Ни сожаления в прозрачной, жуткой мгле...
— Колокола поют о счастье вечной воли,
Которой нет на пасмурной земле²⁴. (Рукопись.)

Брюсов, как яркий богоборец, был категорически настроен против «колоколов» и «небес», даже «забытых», поэтому стихотворение так и осталось неопубликованным. Итак, с большой долей вероятности можно сказать, что именно Брюсов изымает из текстов Львовой «жизнь», усугубляет тему смерти, собственной «цензурой» «не пропускает в печать» стихи православной

²² См. об этом, напр.: Молодяков В. Э. Валерий Брюсов. Биография. С. 85.

²³ Цветаева М. И. Герой труда // Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 4. М., 1994. С. 37.

²⁴ Львова Н. Г. Письмо к Брюсову В. Я., 6. д., вероятно, от 27.03.1912 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 93. Ед. хр. 4. Л. 20 об.

тематики, и даже слово «вечность» его чем-то не устраивает. Всё вместе это вписывается в череду дальнейших брюсовских действий, вплоть до передачи револьвера, которые в итоге привели к трагическому финалу, а пока, в стихах, с помощью таких правок, формируется утрата чувства ценности жизни самой поэтессой.

После гибели Львовой, впрочем ненадолго, в литературных и читательских кругах вспыхнул интерес к её лирике. Конечно, критикам хотелось видеть в творчестве молодой поэтессы-самоубийцы исключительно тему любви. Но и любовная её лирика не ограничивается только любовью, а через тему любви восходит к иным реалиям бытия. Нельзя не выделить в любовной лирике Львовой, несомненно, индивидуальную её особенность — тему борьбы с неким трансцендентным злом за своего возлюбленного. В сборнике этой теме посвящено стихотворение «Не только пред тобой — и предо мной они...» с эпиграфом из Брюсова: «Вот они — скорбные, гордые тени...». Казалось бы, лирическая героиня вступает здесь в борьбу за своего «героя» с прошлыми соперницами. Критика обратит внимание на это стихотворение и увидит в нём «болезненную подозрительность и ревность»²⁵, однако здесь угадывается и более глубокий смысл. Стихотворение Брюсова, откуда взят эпиграф, действительно посвящено брошенным им женщинам: «Вот они, скорбные, гордые тени / Женщин, обманутых мной». Однако слово «тени» в словаре Брюсова имеет несколько значений: это и прошлое, и, как отмечалось выше, нечто «тёмное», «демоническое». Героиня Львовой будто бы вступает в борьбу за своего ветреного любовника с демонами, владеющими его душой:

Не только пред тобой — и предо мной они:

Их взоры я ловлю...

<...>

И если близко ты, иглу бесцельных мук

²⁵ Клара Милич (Русанова К. П.) Любовь и сомнение // Женская жизнь. 1914. № 5. С. 6.

Вонзает кто-то в грудь:
«Как! Столько было снов — и все забылись вдруг?»
«Нет! — слышу я во мгле чьего-то смеха звук. —
Он наш — не позабудь!»
<...>
Навеки мы с тобой в их сомкнутом кольце!
Мне их — не победить.
В сияньи прошлого, в немеркнущем венце,
Они скользят вокруг, с усмешкой на лице,
И не дадут любить²⁶.

«Смех во мгле» — это явно не смех брошенных соперниц, а, скорее, нечто, напоминающее дьявольский хохот; и какое-то безликое сонмище бесов восклицает: «Он наш, не позабудь». Стихотворение пронизано такой экзистенциальной тоской, что выходит далеко за рамки темы ревности. Героиня Львовой обречённо вздыхает: «Мне их не победить» и оказывается совершенно права. Стихотворение не подверглось правке Брюсова и было опубликовано в первом издании сборника «Старая сказка. Стихи 1911—1912 гг.».

Очень характерно для осмысления особенностей лирики поэтессы её стихотворение-молитва с эпиграфом из Лермонтова «Не за свою молю душу пустынную», которое увидит свет лишь после смерти автора, во втором издании книги (текст приводится полностью):

Не за свою молю душу пустынную...
Боже мой! Боже мой! Я молитвы забыла.
В душе моей пусто... И темно, темно...
Мечта моя крылья святые разбила...
Но я нынче молюсь, как когда-то давно.
Последнюю искру последнего света
Стараюсь разжечь в негасимый огонь,
Да не будет моленье моё без ответа:

²⁶ Львова Н. Г. Не только пред тобою — и предо мной они... // Старая сказка. С. 50–51.

Не меня — его — Своей благостью тронь.
И все, что мне судил Ты благого,
Пусть вспыхнет пред ним вечным лучом!
Боже мой! Боже мой! Каждое слово,
Каждый мой вздох — о нём, о нём!..²⁷

Сам факт молитвы за Брюсова, как известно, постоянно заигрывавшего с дьяволом при помощи сеансов магии и спиритизма, — это действительно схватка с трансцендентным злом. Стойкий интерес Брюсова к оккультизму известен и уже являлся предметом исследований. С. М. Шаргородский убедительно доказывает присутствие «ритуально-магическ<ой> практик<и>» в жизни Брюсова, опираясь, в том числе, на письма его приятеля А. Ланга²⁸. В письмах Ланга к Брюсову 90-х гг. действительно неоднократно упоминается о подготовке различных ритуалов и совместном участии в них. Так, в одном из них Ланг сообщает, что нашёл «лекарство» от болезни Брюсова — ритуал с жертвоприношением животного:

«...я имею в руках залог Твоего выздоровления. Представь себе, мой друг, какая случайность! Я поймал на улице голодного больного котёнка “совершенно чёрного” “без единой крапинки”. Мы прежде часто говорили с Тобой о подобном коте, и наконец я нашёл подобное животное. <...> Мой кот настоящее животное чёрной масти. Надеюсь, он Тебе понравится. Впрочем, мы совсем забыли за последнее время наши опыты из чёрной магии...»²⁹

²⁷ Львова Н. Г. Боже мой! Боже мой! Я молитвы забыла // Старая сказка. С. 105. Орфография сохранена. Личные местоимения, заменяющие слово «Бог», а также притяжательные местоимения, имеющие отношение к Богу («Своей») пишутся у Львовой с заглавной буквы.

²⁸ Шаргородский С. М. Тайны Офиэля: три оккультных эпизода Серебряного века // Toronto Slavic quarterly. Toronto. 2011. № 38. Р. 59–109.

²⁹ Ланг А. А. Письмо Брюсову В. Я. от 2.08.1896 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 91. Ед. хр. 40. Л. 34 об.—35. Орфография сохранена.

Шаргородский указывает, что Брюсов и его друг обращались к магической книге XVII в., описывающей «кровавый ритуал с кошачьей головой или черепом, с помощью которой практик может якобы стать невидимым»³⁰.

Вряд ли Ланг и Брюсов всерьёз полагали, что смогут стать невидимыми, но проведение ритуалов с целью исцеления среди эзотериков очень распространено. Судьба котёнка осталась неясной: неизвестно, был проведён этот ритуал и принесён ли котёнок в жертву. Интересно, что об одержимости Брюсова демонами собиравался предупредить его П. А. Флоренский. Сохранился и опубликован черновик его письма (осталось, правда, невыясненным, было ли оно отправлено), в котором он посчитал своим долгом предостеречь Брюсова от занятий магией. Флоренский скорбит о том, что «сильная личность» Брюсова «является в руках тёмных сил простым аппаратом для передачи воздействий»³¹. «Магия не проходит даром, — предупреждает философ. — Она засасывает в себя, и в тот момент, когда маг торжественно кричит “они в моих руках”, он сам бывает в руках их»³².

За такого «героя» пыталась бороться с силами зла девушка-курсистка. И её поражение в этой борьбе — неожиданно воплотившийся в истории Серебряного века гоголевский сюжет, сходный с поражением Хомы Брута, вступившего в мистическую борьбу с Виём.

В. Г. Шершеневич, друживший с Львовой, охарактеризовал её так: «она была насмешлива, но беззащитна»³³. «Последняя тургеневская девушка» действительно оказалась беззащитной перед эпохой, когда стёрлись границы добра и зла и сама ценность

³⁰ Шаргородский С. М. Тайны Оффизля. С. 72.

³¹ Из наследия П. А. Флоренского. Переписка П. А. Флоренского с Андреем Бельм (приложение: письмо П. А. Флоренского В. Я. Брюсову 5.12.1904) // Контекст: литературно-теоретические исследования. М., 1991. С. 53.

³² Там же.

³³ Шершеневич В. Г. Великолепный очевидец. Поэтические воспоминания 1910–1925 // Мой век, мои друзья и подруги. Воспоминания Мариенгофа, Шершеневича, Грузинова. М., 1990. С. 470.

человеческой жизни оказалась поставленной под сомнение. Читателям остаётся надеяться, что её молитва была услышана, а у современников была возможность помолиться и о ней: несмотря на самоубийство, у гроба поэтессы служились панихиды, и состоялось отпевание.

Безусловно, гибель Львовой — одна из трагических страниц истории Серебряного века, а её творчество, с учётом рукописей, отличающихся от опубликованных стихов, ещё ждёт своего исследователя.

Источники

- Брюсов В. Я. Письма к Шестёркиной А. А. 1899–1914 // ОР РГБ. Ф. 218. К. 129. Ед. хр. 1–3.
- Ланг (псевд. Миропольский) А. А. Письма к Брюсову В. Я. 1894–1899 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 91. Ед. хр. 40.
- Львова Н. Г. Письма к Брюсову В. Я. 1911–1913 // ОР РГБ. Ф. 386. К. 93. Ед. хр. 3–8.

Литература

- Брюсов Валерий — Петровская Нина. Переписка 1904–1913. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
- Гизетти А. А. Три души (Стихотворения Н. Львовой, А. Ахматовой, М. Моравской) // Ежемесячный журнал. 1915. № 12. С. 147–166.
- Киржаков О. М. Поверьте, я только поэтка // Московский журнал. 2001. № 7. [Электронный ресурс] URL: <http://mosjour.ru/2017063232/> (Дата обращения: 07.12.2020).
- Лавров А. В. «Новые стихи Нелли» — литературная мистификация Валерия Брюсова // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. М.: Наука, 1987. С. 70–96.
- Лермонтов М. Ю. Демон // Лермонтов М. Ю. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1988. Т. 1. С. 555–584.

- Львова Н. Г. Старая сказка. М.: Альциона, 1914.
- Молодяков В. Э. Валерий Брюсов. Биография. СПб.: Вита Нова, 2010.
- Орлова М. В. Ещё раз вокруг гибели Надежды Львовой // Октябрь. 2017. № 4. [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/october/2017/4/eshhe-raz-vokrug-gibeli-poetessy-nadezhdy-lvovoj.html> (дата обращения 23.08.2020)
- Русанова К. П. (Клара Миллих) Любовь и сомнение // Женская жизнь. 1914. № 5. С. 6.
- Тирсо де Молина. Севильский озорник, или Каменный гость // Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Т. 39. М.: Художественная литература, 1969. С. 263–375.
- Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 г. / изд. 12-е, пересм. и доп. СПб., 1904.
- <Флоренский П. А.> Из наследия П. А. Флоренского. Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым (приложение: письмо П. А. Флоренского В. Я. Брюсову 5.12.1904) // Контекст: литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1991. С. 23–61.
- Ходасевич В. Ф. Некрополь // Ходасевич В. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Согласие, 1996–1997. Т. 4. С. 7–184.
- Цветаева М. И. Герой труда // Цветаева М. И. Собрание сочинений: в 7 т. М.: Эллис Лак, 1994–1995. Т. 4. С. 12–63.
- Шаповалов М. А. Родом из Подольска (о Надежде Львовой) // Подольский рабочий. 22.08.1987. С. 4.
- Шаргородский С. М. Тайны Офиэля: три оккультных эпизода Серебряного века // Toronto Slavic quarterly. Toronto. 2011. № 38. P. 59–109.
- Шершеневич В. Г. Великолепный очевидец. Поэтические воспоминания 1910–1925 // Мой век, мои друзья и подруги. Воспоминания Мариенгофа, Шершеневича, Грузинова. М.: Московский рабочий, 1990. С. 417–646.

Nadezhda L'vova: a Prayer for Bryusov or the Plot of Gogol's «Vij» in the Cultural Picture of the Silver Age

Tatiana S. Karpacheva

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Russian Literature at the Moscow City Pedagogical University

4/1, 2-oy Sel'skokozyajstvennyj proezd, Moscow 129226, Russia

KarpachevaTS@mgpu.ru

For citation: Karpacheva T. S. “Nadezhda L'vova: a Prayer for Bryusov or the Plot of Gogol's «Vij» in the Cultural Picture of the Silver Age”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 392–406 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.026

Abstract. The article examines the relationship between N. G. Lvova and V. Ya. Bryusov, as well as poems by N. G. L'vova, including Orthodox Christian topics, that were not published during the author's lifetime or were published in an altered version. Of particular importance in her work is the poem that opens with an epigraph from Lermontov «I pray not for my own desolate soul».

Keywords: N. G. L'vova, V. Ya. Bryusov, suicide, prayer.

КОВЧЕГ СПАСЕНИЯ В РОМАНЕ И. А. ГОНЧАРОВА «ОБЛОМОВ»

Геннадий Юрьевич Карпенко

доктор филологических наук
профессор кафедры русской и зарубежной
литературы и связей с общественностью
Самарский национальный исследовательский
университет имени академика С. П. Королёва
443086, г. Самара, Московское шоссе, д. 34
karpenko.gennady@gmail.com

Для цитирования: *Карпенко Г. Ю.* Ковчег спасения в романе И. А. Гончарова «Обломов» // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 407–423.
DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.027

Аннотация

УДК 2-29

В статье вскрываются аксиологические и гносеологические причины, порождающие обличительный характер оценок образа Обломова. Актуализация теoантропного кода романа, напротив, позволяет выявить в нём духовное начало, противопоставленное социальным бурям и человеческим страстям. Свообразными моделями ковчега спасения в романе являются 1) материнская любовь и молитвы; 2) Обломовка, где небо «как родительская надёжная кровля», где солнце «светит около полугода» и «удаляется не вдруг»; 3) квартира на Гороховой, за порогом которой водоворот пустой и никчёмной жизни, замешенной на корыстных и меркантильных ценностях и амбициях; 4) дом Агафьи Матвеевны Пшеницыной и, главное, 5) душа Обломова, изображённая И. А. Гончаровым так, что узнаются в ней качества «блаженного мужа», о которых говорится в Псалтыри и в Евангелии: «Не обольстит его никакая нарядная ложь, и ничто

не совлечёт на фальшивый путь, в душе его всегда будет чисто, светло, честно...»

Ключевые слова: И. А. Гончаров, Обломов, ковчег спасения, теоантропность, онтологический порог, отпадение, самостояние.

Роман И. А. Гончарова «Обломов» (1859) более 160 лет привлекает внимание исследователей. За это время сложились устойчивые стереотипы восприятия главного героя Ильи Ильича Обломова, заданные ещё Н. А. Добролюбовым и А. В. Дружининым. Сложившиеся оценки главного героя колеблются в основном в пределах социологических и нравственно-антропологических характеристик¹.

В массовом сознании современного читателя имя Обломова до сих пор под влиянием упрощённой добролюбовской точки зрения ассоциируется с ленью, с бездействием, лежанием на диване, с обломовщиной как социальным явлением, породившим общественно-исторический и даже национальный тип ленивца².

Современные попытки преодолеть социологически заданное восприятие романа связаны с изменением подхода, который удачно обозначил В. А. Недзвецкий как поворот от «обломовщины» к «Обломову», как своеобразное возвращение к оценке А. В. Дружинина. В центре внимания самого учёного находится поэтика во всех её многовекторных проявлениях: от поэтики имени до поэтики мотивов и исторической поэтики (мифологической, религиозной, литературной). «Путеводитель по тексту» В. А. Недзвецкого открывает возможность «объёмного» чтения гончаровского романа³.

Особняком в исследовательском ряду стоит работа В. И. Мельника «Гончаров и Православие» (М., 2008). По собранному, осмысленному и концептуализированному материалу монография В. И. Мельника стала для читателей и подарком, и откровением: учёный открывает возможность постижения духовного содержания творчества Гончарова, видения его христианских подтекстов.

С другой стороны, в связи с предложенными В. А. Недзвецким и В. И. Мельником методики духовно-поэтического

¹ Роман И. А. Гончарова «Обломов» в русской критике. Л., 1991.

² Бычкова О. Ю. Классический код в русской литературе // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2016. № 4. С. 21–27.

³ Недзвецкий В. А. Роман И. А. Гончарова «Обломов»: Путеводитель по тексту. М., 2010.

осмысления творчества Гончарова возникает проблема концептуализации, проблема предустановленных принципов и гносеологических схем анализа рассматриваемого материала.

Так, В. А. Недзвецкий, успешно преодолевая социологизм толкования, рассматривая текст как художественное явление, все же в итоговой оценке образа Обломова остаётся на осложнённой «добролюбовской» позиции и говорит о «преждевременной духовной, а с нею и физической смерти» героя⁴.

Под влиянием разных идей (в том числе идей Гончарова) В. И. Мельник предлагает духовно-прогрессивную модель описания творчества Гончарова в целом и рассматривает образ Обломова с позиций деятельного, социального христианства. С этой точки зрения — с позиций деятельного и дидактически воспитывающего христианства — Обломов оценивается как «добрый, но гибнущий человек»⁵, а «роман «Обломов» есть православный роман о духовном сне человека, о попытке «воскресения» и, наконец, об окончательном погружении в «сон смертный»⁶.

Как видим, в размышлениях в оценочной их стадии и у В. А. Недзвецкого, и у В. И. Мельника обнаруживает себя та же самая «добролюбовская» позиция, только с другой стороны: сохраняется обличительно-критический пафос. Получается так, что современное литературоведение до конца не отказалось от обличительных оценок главного героя, порождённых ещё Н. А. Добролюбовым, заменив их только с социально-обличительных на духовно-обличительные.

Обломов как «вечное дитя», как «нежный ребёнок»⁷ беззащитен перед исследователями: и автор, и сам герой в самопризнаниях, и самооткровениях дают достаточно поводов, чтобы мы могли «попинать» его, обвинить его в «смертных» грехах (блуд, гнев,

⁴ Недзвецкий В. А. Роман И. А. Гончарова «Обломов»: Путеводитель по тексту. М., 2010. С. 141.

⁵ Мельник В. И. Гончаров и Православие. Духовный мир писателя. М., 2008. С. 92.

⁶ Там же. С. 93

⁷ Дружинин А. В. Литературная критика. М., 1983. С. 309.

сребролюбие, зависть, лень, гордость, чревоугодие, — из всех грехов Гончаров наделил своего героя самыми безобидными и человечески прощательными грехами — ленью и чревоугодием).

В конце своей монографии В. И. Мельник говорит о перспективном подходе к изучению творчества писателя:

«Исследовать Гончарова как христианскую личность трудно, почти невозможно. Но задача тех, кто истинно хочет понять его, — взглянуться в пластику его образов, вслушаться в его человеческое молчание»⁸.

Действительно перспективная задача — посмотреть на Обломова молчанием христоролюбивых видящих глаз: *Сказал Господь: не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы* (Мф. 7, 1–2).

Актуализация теоантропного кода романа позволяет выявить духовное, библейское и христианское по своей природе его содержание. В центре рассмотрения данной статьи будет находиться такое понятие, как «ковчег спасения», в разных образных формах воплощённое в романе Гончарова «Обломов».

В православной традиции под ковчегом спасения подразумевается Церковь: Церковь и есть ковчег спасения. Об этом убедительно писал современник Гончарова святитель Игнатий (Брянчанинов). Выражая беспокойство по поводу нравственного состояния общества, святитель говорит о новом «Всемирном потопе», о «волнах лжи и тьмы», которые «истребляют веру во Христа, разрушают на земле Его царство, подавляют Его учение, повреждают нравы, притупляют, уничтожают совесть»:

«Где тот блаженный ковчег, подобный ковчегу Ноя праведного, куда бы можно было убежать от волн, отовсюду объемлющих, где бы можно было найти надёжное спасение? Ковчег — Святая Церковь <...> Ковчег достигнет в пристанище блаженной

⁸ Мельник В. И. Гончаров и Православие. С. 483.

вечности, принесёт туда благополучно всех, доверивших Ему своё спасение»⁹.

Гончаров во время путешествия на фрегате «Паллада» (1852—1854) приобрел уникальный жизненный опыт. Писатель убедился, что Церковь окормляет и спасает человека в миру. Для Гончарова ковчегом спасения в миру становятся те локализованные пространства, где есть незримое присутствие Бога, оберегающего человека от «волн лжи и тьмы». Именно на это «неуничтожимое» — духовно-онтологическое — содержание романа не обращают внимания исследователи.

Обычно анализ и восприятие произведения Гончарова начинается с социально узнаваемого качества — вседневного ленивого лежания Обломова на широком диване. Тогда как начало романа необычно другим: Гончаров актуализирует духовно-душевно-антропное, христологичное в герое (если иметь в виду 32-х — 33-х летний возраст Обломова) «...но ни усталость, ни скука не могли ни на минуту согнать с лица мягкость, которая была господствующим и основным выражением, не лица только, а всей души; а душа так открыто и ясно светилась в глазах, в улыбке, в каждом движении головы, руки»¹⁰ (глаза как зеркало души). Гончаров пишет о мягкости, доброте, душевности Обломова как о духовно-онтологическом, теоантропном свойстве, излучаемом героем даже в движении руки.

По «Обыкновенной истории» мы знаем, что обычно случается с человеком (в данном случае с Александром Адуевым), брошенным с неустоявшейся душой, наполненной оторванными от реальной жизни романтическими идеалами, в петербургский суетный мир.

И уже в другом месте романа И. А. Гончаров напоминает «...в основании природы Обломова лежало чистое, светлое и доброе начало, исполненное глубокой симпатии ко всему, что хорошо

⁹ Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). М., 2008. С. 733—734.

¹⁰ Гончаров И. А. Обломов // Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 4. СПб., 1998. С. 5.

и что только отверзалось и откликалось на зов этого простого, нехитрого, вечно доверчивого сердца»¹¹.

Необычность теoантропного представления И. А. Гончаровым Обломова более заметна на фоне характерологических сравнений.

Пушкинской Татьяне Лариной, чтобы попытаться разгадать сущность Онегина, нужно было заглянуть в книги, которые он читал, так как душевное и сущностное не «считывается» с самого Онегина, не открывается ей — в итоге она «начинает понемногу понимать»:

«Чудак печальный и опасный,
Созданье ада иль небес,
Сей ангел, сей надменный бес,
Что ж он? Ужели подражанье,
Ничтожный призрак, иль ещё
Москвич в Гарольдовом плаще,
Чужих причуд истолкованье,
Слов модных полный лексикон?..
Уж не пародия ли он?»¹²

Лермонтовскому «герою нашего времени» — Печорину — нужно было поставить Грушницкого на край обрыва, чтобы пробудить в нём его душевную искренность (выстрелом «считать» открывающуюся на «миг вечности» его подлинность), а сам Печорин представлен М. Ю. Лермонтовым в романе, по словам В. Г. Белинского, как «неопределённость»:

«Он скрывается от нас таким же неполным и неразгаданным существом, как и является нам в начале романа»¹³.

¹¹ Там же. С. 165.

¹² Пушкин А. С. Евгений Онегин // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. Л., 1978. С. 129–130.

¹³ Белинский В. Г. Статьи и рецензии: 1840–1841 // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 4. М., 1954. С. 267.

Разгадыванию человека как тайны посвящено творчество Ф. М. Достоевского.

А Обломову душевная подлинность благодатно дана и задана любовью и молитвами матери, а также самой природой, «благословенным уголком» земли:

«Небо там, кажется, напротив, ближе жмётся к земле <...> чтоб обнять её покрепче, с любовью: оно распростёрлось так невысоко над головой, как родительская надёжная кровля, чтоб убедить, кажется, избранный уголок от всяких невзгод. Солнце там ярко и жарко светит около полугода и потом удаляется оттуда не вдруг...»¹⁴

Материнскую любовь и молитву, образ неба, обнимающего землю с любовью, — самое драгоценное в себе и дарованное ему, — Обломов сохранил до самой смерти. Двойное, но единое начало благодатных истоков души Обломова находит закрепление и в его теофорном имени — Илья Ильич (Бог мой Господь).

Чтобы лучше очертить неизбежную душевную благодатность Обломова, истоки которой восходят к детству, укореняются в материнском и родовом, целесообразно посмотреть на роль аналогичных истоков в мире И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского.

Для Ф. М. Достоевского, как и для И. С. Гончарова, «память детства» — это оберегающее спасительное начало жизни, «святыня для души»¹⁵. В романе «Братья Карамазовы» старец Зосима свидетельствует:

¹⁴ Гончаров И. А. Обломов // Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. С. 99.

¹⁵ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год. Январь-август // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1972—1986. Т. 25. С. 171—172.

«Из дома родительского вынес я лишь драгоценные воспомина-
ния, ибо нет драгоценнее воспоминаний у человека, как от первого
детства его в доме родительском»¹⁶.

У И. С. Тургенева представление о детстве иное, если иметь в виду роль воспоминаний в жизни Евгения Базарова. Со всей определённости можно сказать: спасительные детские воспоминания, скрепляющие героя с родительским домом, какие мы встречаем в произведениях И. А. Гончарова и Ф. М. Достоевского, не властны над Базаровым, они не оставили в его жизни почти никакого созидающего «воспоминательного следа». Взрослый, он всматривается в прошлое и ничего там не видит или видит то, что уже «не действует»:

«Широко раскрыв глаза, он злобно глядел в темноту: воспомина-
ния детства не имели власти над ним»¹⁷.

В отличие от Базарова, «воспоминания детства» — это оплот души Обломова, и в романе они проходят испытания воздействием внешнего мира.

Обломов, живя в Петербурге — в городе, подверженном наводнениям не только природного характера, — не желает быть втянутым в водоворот пустой и никчёмной жизни, замешенной на корыстных и меркантильных ценностях и амбициях. Он не желает выйти для жизненной деятельности за дверь своего жилища. В связи с онтологическим порогом, который не переступает Обломов, уместно вспомнить слова Господа, предупреждающего Каина: *...а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним* (Быт. 4, 7).

Вместе с гостями, посещающими Обломова, в роман врывается «дьявольский» петербургский мир: то, что находится за дверью,

¹⁶ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 14. С. 263–264.

¹⁷ Тургенев И. С. Отцы и дети // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Сочинения. Т. 7. С. 113.

за порогом (этот вербально, поведенчески, ценностно оформленный мотив дьявольски ужасного скрепляет сюжет посещения).

Показательно символическим проявлением деградации, уязвлённости образа в современном человеке, его расподобления становится похвальба Волкова, демонстрирующего не только свои новомодные фрак и перчатки, но и визитку, подаренную ему другом. Волков саморазоблачается:

«Он (Волков. — Г. К.) пошёл и вернулся. — Видели это? — спросил он, показывая руку, как вылитую в перчатке <...> А посмотрите это; не правда ли, очень мило? <...> Визитная карточка с загнутым углом: «Pr. Prince M. Michel, а фамилия Тюменев не уписалась; это он мне в Пасху подарил, вместо яичка»¹⁸.

В этом саморазоблачении все характерно: и набранное по-французски Pr. Prince M. Michel, и отсутствие родовой фамилии Тюменев, которая «не уписалась»; и особенно — «в Пасху подарил, вместо яичка». В Волкове как в современном социальном типе обнаруживается крайняя степень отпадения от национально-родовой, семейной идентичности, от православной традиции, хотя он этого и не замечает и гордится своими вещами и собой.

Социальный петербургский ужас там, за порогом жилища Обломова, оказывается уже здесь в развоплощённом Волкове:

«Где же тут человек? На что он раздробляется и рассыпается? <...> несчастный!»¹⁹

Судьбинский, следующий гость Обломова, своими высказываниями и интересами только подхватывает и усиливает мотив социального недочеловеческого пространства «там», когда восклицает: «...какая у нас дьявольская служба!», «...сколько дела — ужас!»,

¹⁸ Гончаров И. А. Обломов. // Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. С. 20.

¹⁹ Там же.

или когда говорит о том, что «К четвергу надо приготовить доклад — адская работа!»²⁰. А известие о том, что «Свинкин дело потерял» пробуждает в Обломове страх: «Что ж директор? — спросил Обломов дрожащим голосом. Ему, по старой памяти, страшно стало». (Обломов, когда служил, отправил однажды «нужную бумагу вместо Астрахани в Архангельск»). Посещение Судьбинским Обломова сопровождается повторяющимся рефреном «Ужас! Ужас!»²¹.

Типом погибшего, распавшегося человека является и журналист-литератор Пенкин, ещё один посетитель Обломова. Пенкин проведует реальное направление литературы, где битвь городничим мещан по зубам выдаётся как проявление «праведной кары», где поэма «Любовь взяточника к падшей женщине» — плод «великого автора»:

«В нём слышится то Дант, то Шекспир...

<...>

...их надо карать, извергнуть из гражданской среды, из общества...»²²

Обломов, оживляясь, бросает гневные слова Пенкину:

«Из чего же они бьются: из потехи, что ли? <...> А жизни-то и нет ни в чём: нет понимания её и сочувствия <...> Протяните руку падшему человеку, чтоб поднять его, или горько плачьте над ним, если он гибнет, а не глумитесь. Любите его, помните в нём самого себя и обращайтесь с ним, как с собой <...> Извергнуть! А как вы извергнете из круга человечества, из лона природы, из милосердия бо- жия? — почти крикнул он с пылающими глазами»²³.

²⁰ Гончаров И. А. Обломов. // Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. 21.

²¹ Там же. С. 22.

²² Там же. С. 26–27, 28.

²³ Там же. С. 27–28.

Нет необходимости доказывать, что Обломов заговорил евангельским, апостольским, библейским языком, языком любви и сострадания к падшему (здесь заметно и входящее в эту православную традицию пушкинское призывание «милости к падшим»).

Как видим, в романе (да и, обобщённо говоря, в романах) Гончарова мы встречаемся со свидетельствами начинающейся в России антропологической катастрофы, изменений в ценностной иерархии. Внешнее, социально привлекательное, но духовно ужасное пространство (недопространство) перестраивает человека, уродует его внутренний мир. Обломов понимает (пробирающим сердце страхом понимает), что там, за порогом, за дверью, живут «несчастные» люди — выражаясь библейским языком, «каиново племя».

В романе своеобразными моделями ковчега спасения являются 1) материнская любовь и молитвы, 2) Обломовка, где небо «как родительская надёжная кровля», где солнце «светит около полугода» и «удаляется не вдруг», 3) квартира на Гороховой, где каждой «твари по паре» (даже пыль почтенно и на равных с жильцами обитает в доме — как достойная не быть вытертой и жить своим существованием) 4) дом Агафьи Матвеевны Пшеницыной (напомню, мать И. А. Гончарова зовут Авдотья Матвеевна) и, главное, 5) душа Обломова, изображённая И. А. Гончаровым так, что узнаются в ней качества «блаженного мужа», о которых вдохновенно говорится в Псалтыри и в Евангелии.

Штольц, подводя итог жизни Обломова, говорит:

«...в нём дороже всякого ума: честное, верное сердце! Это его природное золото; он невредимо пронёс его сквозь жизнь <...> Ни одной фальшивой ноты не издало его сердце, не пристало к нему грязи. Не обольстит его никакая нарядная ложь, и ничто не совлечёт на фальшивый путь <...> в душе его

всегда будет чисто, светло, честно <...> Его сердца не подкупишь ничем...»²⁴

В контексте рассматриваемой темы — Богом не оставленная душа как ковчег спасения — важно обратить внимание и на то, что слова Штольца, помимо явных евангельских аллюзий, содержат и отсылку к первому — «запретительному» — псалму: *Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей* (Пс. 1, 1).

С. С. Аверинцев, рассматривая «запретительный» псалом, подчёркивает содержательные аспекты тройного грамматического отрицания: «не ходить» на совет нечестивых — «не стоять» на пути грешных — «не сидеть» в собрании развратителей. Все три глагола с отрицанием энергичного действия призваны усмирить в человеке несправедливые желания и укрепить в нём волевою стойкостью сердца и душевного самостояния²⁵.

Переступившие онтологический порог, нарушившие запрет Господа — «нечестивые» («несчастные»). «Нечестивые» — это одно из главных библейских обозначений носителей вины, греха и преступления (недолжного переступания).

Если обратиться к тем, кого Обломов называет «несчастливыми», то они пребывают на всех ступенях зла, даже на последней, где, по словам С. С. Аверинцева, процветает самодовольное глумление и расслабляющий душу смех: «...в нём выражает себя последнее, окончательное, безнадежное растление»²⁶.

Обломов бросает гневные слова Пенкину, оценивая творения его друзей-писателей:

«...один только видимый, грубый смех, злость...»²⁷

²⁴ Гончаров И. А. Обломов. // Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. С. 467.

²⁵ Аверинцев С. С. Связь времён. Киев, 2005. С. 27–28.

²⁶ Там же. С. 30.

²⁷ Гончаров И. А. Обломов // Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. С. 27.

Пенкин, не осознавая своей «нечестивости», подхватывает:

«...верность-то, верность какая! До смеха похоже <...> это кипучая злость — желчное гонение на порок, смех презрения над падшим человеком... тут всё!»²⁸. Обломов не желает быть деятельным участником такого повреждённого мира, пополнить «каиново племя».

О «несчастных» сказал Обломов, о «нечестивых» говорит Библия.

Заключительное суждение об Обломове выражено словами слуги Захара, который знал его незлобивым сердцем, или, в соответствии с этимологией своего имени «Захар» («помнящий Господа»), сердцем веры:

«Царство ему небесное! <...> помяни, Господи, его душеньку во Царствии своём!»²⁹

Получается так, что и при жизни Обломов, бездеятельный в социально-практической сфере, был смиренно деятельным в другом: он «светлой, детской душой» смягчал мрачного и злого человека, пробуждал в нём душевный отклик и «добрую и прочную память» о себе. И после смерти Обломов творит чудеса добра, поддерживая веру в Царствие небесное нищенствующего Захара и в возможность вечной любви к человеку. Так Обломов в посмертии становится причастником вечной жизни. С другой стороны, ещё при жизни героя люди, пребывающее в суете, тщеславии и гордыне, в его глазах были не только «несчастливыми», но и «мертвецами»³⁰.

Романное повествование, имеющее замкнутую, медальонную композицию, также становится художественной формой ковчега спасения. Если на визитке князя Мишеля «не уписалась» даже

²⁸ Гончаров И. А. Обломов // Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем. Т. 4. С. 28.

²⁹ Там же. С. 492.

³⁰ Там же. С. 173.

родовая фамилия «Тюменев», то в романе Гончарова всё «уписалось» — причём в вечно дпящемся повторении, пока существует русское слово и христианская традиция понимания, уписалось духовное родословие русского человека, его душа, вера и, с другой стороны, его незаметный для него самого путь отпадения, — в целом запечатлелась характерологичная картина русской жизни с её примесями и возможными антропологическими изломами. Но в полной мере кольцевой композиции воплощения заслуживает другое — только душа Ильи Ильича Обломова. «И он рассказал ему, что здесь написано»³¹, — так обобщающе безымянно завершается романное повествование, обращающее нас к заветному началу и обретающее в своём повторяющемся «вспоминательном» слове об Обломове житийные черты³².

Источники

Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред. коллегия В. А. Туниманов (гл. ред.) и др. Т. 1–15. Л.; СПб.: Наука, 1997–2017.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред. коллегия В. Г. Базанов (гл. ред.) и др. Л.: Наука, 1972–1990.

Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); текст пров. и примеч. сост. Б. В. Томашевским. 4-е изд. Л.: Наука, 1977–1979.

Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. (Сочинения: в 12 т.; Письма: в 18 т.) / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом); ред. коллегия М. П. Алексеев (гл. ред.) и др. М.: Наука, 1978–2018.

³¹ Там же. С. 493.

³² *Криволапов В. Н.* Обломов в свете агиографической традиции // Юдинские чтения — 1998: Фольклор и мировая культура. Курск, 1998. С. 27–30.

Литература

- Аверинцев С. С.* Связь времён. Киев: Дух и Литера, 2005.
- Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 4. М.: Издательство АН СССР, 1954.
- Бычкова О. Ю.* Классический код в русской литературе // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2016. № 4. С. 21–27.
- Гончаров И. А.* Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 4. СПб.: Наука, 1998.
- Дружинин А. В.* Литературная критика. М.: Советская Россия, 1983.
- Криволапов В. Н.* Обломов в свете агиографической традиции // Юдинские чтения — 1998: Фольклор и мировая культура. Курск: Издательство Курского государственного университета, 1998. С. 27–30.
- Мельник В. И.* Гончаров и Православие. Духовный мир писателя. М.: Дар, 2008.
- Недзвецкий В. А.* Роман И. А. Гончарова «Обломов»: Путеводитель по тексту. М.: Издательство Московского университета, 2010.
- Роман И. А. Гончарова «Обломов» в русской критике / сост., авт. вступ. ст. и коммент. М. В. Отрадин. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991.
- Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). М.: Дар, 2008.

Ark of Salvation in the Novel by I. A. Goncharov «Oblomov»

Gennady Y. Karpenko

Doctor of Philology

Professor at the Department of Russian and

Foreign Literature and Public Relations

Korolyov Samara National Research University

34, Moscow highway, Samara 443086, Russia

karpenko.gennady@gmail.com

For citation: Karpenko G. Y. “Ark of Salvation in the Novel by I. A. Goncharov «Oblomov»”. Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020), Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 407–423 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.027

Abstract. The article reveals the axiological and epistemological reasons that give rise to the accusatory character of assessments of the image of Oblomov. On the other hand, the actualization of the theanthropic code of the novel makes it possible to reveal in it a spiritual principle opposed to social storms and human passions. The original models of the ark of salvation in the novel are 1) mother's love and prayers; 2) Oblomovka, where the sky is «like a parental reliable roof», where the sun «shines for about six months» and does not suddenly leave; 3) an apartment in Gorokhovaya Str., beyond the threshold of which there is a whirlpool of empty and worthless life, mixed with mercenary and mercantile values and ambitions; 4) the house of Agafya Matveyevna Pshenitsyna and, most importantly, 5) Oblomov's soul, portrayed by I. A. Goncharov so that the motives of both the Psalter and the Gospel are recognizable in it: «No smart lie will deceive him, and nothing will lead him to a false path, in his soul it will always be clean, light, honest...»

Keywords: I. A. Goncharov, Oblomov, the ark of salvation, theanthropy, ontological threshold, falling away, independence.

И. А. ГОНЧАРОВ И «БОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ» ДАНТЕ

Владимир Иванович Мельник

доктор филологических наук, профессор
член-корреспондент АН Республики Татарстан
420111, г. Казань, ул. Баумана, 20
melnikvi1985@mail.ru

Для цитирования: Мельник В. И. И. А. Гончаров и «Божественная комедия» Данте // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 424–437. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.028

Аннотация

УДК 2-29

Статья посвящена выявлению глубинных связей романной трилогии Гончарова с «Божественной комедией» Данте. Гончаров строил свои романы как дантовские кантики: «Ад» («Обыкновенная история»), «Чистилище» («Обломов») и «Рай» («Обрыв»). Проводятся параллели как с общим замыслом, так и с каждой кантикой.

Ключевые слова: Гончаров, Данте, романная-трилогия, «Божественная комедия», святость, благодать.

И. А. Гончаров в статье «Лучше поздно, чем никогда» сказал о своих романах «Обыкновенная история», «Обломов» и «Обрыв»:

«... вижу не три романа, а один (курсив Гончарова — В. М.)»¹.

В той же статье — горькое признание:

«Напрасно я ждал, что кто-нибудь, кроме меня, прочтёт между строками и, полюбив образы, свяжет их в *одно целое* (курсив наш — В. М.) и увидит, что именно говорит это *целое?*»²

Учитывая, что писатель назвал героя первого романа АД-уевым, а героя последнего романа — РАЙ-ским³, мысль о единстве трилогии приобретает вполне определённые очертания. Гончаров смотрит на современность через призму духовного идеала, положенного в основу его мировидения и творчества. Три романа, задуманные как трилогия ещё до написания «Обыкновенной истории», должны были представлять «Ад», «Чистилище» и «Рай»... души современного мыслящего героя, представителя русского общества XIX в.⁴

Практически одновременно с Гончаровым и чуть опережая его, подобную трилогию задумывал, на наш взгляд, Н. В. Гоголь⁵.

¹ Гончаров И. А. Собрание сочинений: в 8 т. М., 1952–1955. Т. 8. С. 72.

² Там же. С. 67.

³ Впервые мы высказали эту мысль в 2002 г. (Мельник В. И. И. А. Гончаров: духовные и литературные истоки. М., 2002. С. 32), затем она была развита И. А. Беляевой (Беляева И. А. И. А. Гончаров-романист: дантовские параллели. М., 2016. С. 21) и др. исследователями.

⁴ Оговоримся, что для Гончарова (как, очевидно, и для Гоголя в «Мёртвых душах») обращение к католическому учению о «чистилище» не носило догматического и к чему бы то ни было обязывающего характера.

⁵ См.: Мусатова Т. А. Гоголь и Данте как мыслители // Stephanos. 2020. № 4 (42). С. 105.

Дантовская составляющая «Мёртвых душ» активно обсуждается сегодня в науке⁶.

Гоголь, напряжённо искавший воплощённый идеал человека, обещал, что в финале «Мёртвых душ» «пройдёт муж, одарённый божественными доблестями». Но В. Г. Белинский справедливо на это заметил:

«Много, слишком много обещано... того и нет ещё на свете...»⁷

Даже друзья Гоголя вынуждены были признать, что Гоголь потерпел неудачу, а потому и сжёг 2-й том «Мёртвых душ». В статье о «Выбранных местах из переписки с друзьями» С. П. Шевырёв писал:

«... задача искусства столкнулась с задачей действительной жизни, перед которой первая должна была поникнуть. Вот почему, вероятно, и второй том Мёртвых Душ полетел в огонь»⁸.

В отличие от автора «Мёртвых душ», Гончаров, всегда избегавший излишней патетики и утопических мечтаний, решил идти другим путём и показывать «рай» не как воплощение идеальной мечты в реальности, но как потенциальную возможность, тающуюся в глубине сердца и разума современного противоречивого

⁶ Об ориентации Гоголя на «Божественную комедию» написано немало: Смирнова Е. А. Поэма Н. В. Гоголя «Мёртвые души». Л., 1987; Асоян А. А. «Почтите высочайшего поэта...». Судьба «Божественной комедии» Данте в России. М., 1994; Морозов Ю. Г. «Вибрані місця із листування з друзями» Миколи Гоголя в контексті «Божественної комедії» Данте Алиг`єрі. Ціннісно-релятивний аналіз творів // Гуманітарні науки. Київ, 2009. № 2. С. 169–178; Александров Л. Г. Этапы Дантова пути в пространстве «Мёртвых душ» Н. В. Гоголя // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: Филология. Искусствоведения. 2010. № 4(185). Вып. 40. С. 14–21; Гольденберг А. Х. «Гоголь и Данте» как современная научная проблема // Данте Алигьери: pro и contra. Т. 2. СПб., 2019. С. 547–559.

⁷ Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. М., 1948. Т. 2. С. 328.

⁸ Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 296–297.

и непоследовательного, но всё-таки «идеалиста», типа Райского, упорно пытающегося встать над «тьмой» своей души и тянущегося к «свету».

Первый роман Гончарова показывает, в чём, прежде всего, заключается для современного человека «ад» его жизни. Традиция научного исследования «Обыкновенной истории» игнорирует христианский смысл романа, а потому скользит по поверхности в его трактовке, указывая на то, что герой-романтик сталкивается с суровой действительностью, по сути, повторяя тезис Белинского, что роман Гончарова — «страшный удар по романтизму». Между тем для автора вопрос повёрнут совсем в другую сторону: он говорит о предательстве собственной личности и высоких устремлений. Разгадка «Обыкновенной истории» скрыта в письме к С. А. Никитенко от 8 июня 1860 г.:

«Другие называют все это романтизмом, мирятся с жизнью, как она есть — и чем же мирятся? Если б они мирились на основаниях религиозных, высоконравственных, если б признавали все: зло, ветошь, жалкие заблуждения, падения и прочее неизбежными элементами жизни — и веровали или в другой, следующий волюм этого сочинения (людского бытия) (курсив наш — В. М.)... тогда бы я тотчас же согласился с ними (и соглашаюсь, когда встречаю таких, но почти не встречаю), а то они мирятся с ее маленькими, пошленькими благами — и вне сферы этих благ ничего не признают и никогда из неё не выглядывают, а кто выглянет, того называют романтиком и мечтателем. Вот что составляет и будет составлять вечную мою тоску. Если я романтик, то уже неизбежимый романтик, идеалист»⁹.

Таким образом, Гончаров говорит не только о гибельности пошлых романтических идеалов (хотя эта тема лежит на поверхности романа), но и, прежде всего, о необходимости не примиряться с пошлой же действительностью, «остаться идеалистом», помнить

⁹ Гончаров И. А. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 333.

о «религиозных основаниях жизни», о «следующем волюме» человеческого существования, т. е. о Царстве Небесном. На этой основе и построена романная трилогия.

Тема ада в «Обыкновенной истории» связана с темой предательства своей души и примирении с «маленькими пошлыми благами» жизни. Мотив «ада» в романе Гончаров организует, начиная с названия, вокруг евангельской притчи о «широких вратах»:

«Входите тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими...» (Мф. 7, 13–14).

Александр Адуев идёт «широкими вратами», «обыкновенной», торной дорогой, идёт к духовной смерти. Отсюда не только фамилия героя, но и некоторый намёк на его конкретное расположение в кругах дантовского ада. Это, по Данте, самый нижний, девятый, круг, представляющий собой ледяное озеро — там, где пребывают предатели. Гончаров показывает — что именно предал Александр: любовь, творчество, служение «родине и человечеству» — все идеалы, которые были начертаны на его знамёнах, когда он выдвинулся «на поприще жизни» из Грачей в Петербург. На девятый круг «Ада» и на ледяное озеро в романе содержится достаточно ясное указание в образах «омута» и «озера» из тревожного, мистического, по сути, сна матери Александра. При отъезде героя в столицу Анна Павловна говорит ему: «И ты хочешь бежать от такой благодати... в омут, может быть, прости Господи... Останься!». Омут—Петербург — это место, в котором герой перестаёт посещать церковь:

— Ходил ли он в церковь?

Евсей несколько замялся.

— Нельзя сказать, сударыня, чтоб больно ходили... — не решительно отвечал он, — почти можно сказать, что и не ходили... там господа, почесть, мало ходят в церковь...

— Вот оно отчего! — сказала Анна Павловна со вздохом и перекрестилась. — Видно, Богу не угодны были одни мои молитвы. Сон—то и не лжив: точно из омота (курсив наш — В. М.) вырвался, голубчик мой!

Анна Павловна так пересказывает свой сон:

«Вот и я стала смотреть... смотрю: вдруг Сашенька и входит, такой печальный, подошёл ко мне и говорит, да так, словно наяву, говорит: “Прощайте, говорит, маменька, я еду далеко, вон туда — и указал на озеро, — и больше, говорит, не приеду”. — “Куда же это, мой дружок?” — спрашиваю я, а сердце так и ноет у меня. Он будто молчит, а сам смотрит на меня так странно да жалостно. “Да откуда ты взялся, голубчик?” — будто спрашиваю я опять. А он, сердечный, вздохнул и опять указал на озеро. “Из омута, — молвил чуть слышно, — от водяных”. Я так вся и затряслась — и проснулась»¹⁰.

Следует обратить внимание на то, что слово «омут» в этом контексте несёт в себе характеристики «ада», и мать недаром так переживает за судьбу Александра. В словаре В. И. Даля указан соответствующий пример: «Попасть в омут с головою, в беду»¹¹. «Водяные» — разновидность бесовской силы. Как говорит пословица, «в тихом омуте черти водятся». Более того, холод дантовского «ледяного» озера разлит по страницам романа. Весьма характерно то, что из таких известных в святоотеческой православной традиции свойств ада, как неугасимый огонь, «неусыпаемый червь» и адский холод, Гончаров, вслед за Данте, останавливается именно на последнем, поскольку холод как некая духовная универсалия реализуется для него в отступлении современного мира от «теплоты сердца», от «младенческой веры», от всякого идеализма — в пользу бездушного рационализма и пр. Не случайно дядюшка в «Обыкновенной истории» рассуждает, по выражению племянника, «адски холодно», проявляет «холодную тиранию над сердцем» своей жены. В Петербурге Александр видит «холодные лица», его окружает «холодная толпа». От дяди он слышит «холодные советы»

¹⁰ Гончаров И. А. Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 1–15. СПб., 1997–2017. Т. 1. С. 430.

¹¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. 1881. С. 673.

и наблюдает его «холодный анализ». Характерна шутка дяди: «Адски холодно — это ново! в аду, говорят, жарко». Этому холоду противопоставлена «теплота веры». Александр спрашивает себя в минуту просветления:

«Младенческие верования утрачены, а что я узнал нового, верного?.. ничего: я нашёл сомнения, толки, теории... и от истины ещё дальше прежнего... К чему этот раскол, это умничанье?.. Боже!.. когда *теплота веры* не греет сердца, разве можно быть счастливым?»

Второй герой трилогии, Илья Обломов, задуман как герой чистилища, его предшественником в «Божественной комедии» является лентяй Белаква, о котором сказано:

... он так ленив,
Как могут быть родные братья лени.
(Пер. М. Л. Лозинского.)¹²

Данте изображает не лежебоку, но героя духовной лени, человека, покаявшегося лишь перед кончиной, а в чистилище надеющегося лишь на чужие молитвы. Он появляется в четвёртой песне второй кантики, где описывается первый уступ Предчистилища и где автор поместил «нерадивых» (т. е. недостаточно радеющих о своей душе). Нерадивые до смертного часа медлили с покаянием. «Они должны пробыть в Предчистилище столько времени, сколько длилась их земная жизнь»¹³. Этот герой, в котором чудно соединилось хорошее (Данте говорит: «Белаква, я спокоен за твой удел») и плохое (нерадивость), не мог не привлечь внимание Гончарова.

Посмертная участь Обломова — это не ад, как у Александра Адуева, предавшего свои собственные идеалы. Гончаров даже акцентирует, что герой второго романа хотя и гибнет, но «в обнимку со своими идеалами». Он никогда и ни за что их не предаст.

¹² Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 2015. С. 219.

¹³ Там же. С. 652.

Но он не заслужил и рая, ибо не сумел пойти за Ольгой ввысь. Обломов заслужил не рай, а лишь «покой» чистилища (как мастер у М. Булгакова). Это любимая им тишина:

«На ближайшем кладбище под скромной урной покоится тело его, между кустов, *в затишье*. Ветви сирени, посаженные дружеской рукой, дремлют над могилой, да безмятежно пахнет полынь. Кажется, сам *ангел тишины* охраняет сон его».

Любопытно, что Ольга Ильинская и Штольц — это тоже герои чистилища, несмотря на все видимое, казалось бы, превосходство над Обломовым. Гончаров вводит в роман картину «крымского рая» и семейной жизни Штольцев. «Крымский рай» — это рай земного блаженства:

«... в океане книг и нот веяло тёплой жизнью, чем-то раздражающим ум и эстетическое чувство; везде присутствовала или недремлющая мысль, или сияла красота человеческого дела, как кругом сияла вечная красота природы...»¹⁴.

Только непонимание богословской основы гончаровской трилогии побуждает исследователей поверить, что герои достигают возможной духовной вершины жизни — в отличие от погрязшего в быту Обломова. Дело в том, что Ольга хотя и ведёт Обломова ввысь, на гору, но сама также не может выйти за пределы чистилища, в рай. У неё тоже есть свой порок: гордость. На вопрос Обломова, за что она страдает, Ольга отвечает:

«За гордость... я наказана, я слишком понадеялась на свои силы...»¹⁵

Надо учесть, что фамилия Штольц переводится с немецкого как «гордый», «горделивый». По мысли автора, Андрей

¹⁴ Гончаров И. А. Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 4. С. 447.

¹⁵ Там же. С. 368.

Штольц — мужественный и гордый человек. Согласно классификации Данте, Ольга и Обломов не так далеки друг от друга, ибо если нерадивые находятся на первом уступе Предчистилица, то гордые в «Божественной комедии» занимают самую нижнюю ступеньку чистилица. Правда, Гончаров не столь буквально следует за Данте, допуская вариативность и выражая собственный взгляд. Автор, думается, согласен с Обломовым: «Самолюбие — соль жизни». Гордую чету Штольцев, судя по всему, Гончаров видит в Земном раю («Крым»), который у Данте описывается, начиная с песни 28-й «Чистилица». Но «Земной рай» — это ещё не рай Небесный, это лишь высший круг чистилица. И Ольга Ильинская — не Беатриче, которая может ввести героя за собою в рай.

Романист не случайно вводит в роман как бы выпадающий из логики образа эпизод необъяснимой тоски Ольги посреди, казалось бы, полного счастья и утончённой красоты душевной жизни в «крымском раю». Ольга жалуется мужу:

«Что ж это счастье... вся жизнь... все эти радости, горе... природа... всё тянет меня куда—то ещё; я делаюсь ничем не довольна...»¹⁶

Штольц отвечает:

«Поиски живого, раздражённого ума порываются иногда за житейские грани... Это грусть души, вопрошающей жизнь о её тайне».

Понятно, что «душа, вопрошающая жизнь о её тайне», обращена к Богу — Создателю жизни. Однако перейти с верхней ступени чистилица на нижнюю ступень рая сам человек не может. Предел человеческой воле полагает воля Божья. Остаётся смириться, о чём и говорит Штольц:

¹⁶ Гончаров И. А. Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 4. С. 459.

«Мы не титаны с тобой... мы не пойдём, с Манфредами и Фаустами, на дерзкую борьбу с мятежными вопросами, не примем их вызова, склоним головы и смиренно переживём трудную минуту».

Дело в том, что, по Данте, бесконечный духовный рост, о котором тоскует Ольга, возможен только в раю — и по благодати Святого Духа. В этом смысле Ольга — вовсе не Беатриче для Обломова, да и для Штольца. Её функция та же, что и у Мательды — «руководительницы поэта (Данте — В. М.) в Земном Раю»¹⁷. Она описывается в песне 28-й «Чистилища». Беатриче, которая появится лишь в 30-й песне, поведёт поэта в рай. И это будет уже другой роман Гончарова.

Признакирая показаны Гончаровым в романе «Обрыв». Писатель, разумеется, изображает не буквальное воплощениерая, как Данте, но открывающиеся пути человека XIX в. к Раю. Эти пути двояки. Первый для большинства людей — это «обрыв», падение, грех, а затем истинное покаяние и исправление. Через этот путь проходят бабушка, Вера, Райский. На примере Райского Гончаров показывает, как в душе людей борются бесы и благодать Святого Духа. С одной стороны, «бесы вторглись и рвали его внутренность»¹⁸. С другой — Райский «разрушал в себе “ветхого человека” и создавал нового <...>. Он, с биением сердца и трепетом чистых слёз, подслушивал, среди грязи и шума страстей, подземную тихую работу в своём человеческом существе какого-то таинственного духа, затихавшего иногда в треске и дыме нечистого огня, но не умиравшего и просыпавшегося опять, зовущего его, сначала тихо, потом громче и громче, к трудной и нескончаемой работе над собой, над своей собственной статуей, над идеалом человека»¹⁹.

Через обрывы и покаяние, взаимные исповеди и исправление своего пути герои готовы к восприятию святости. Вера говорит Татьяне Марковне: «Вы святая... Вы праведница»²⁰.

¹⁷ Данте Алигьери. Божественная комедия. С. 725.

¹⁸ Гончаров И. А. Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 7. С. 626.

¹⁹ Там же. С. 553–554.

²⁰ Там же. С. 686.

О Райском сказано: «Вера и бабушка высоко поднялись в его глазах, как святые...»²¹

Любопытно, что выдерживая в образах Марфеньки и Веры параллель с евангельскими Марфой и Марией²², Гончаров и Марфеньку подаёт в свете святости. В XXII главе 5-й части он пишет: «Марфенька сияла, как херувим». Ибо в образе Марфеньки намечен второй путь в рай — путь благодати и послушания. Второй героиней, питаемый благодатью, это Тушин:

«...Тушин держится на своей высоте и не сходит с неё. 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»²³.

Герои благодати — это герои сердечного плана. Райский думает о Тушине:

«Нет, это не ограниченность в Тушине... это — красота души, ясная, великая! — Это само благодушие природы, её лучшие силы, положенные прямо в готовые, прочные формы. Заслуга человека тут — почувствовать и удержать в себе эту красоту природной простоты и уметь достойно носить её, то есть ценить её, верить в неё, быть искренним, понимать прелесть правды и жить ею — следовательно, ни больше, ни меньше, как иметь сердце и дорожить этой силой, если не выше силы ума, то хоть наравне с нею»²⁴.

Однако сам Гончаров говорит, что лишь сознательные герои подвергаются искушению, и если в конечном итоге одерживают победу, то становятся выше, нежели герои неискушаемые. Вера

²¹ Гончаров И. А. Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 7. С. 682.

²² См.: Мельник В. И. Евангельская семантика женских образов Марфы и Веры в романе И. А. Гончарова «Обрыв» // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск, 2019. Т. 17. № 1. С. 78–93.

²³ Гончаров И. А. Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 7. С. 734–735.

²⁴ Там же. С. 735.

как представитель современного сознания «заглядывает» за грань «младенческой веры», в которой пребывает её сестра, в область «темноты». За это она расплачивается падением, «обрывом». Гончаров, сам представитель «сознательной веры», тем не менее, ценит её духовную смелость и даёт ей право на ошибку. Как религиозная личность Вера, несомненно, ценится писателем выше своей сестры — прямо в соответствии с евангельским сюжетом о Марфе и Марии. Вот почему бабушка в черновой редакции романа обращается к Богу:

«Пощади это дитя — милосердуй... Она, очищенная раскаянием, по слову Твоему, лучше многих праведниц теперь... милее Тебе своей безгрешной сестры...»²⁵

Факты показывают, что план «Божественной комедии» сыграл в творчестве Гончарова громадную роль, при этом не подчинив себе великого романиста, но придав небывалую масштабность и религиозно—философскую углублённость его мысли. Данте дал необходимый молодому автору импульс развития его собственного широко—эпического таланта и помог очертить громадную «раму», вместившую и «три эпохи русской жизни», и «три ступени» той лестницы, которая ведёт человека к Богу. Истоком «мощного синтеза» Гончарова, многократно умножавшим силу и глубину поднимаемых проблем, было создание не отдельных романов, а «свободной романной трилогии». Считаясь вполне светским писателем, Гончаров, при внимательном рассмотрении, изображает жизнь и человека в их отношении к Творцу, то есть разрабатывая проблематику, над которой в русской литературе работали только два давно признанных «религиозными» писателя: Н. В. Гоголь и Ф. М. Достоевский.

²⁵ Гончаров И. А. Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 8. Кн. I. С. 421—422.

Источники

- Гончаров И. А. Полное собрание сочинений: в 20 т. Т. 1–15. СПб.: Наука, 1997–2017.
- Гончаров И. А. Собрание сочинений: в 8 т. / подгот. текста и примечания А. П. Рыбасова; вступ. ст. С. М. Петрова. М.: Гос. изд. худож. лит., 1952–1955.
- Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Эксмо, 2015.

Литература

- Александров Л. Г. Этапы Дантова пути в пространстве «Мёртвых душ» Н. В. Гоголя // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: Филология. Искусствоведения. 2010. № 4(185). Вып. 40. С. 14–21.
- Асоян А. А. «Почтите высочайшего поэта...». Судьба «Божественной комедии» Данте в России. М. Книга, 1994.
- Белинский В. Г. Собрание сочинений: в 3 т. М.: ОГИЗ, ГИХЛ, М., 1948.
- Беляева И. А. И. А. Гончаров-романист: дантовские параллели. М.: МГПУ, 2016.
- Гольденберг А. Х. «Гоголь и Данте» как современная научная проблема // Данте Алигьери: pro и contra. Т. 2. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019. С. 547–559.
- [Даль В. И.] Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 2. [Москва:] Изд. книгопродавца–типографа Вольфа, 1881.
- Мельник В. И. И. А. Гончаров: духовные и литературные истоки. М.: МГУП, 2002.
- Мельник В. И. Евангельская семантика женских образов Марфы и Веры в романе И. А. Гончарова «Обрыв» // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск, 2019. Том 17. № 1. С. 78–93.
- Морозов Ю. Г. «Вибрані місця із листування з друзями» Миколи Гоголя в контексті «Божественної комедії» Данте Алиг`єрі. Ціннісно–релятивний аналіз творів // Гуманітарні науки. Київ, 2009. № 2. С. 169–178.

- Мусатова Т. Л. Гоголь и Данте как мыслители // Stephanos. 2020. № 4 (42). С. 101–116.
- Смирнова Е. А. Поэма Н. В. Гоголя «Мёртвые души». Л.: Наука, 1987.
- Симеон, архим. (Томачинский В. В.). Влияние «Божественной комедии» Данте на формирование представления о чистилище в римо–католическом мире XIV–XV вв.: автореф. дис. канд. богословия. Сергиев Посад, 2018.
- Шевырёв С. П. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010.

I. A. Goncharov and Dante's «Divine Comedy»

Vladimir I. Melnik

Doctor of Philology, Professor

Corresponding Member of the Academy of Sciences of the Republic
Tatarstan

20, Bauman's st., Kazan 420111, Russia

melnikvi1985@mail.ru

For citation: Melnik V. I. “I. A. Goncharov and Dante's «Divine Comedy»”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 424–437 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.028

Abstract. The article is devoted to revealing the deep connections of Goncharov's novel trilogy with Dante's «Divine Comedy». The potters built their novels like Dante's edging: «Hell» («Common story»), «Purgatory» («Oblomov») and «Paradise» («Cliff»). Parallels are drawn both with the overall design and with each canticle.

Keywords: Goncharov, Dante, novel trilogy, «Divine Comedy», saintliness, blessed.

О «ДНЕВНИКЕ ЛЮБВИ И МОЛИТВЫ» АПОЛЛОНА ГРИГОРЬЕВА

Михаил Альбинович Монкевич

кандидат филологических наук
руководитель научного департамента Ассоциации
христианских евангельских церквей «Союз
Христиан» (Санкт-Петербург)
190005, Санкт-Петербург, улица 6-я
Красноармейская 22, лит А
ndepartament@accg.ru

Для цитирования: Монкевич М. А. О «Дневнике любви и молитвы» Аполлона Григорьева // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 438–447. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.029

Аннотация

УДК 2-29

Статья посвящена описанию внутреннего просветления в цикле «Дневник любви и молитвы» Аполлона Григорьева, которое можно причислить к выдающимся достижениям русской поэзии XIX в. Григорьев трактует религиозную тему, переплетая её с мотивом любви к женщине. Заступническая молитва девушки помогает лирическому герою вернуться в состояние гармонии с Богом. В статье рассматривается также присущее Аполлону Григорьеву чувственное восприятие христианства — религиозный сенсуализм.

Ключевые слова: образ Христа, лирика, Аполлон Григорьев, романтизм, религиозные мотивы, Лермонтов, Достоевский, Тютчев.

В зрелых поэтических циклах Аполлона Григорьева «Борьба» и «Дневник любви и молитвы», созданных в 1850-е гг., религиозные мотивы переплетены с темой любви к женщине.

В «Дневнике любви и молитвы» лирический герой Григорьева весьма впечатлён видом молящейся девушки. Уже взятый сам по себе этот сюжет воскрешает в памяти лермонтовские образы. Как известно, стихотворение Михаила Лермонтова «Молитва» 1839 г. («В минуту жизни трудную...») было навеяно удивившей поэта детской верой знакомой ему девушки — княгини Марии Щербатовой. «Машенька велела ему молиться, когда у него тоска. Он ей обещал и написал эти стихи», — вспоминала Александра Осиповна Смирнова-Россет¹.

Оба романтика — и Лермонтов, и Григорьев — были впечатлены проявлением детской веры девушек. И тому, и другому созерцание мирной картины молящихся помогает победить демона, гложущего душу.

Поэтический цикл Аполлона Григорьева «Дневник любви и молитвы» был найден среди рукописей поэта сравнительно недавно (в 70-е гг. XX в.) и ещё недостаточно изучен, в то время как он является, на наш взгляд, одним из поэтических шедевров и представляет несомненный исследовательский интерес. По своей экзальтации и лирическому чувству «Дневник...» нисколько не уступает другим григорьевским циклам.

Образ Христа появляется уже в первом стихотворении цикла. Лирический герой попадает в давно знакомый ему православный храм и вновь видит «лики, длинные, как тени, по стенам» и образа святых, среди которых один занимает особое место:

... И выше всех — Голгофа. И на ней
Распятый Бог, страдалец за людей ...²

Для Григорьева Христос — прежде всего Бог, Который претерпевает распятие во имя спасения людей. Мы видим здесь

¹ Смирнова-Россет А. О. Автобиография. М., 1931. С. 247.

² Григорьев А. А. Стихотворения. Поэмы. Драммы. СПб., 2001. С. 101.

те же акценты, что и, например, в стихотворении «Нет, не рождён я биться лбом...». И там, и здесь — образ распятого Бога, любящего людей.

Во втором стихотворении цикла возникает тема воспоминаний об отце. Герой Григорьева вспоминает, с каким жаром молился в этом храме его отец. В те дни и сам лирический герой был глубоко верующим человеком:

... Тогда и я все ясно понимал
И символ веры набожно читал...³

Воспоминания как бы окутаны мотивами гармонии и согласия:

... И пению, и смыслу дивных слов
Вторил торжественно раскат колоколов...⁴

Пример молящегося отца, «мольба его святая», «восторженный и вместе кроткий взор», несомненно, оставили неизгладимый след в душе героя, этот пример пребудет с ним во все дни жизни. Но, вместе с тем, со временем искреннее чувство героя подвергается и серьёзным испытаниям, когда холодок отчуждения пробегает по всему, что некогда было мило сердцу. В стихотворениях цикла присутствует взгляд взрослого человека на детские впечатления. После всех испытаний и сомнений образ Бога и образы родителей остаются незыблемыми в душе лирического героя:

...И видел я в волшебном сновиденье
И детскую постель, и в окна лунный свет,
И над постелью матери портрет,
И образ на стене — её благословенье.
И вспомнил я, с каким благоговеньем

³ Григорьев А. А. Стихотворения. Поэмы. Драммы. С. 101.

⁴ Там же.

Я «Отче наш», ложаясь спать, читал
И на луну смотрел — и тихо засыпал ...⁵

Всё несовершенное, ограниченное, придирки и несвобода в отчем доме уже не так помнятся и не так ранят.

Но, очнувшись от воспоминаний и увидев входящий в храм крестьящийся народ, григорьевский герой злобно смеётся, и в этом смехе отчётливо слышны отзвуки романтического демонизма Лермонтова:

... И ко всему святому равнодушный,
Над верою толпы, живой и простодушной,
В душе как демон злобно хохотал.⁶

В седьмом стихотворении цикла разочарованный герой-романтик вдруг замечает в углу храма, близ гроба Искупителя, кротко и смиренно молящуюся девушку. Сначала лирический герой подозревает в ней кокетство, но вскоре ему становится стыдно за это сомнение и за свой хохот — он увидел в молящейся неподдельное религиозное чувство:

...Мне Божьим Ангелом явилася она.
Казалось, < он > по небесам грустил
И небеса за грешников молил.⁷

И вот уже тот же самый человек, который недавно так зло смеялся над простодушной верой толпы, сам начинает молиться:

...И странно!.. Сам давно забытые слова
Я лепетал греховными устами
И крест творил — и гордая глава
Склоняется во прах пред образами.⁸

⁵ Григорьев А. А. Стихотворения. Поэмы. Драммы. С. 102.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 104.

⁸ Там же.

Перед нами та же самая детская вера, которую Лермонтов увидел в Марии Щербатовой и о которой так вдохновенно написал в стихотворении «Молитва» («В минуту жизни трудную...»).

Детская вера девушек обескуражила и Лермонтова, и Григорьева. Их лирические герои — больные эгоисты, разочарованные в мире и презирующие всякую фальшь, — всё-таки продолжают внутренне тянуться к прекрасному и святому. Но им нужен кто-то, кто мог бы молиться за них и привести в состояние религиозного умиления.

Вся динамика событий в цикле Ап. Григорьева «Дневник любви и молитвы» может быть условно представлена в виде схемы:

1. Воспоминания о детстве;
2. Смех над верой толпы;
3. Сомнения в искренности молящейся девушки;
4. Сомнения развеяны.

Мотив преклонения перед молящейся девушкой роднит «Дневник...» с повестью Фёдора Достоевского «Хозяйка» и позволяет говорить как о следовании общей романтической традиции, логике романтического сюжета, так и о влиянии авторов-почвенников друг на друга. Известно, что Григорьев хорошо знал ранние повести Достоевского — он даже критиковал их за излишний натурализм.

Весьма вероятно, что цикл «Дневник любви и молитвы» посвящён Леониде Яковлевне Визард, увлечение которой в жизни Григорьева приходится на 1850-е гг. Автор не делал попыток опубликовать цикл, видимо, из-за интимного характера стихотворений.

В финальной части цикла звучит мощный аккорд, возвещающий победу над духом отрицания:

Прочь, демон, прочь! Недаром были
Даны мне слёзы и мечты.
Что небеса мне возвратили,
Того отнять не можешь ты.⁹

⁹ Григорьев А. А. Стихотворения. Поэмы. Драммы. СПб, 2001. С. 107.

Лирический герой, будучи разделён с любимой, и даже без надежды когда-либо соединиться с ней на земле, тем не менее счастлив тем моментом высшей радости, который был дарован ему благодаря той памятной встрече:

Исчезло дивное виденье,
Но им душа ещё полна.
Прочь, демон, прочь! Во мне Она,
А надо мною — Провиденье.¹⁰

В этом заключительном четверостишии помимо всего прочего есть очень христианское по своей сути настроение, которое находит выражение и в других стихотворениях Григорьева, таких как «За Вами я слежу давно...» (1850), «К Лавинии» (1845). Это настроение роднит григорьевскую лирику с поэзией Пушкина.

Сравним.

У Григорьева:

За Вами я слежу давно
С горячим искренним участием,
И верю: будет Вам дано
Не многим ведомое счастье...¹¹

У Пушкина:

...Я вас любил так искренно, так нежно,
Как дай вам Бог любимой быть другим.
(«Я вас любил: любовь ещё, быть может...», 1829 г.)¹²

В этих строках просвечивает любовь бескорыстная, не желающая ближнему зла, восходящая к библейскому идеалу: *...Любовь не завидует, ...любовь не мыслит зла* (1 Кор. 13, 4–5).

¹⁰ Григорьев А. А. Стихотворения. Поэмы. Драмы. С. 107.

¹¹ Там же. С. 120.

¹² Пушкин А. С. Стихотворения. 1820–1826 // Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. М., 1959. С. 259.

И пушкинский, и григорьевский герои являют собой пример человека, который не желает зла некогда любимой им женщине и тому мужчине, который с ней сейчас. Герои Пушкина и Григорьева не проклинают и не мстят, понимая, что это бессмысленно. И как величайшее торжество человеческого духа в их устах вместо проклятия звучит самое нежное благословение.

Завершая рассмотрение цикла «Дневник любви и молитвы», обратим внимание ещё на одну важную художественную деталь, имеющую отношение к религиозному мирозерцанию Аполлона Григорьева.

В самом начале цикла мы видим героя, пришедшего в храм и предающегося воспоминаниям об отце и о днях минувших. Взгляд героя останавливается на ликах святых, и они вдруг словно оживают. Однако тяжесть в душе героя настолько велика и неизбежна, что все восприятие им окружающего окрашивается в мрачные тона. На все предметы, находящиеся в его поле зрения, как бы падает холодная и тёмная тень:

Но я взглянул... И лики предо мною,
Казалось, ожили, но жизнью мертвецов...¹³

Лики святых, подобные мертвецам, — парадоксальный и сложный образ, предвосхищающий размышления Льва Мышкина перед картиной Гольбейна «Мёртвый Христос» в романе Достоевского «Идиот»:

«Да от этой картины у иного ещё вера может пропасть!»¹⁴

Перед внутренним взором лирического героя проходят ужасные видения:

...И было ли то звон колоколов
Иль смутный сон владел моей душою,

¹³ Григорьев А. А. Стихотворения. Поэмы. Драммы. С. 101.

¹⁴ Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 8. Л., 1973. С. 182.

Но слышались мне звуки странных слов.
Казалось мне, ряды святых, как хоры,
Гласили песнь, печальную, как стон.
И вторил им унылый, страшный звон.
Их лики бледные ... недвижимые взоры
И песнь проклятия... То был ужасный сон...¹⁵

Однако после чудесной встречи с искренне молящейся девушкой мироощущение героя кардинально меняется. В конце первой части цикла есть мощнейший фрагмент, полный экспрессии:

И предо мной иконостас сиял,
И лики весело и радостно смотрели,
И Распятый, казалось, призывал
Словами кроткими к Себе, к единой цели,
И блеск свечей на стенах озарял
Изображения святые...¹⁶

Григорьев гениально передаёт один из феноменов психологии: созерцание одной и той же картины может вызвать в человеке абсолютно разные чувства. Григорьев недвусмысленно подводит читателя к выводу о том, что причина неустройства и разлада — не в окружающем мире, а внутри самой души человека.

К подобным же прозрениям приходит и Фёдор Тютчев:

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поёт, что море,
И ропщет мыслящий тростник?..
(«Певучесть есть в морских волнах...», 1865 г.)¹⁷

¹⁵ Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 8. Л., 1973. С. 182.

¹⁶ Там же. С. 104.

¹⁷ Тютчев Ф. И. Стихотворения // Тютчев Ф. И. Сочинения: в 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 174.

После дивного озарения григорьевский герой уже не видит страшных мёртвых призраков, не слышит скрежета и заунывного пения — его взгляду открывается доселе неведомый простор; он смотрит теперь на прошлое и на настоящее как бы с вершины горы, откуда он может постичь сокровенный смысл всех событий; и все вновь озарено для него, как в детстве, тёплым светом истины и гармонии, только теперь уже на новом уровне:

...И видел я и ясли те простые,
Откуда Свет народам воссиял,
И ангелов средь пастырей явленье,
И мудрых пред младенцем поклоненье,
И ночь страдания, когда на Элеон
В последний раз пришёл молиться Он,
Последнюю с земным где выдержал Он битву...
И тяжкий крест, и за врагов молитву.

Жизнь Спасителя предстаёт перед лирическим героем как квинтэссенция всей человеческой истории, как средоточие высшего Божественного смысла мироздания.

Мастерски переданное Григорьевым изменение в человеческом восприятии окружающего мира является одной из значительных художественных находок поэта. В этом плане григорьевское описание внутреннего просветления в цикле «Дневник любви и молитвы» можно смело причислить к выдающимся достижениям русской поэзии XIX в.

Источники

Григорьев А. А. Стихотворения. Поэмы. Драмы. СПб.: Академический проект, 2001.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1992.

Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 2. М.: Гослитиздат, 1959.

Тютчев Ф. И. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1980.

Литература

Смирнова-Россет А. О. Автобиография. М.: Мир, 1931.

The Hidden Meaning of «Diary of love and prayer» by Apollon Grigoriev

Mikhail A. Monkevich

PhD in Philology

Head of the Sciences Department at the Centralized Religious Organization —
Association of Christian Evangelical Churches «Union of Christians»

22 A, 6th Krasnoarmeyskaya street, Saint-Petersburg 190005, Russia

ndepartament@accr.ru

For citation: Monkevich M. A. “The Hidden Meaning of «Diary of love and prayer» by Apollon Grigoriev”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 438–447 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.029

Abstract. The article is devoted to the description of inner enlightenment in the cycle called «Diary of love and prayer» by Apollon Grigoriev, which can be considered one of the outstanding achievements in Russian poetry of the XIXth century. Grigoriev discusses a religious problem intertwining it with the love for a woman: one of his characters is a young lady, who's intercessory prayer helps the protagonist to return to the state of harmony with God. The article also examines Apollon Grigoriev's sensory perception of Christianity — religious sensualism.

Keywords: the Image of Christ, lyric poetry, Apollon Grigoriev, Romanticism, religious motives, Lermontov, Dostoevsky, Tyutchev.

ХРИСТОЦЕНТРИЧНЫЙ ГУМАНИЗМ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Игумен Спиридон (Баландин)

проректор по научно-богословской работе
старший преподаватель Саранской духовной
семинарии
430000, Республика Мордовия, г. Саранск,
ул. Саранская, д. 52, Семинария
makarovka1@yandex.ru

Для цитирования: *Спиридон (Баландин), иг.* Христоцентричный гуманизм Вячеслава Иванова // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 448–458. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.030

Аннотация

УДК 2-335

Статья посвящена вопросу становления концепции христоцентричного гуманизма Вячеслава Иванова на протяжении его жизни. Раскрываются основные положения концепции, суть которых — память как гносеологический принцип, христианство как актуальный метод сохранения общечеловеческой памяти и культуры, Христос есть утверждение человека и основная ценность нашей цивилизации. Также в статье показано отношение Вячеслава Иванова к светскому, нерелигиозному гуманизму.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, христоцентричный гуманизм, ананизис во Христе.

Вячеслав Иванович Иванов (1866—1949) — ключевая фигура Серебряного века, широко известен как своеобразный поэт, в кругах литературоведов и как теоретик русского символизма, переводчик, драматург, литературный критик и вместе с тем получивший блестящее научное образование филолог-эллинист. Кроме того, исследователями творчества Вячеслава Иванова законно ставится вопрос и о философском наследии мыслителя. Приведём мнение Михаила Михайловича Бахтина (1895—1975): «Как мыслитель и как личность Вячеслав Иванов имел колоссальное значение. Теория символизма сложилась так или иначе под его влиянием. Все его современники — только поэты, он же был и учителем. Если бы его не было как мыслителя, то, вероятно, русский символизм пошёл бы по другому пути»¹. Религиозно-философское учение Вячеслава Иванова не было при жизни поэта чётко сформулировано, но растворено во всём его творчестве. В настоящей статье будет рассмотрена концепция христоцентричного гуманизма, известная также как «анамнезис во Христе».

До 1919 г. рассуждения о гуманизме у Вячеслава Иванова случайны и малосодержательны. В 1919 г. в статье «Кручи. Раздумье первое: о кризисе гуманизма» мыслитель написал:

«Под гуманизмом я разумею этико-эстетическую норму, определяющую отношение человека ко всему, что отмечено или служит внутренним признаком естественной принадлежности к человеческому роду; причём в основу этого отношения полагается <...> отвлечённое понятие о природном достоинстве человека как такового, — признакам человечности приписывается положительная ценность и мерилom приближения к совершенству человеческой личности признаётся гармоническое развитие и равновесие этих,

¹ Бахтин М. М. Записи лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов // Бахтин М. М. Собрание сочинений / ред. С. Г. Бочаров, Л. С. Мелихова. М., 2000. Т. 2. С. 318.

в положительном смысле определяющих природу человеческую, свойств и способностей»².

Проблема такого мировоззрения представлялась Вячеславу Иванову вопросом религиозным. Гуманизм не приемлет христианства с концепцией падшей человеческой природы, искупления и трудов очищения: «Неизменной осталась занятая им перед лицом христианства позиция — от афинских Ареопагитов, вначале одобрявших было цветы Павлова красноречия, а потом пожавших плечами и с усмешкой переглянувшихся, — до Анатоля Франса, и от Цельса до марксистов»³. Вячеслав Иванов отрекается от секулярного (берущего начало в эпохе Возрождения) гуманизма как от «человеческого, слишком человеческого» и пишет: «Эллинизм эпохи возрождения был эллинизм не истинный. Рим и его формы занимали первый план, застили, останавливали прозрение в душу Эллады»⁴. Задача нового возрождения и нового гуманизма — преобразование личности в синтезе античного эллинизма и христианства.

Позже в письме Елене Александровне Миллиор в 1925 г. Вячеслав Иванов писал, что сам он «не гуманист по миросозерцанию», а Фёдору Августовичу Степуну примерно в то же время признавался, что, являясь «любовником гуманизма», не ощущает в себе этой страсти даже в Риме⁵. В начале 1930-х гг. в связи с переводами произведения «Переписка из двух углов» на разные языки появилась потребность чётко сформулировать отношение к гуманизму перед лицом европейского интеллектуального сообщества. Тогда

² Иванов Вячеслав. Собрание сочинений / под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1971–1987. Т. II. С. 373.

³ Там же. С. 376.

⁴ Цит. по: Котрелёв Н. В. Вячеслав Иванов. <Волшебная страна ITALIA> // История и поэзия: Переписка И. М. Гревса и Вячеслава Иванова / изд. текстов, исследование и комментарий Г. М. Бонгард-Левина, Н. В. Котрелева, Е. В. Ляпустиной. М., 2006. С. 404.

⁵ См.: Лаппо-Данилевский К. Ю. Примечательные метаморфозы: Вячеслав Иванов о европейском гуманизме // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб., 2010. С. 106.

Вячеслав Иванов раскрывает своё особенное понимание гуманизма, представляющего универсальную платформу синтеза христианства и эллинизма. Помощь в формулировке представлений о современном гуманизме поэту оказал немецкий мыслитель и филолог Эрнст Роберт Курциус, с которым Вячеслав Иванов состоял в переписке⁶.

В рецензии на творчество Ульриха Виламовица для журнала «Хохланд» под названием «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица» (1934) мыслитель ставит вопрос об оценочном отношении к действительности и принципах воздействия на неё, отстаивает сакральные истоки гуманизма. Секулярный гуманизм, по мнению поэта, самоопределяется (но на самом деле самоупражняется) в науке:

«Главный смысл гуманизма обычно видят в изначально samozаконной познавательной деятельности человека»⁷.

Виламовиц, по мнению Вячеслава Иванова, являлся одним из столпов подобного секулярного мирозозерцания, не способным к внутреннему постижению религиозного феномена и чуждым гуманизму подлинному. Вячеслав Иванов жёстко и скрупулёзно критикует работу Виламовица «Религия эллинов», доходя в IX главе рецензии даже до объявления учёного чужеродным изучаемому предмету.

По мнению мыслителя, человечеству необходимо пробуждение некой культурно- общественной силы, умеющей соотносить уроки прошлого с непреходящими ценностями, сокрытыми в памяти, и благотворно воздействующей на современность. Практически речь идёт о создании общества единомышленников-гуманистов. Идея создания ордена присутствует в статьях «О весёлом ремесле и умном делании» (1907), «Гёте на рубеже двух столетий» (1912), соответственно включена и в концепцию христоцентричного гуманизма.

⁶ См.: Титаренко С. Д. К разгадке эссе Вячеслава Иванова «Анима». СПб., 2009. С. 109.

⁷ Иванов Вячеслав. Письмо к Александру Пеллегрини // Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Т. II. С. 441.

Движение нового гуманизма мыслится как живая культурная сила:

«...гуманизм должен рано или поздно преобразиться в анамнезис всего прошедшего во Христе, в экуменическое восстановление древней истины в свете Логоса. Именно его миссия состоит в том, чтобы предхристианское, в котором действовал Логос, преобразовать в полноту всечеловеческого Богосыновства»⁸.

Итак, речь идёт о синтезе античного наследия и христианства: изолированных эпох в мировой культуре не существует, вместе они образуют органическое единство. Вячеслав Иванов пишет:

«Мнемозина — Вечная Память⁹: вот другое имя той преемственности общения в духе и силе между живущими и отшедшими, которую мы, люди овеществлённого и рассеянного века, чтим под именем духовной культуры, не зная сами религиозных корней этого почитания. Культура — культ отшедших, и Вечная Память — душа её жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании»¹⁰.

Обратимся к диалогу Вячеслава Иванова с Алессандро Пеллегрини, который характеризует гуманизм в следующих категориях: доверие к человеку, как он представляется в своём природном состоянии; доверие к свободе опытного исследования; доверие к познанию, основанному на научно-рассудочных открытиях. На тезисы Пеллегрини Вячеслав Иванов отвечает тройным отрицанием. Тезису о «доверии к человеку» мыслитель противопоставляет веру, «которая, полагая человека в центре творения как существо свободное, способное

⁸ Цит. по: Лаппо-Данилевский К. Ю. Вячеслав Иванов о наследии Ульриха фон Виламовица Мёллендорфа // *Античность и культура Серебряного века: к 85-летию А. А. Тахо Годи*. М., 2010. С. 137.

⁹ Мнемозина — символ культурной памяти человечества для Вячеслава Иванова.

¹⁰ *Иванов Вячеслав. «Древний ужас». // Иванов Вячеслав. Собрание сочинений*. Т. III. С. 92.

к свободному становлению, осуждает его и искупает, видит его падшим и обожествляет его...»¹¹. Второй тезис о свободе опытного исследования Вяч. Иванов определяет актом отступничества от религиозной веры, противопоставляя ему Евангельскую смелость хождения по водам апостола Петра. По третьему пункту Вячеслав Иванов возражает с позиций аксиологии: для подлинного гуманизма главные ценности находятся вне и выше сферы становления. Таким образом, поэт решительно отвергает секулярный, «смертный» гуманизм и противопоставляет ему гуманизм христианский:

«И почему бы утверждению человека не быть утверждением Христа?»¹²

«В человека можно только верить; но и больше того, не верить в человека после Христа, значит не верить в искупившего его Христа»¹³, — один из основных тезисов гуманизма Вячеслава Иванова. Интересна не вошедшая в итоговый вариант эссе «Эхо» («Ein Echo») фраза поэта:

«...мы являемся католическими гуманистами и обретаем наше понимание человека в словах “esse Homo”, а не в “цицероновской humanitas” и ещё менее в антропологическом оптимизме Руссо...»¹⁴

Интерпретируя слова мч. Иустина Философа («Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам»¹⁵) мыслитель предпринимает попытку воцерковить — а точнее

¹¹ *Иванов Вячеслав. Письмо к Александру Пеллегрини. // Иванов Вячеслав. Собрание Т. III. С. 439.*

¹² Там же. С. 443.

¹³ *Иванов Вячеслав. «О Новалисе». // Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Т. IV. С. 262.*

¹⁴ Цит. по: *Лаппо-Данилевский К. Ю. Примечательные метаморфозы: Вячеслав Иванов о европейском гуманизме. С. 116.*

¹⁵ *Иустин Философ, мч. Вторая Апология // Иустин Философ, мч. Творения. М., 1995. С. 119.*

восстановить в правах — античность через новое осмысление памятников старины, утверждая:

«...в человечестве христианство живёт и движется не только воздействием Разума божественного и божественной Любви, но и воздействием Памяти, хотя Память предстанет во всей полноте и обнаружит непреложно наличие “души истины” в нашей культуре только тогда, когда наступит окончательное торжество христианской соборности»¹⁶.

Эсхатологическая цель христианского гуманизма — Вселенский Анамнезис во Христе. Именно эту концепцию упоминает Папа Иоанн Павел II в приветственной речи 1982 г. к участникам симпозиума «Вячеслав Иванов и культура его времени»¹⁷.

Отсюда важнейшее место врождённой памяти в концепции гуманизма Вячеслава Иванова: вся культура человечества основывается на её непрестанном действии. Посредством памяти Сын Божий, Логос «учит человечество обращать средства вселенской разлуки — пространство, время, инертную материю — в средства единения и гармонии, и тем осуществлять предвечный замысел Бога о совершенной твари»¹⁸. Мыслитель полагает всякую подлинную культуру эманацией памяти и откровением Слова в истории. Отсюда истощение религиозных чувств в человечестве следует считать недугом и симптомом истощения памяти. Лекарство от болезни — христианство:

«Одна лишь христианская религия, будучи абсолютной, имеет силу воскрешать онтологическую память тех цивилизаций, которые она собою заменяет, и потому христианская культура (т. е. культура греко — латинская в своих двух видах — Востока и Запада)

¹⁶ *Иванов Вячеслав*. Письмо к Александру Пеллегрини. // *Иванов Вячеслав*. Собрание сочинений. Т. III. С. 444.

¹⁷ *Иванов Вячеслав*. Собрание сочинений. Т. IV. С. 702.

¹⁸ *Иванов Вячеслав*. Письмо к Дю Босу // *Иванов Вячеслав*. Собрание сочинений. Т. III. С. 431.

естественно обретает характер вселенский, а полнота её, которую мы можем только предчувствовать, есть выявление телеологического принципа, присущего её божественному зародышу»¹⁹.

Соборной памяти противостоит принцип забвения, который в наши дни имеет форму разрозненных, вырванных из органического целого воспоминаний, субъективно собранных (грех позитивистской науки) в угнетающую дух искусственную систему. Вячеслав Иванов пишет:

«Беспочвенная цивилизация, именно посредством воспоминаний, этих стимулирующих паллиативов, способных придавать ей на некоторое время известный блеск, инстинктивно защищается от забвения, которое означает её смерть. А беспамятство со своей стороны пытается сорганизоваться на основании полного отрицания всякой духовности, пытается создать свою цивилизацию, но на самом деле лишь материалистически пародирует подлинную культуру, которая всегда есть организация духовной памяти»²⁰. И так, проповедники забвения убивают религию; а разрушители религии, в свою очередь, неизбежно являются по отношению к культуре иконокластами и фальсификаторами»²¹.

Таким образом, не радио, а память, указывающая на Образ Божий в человеке, является главным критерием человечности, это и есть суть христоцентричного гуманизма Вячеслава Иванова.

Логически правильное мышление не предохраняет от неверных выводов — известная проблема гносеологии. На её разрешение нацелены построения Вячеслава Иванова, основные интуиции которых — предпочтение духовного познания рассудочному

¹⁹ *Иванов Вячеслав. Письмо к Дю Босу // Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Т. III. С. 431.*

²⁰ Религиозная роль культуры, её способность связать тварь с Творцом, самый творческий акт как процесс восхождения — нисхождения символизируются Вячеславом Ивановым образом лестницы Иакова.

²¹ Там же. С. 432.

(явившемуся как результат грехопадения), утверждение гносеологии как богопознания, условием которого является богоподобие и обожение. Акт познания у Вячеслава Иванова в итоге мыслится в рамках соборного сознания (в частности, хоровая община в аспекте рецепции или отвержения знания служит критерием достоверности), представляет собой религиозный, мистический опыт и имеет своей конечной целью анагогическое и сотериологическое значение. Границами познания для мыслителя является миф о Мировой Душе (символ символов), понимаемый как объективная правда о сущем. Познание в гносеологии Вячеслава Иванова возможно и в символе, и вне символа («мистическое умирание», связанное с приобщением трансцендентной Сущности и изменением человеческой природы).

Памятью Вячеслав Иванов связывает символ через миф с реальностью — эта концепция как воспоминание о предвечных событиях, как нам кажется, имеет основанием учение о предсуществовании душ. Когда же память определяется мыслителем как соборная энергия Церкви, Глава которой Христос — это ближе к православному христианству, т. к. именно в энергиях познаётся Бог и через Него сущее. Отсюда обожение действительно приводит к богопознанию, и «анамнезис во Христе» обретает смысл. Конечно, для православного христианина традиционнее воспринимать утверждение «Бог познаётся», а не «Бог воспоминается», но такая особенность гносеологии Вячеслава Иванова, пытающегося найти общий знаменатель всех доктрин и всех богов.

Итак, суть концепции христоцентричного гуманизма — память как гносеологический принцип. Фактически, речь идёт о непреходящей ценности общечеловеческого культурного наследия и об опасениях его утраты. Сохранение памятников культуры мыслится Вячеславом Ивановым в универсальной христианской интерпретации, христианство здесь — метод, актуальный и живой инструмент сохранения сакральной памяти человечества. В заключение отметим, что Вячеслав Иванов — не единственный христианский мыслитель, затрагивающий тему гуманизма. Интерсующимся можно также предложить работы кардинала Николая Кузанского.

Источники

Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1971–1987. Т. I. 1971; Т. II. 1974; Т. III. 1979; Т. IV. 1987.

Литература

Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 2 / ред. С. Г. Бочаров, Л. С. Мелихова. М.: «Русские словари», 2000.

Котрелёв Н. В. Вячеслав Иванов. <Волшебная страна ITALIA> // История и поэзия: Переписка И. М. Гревса и Вячеслава Иванова. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. С. 397–426.

Лаппо-Данилевский К. Ю. Вячеслав Иванов о наследии Ульриха фон Вилламовица Мёллендорфа // Античность и культура Серебряного века: к 85-летию А. А. Тахо Годи. М.: Наука, 2010. С. 132–138.

Лаппо-Данилевский К. Ю. Примечательные метаморфозы: Вячеслав Иванов о европейском гуманизме // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб: Издательство Пушкинского Дома, 2010. С. 99–121.

Иустин Философ, мч. Творения. М.: «Паломник»; «Благовест», 1995. (Репринт издания: Сочинения святого Иустина философа и мученика. М., 1892).

Титаренко С. Д. К разгадке эссе Вячеслава Иванова «Анима» // Анима. Иванов Вячеслав Иванович / пер. с нем. С. Л. Франка; подг. текста, предисл. К. Г. Исупова. СПб: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. С. 89–120.

Christ-centered Humanism of Vyacheslav Ivanov

Hegumen Spiridon (Balandin)

Vice-rector for Scientific and Theological Work

Senior Lecturer at Saransk Theological Seminary

Seminary, 52 Saranskaya str., Saransk 430000, Republic of Mordovia

makarovka1@yandex.ru

For citation: Spiridon (Balandin), hegumen. “Christ-centered Humanism of Vyacheslav Ivanov”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 448–458 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.030

Abstract. The article is devoted to the formation of the concept of Christ-centered humanism of Vyacheslav Ivanov during his life. The main provisions of the concept are revealed, the essence of which is memory as an epistemological principle, Christianity as an actual method of preserving universal memory and culture, Christ is the affirmation of man and the main value of our civilization. The article also shows the attitude of Vyacheslav Ivanov to secular, non-religious humanism.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Christ-centered humanism, anamnesis in Christ.

ПШЕНИЦА И ПЛЕВЕЛЫ В РОМАНЕ П. П. ДЕДОВА «СВЕТОЗАРЫ»

Елена Леонидовна Сузрюкова

кандидат филологических наук

доцент кафедры гуманитарных дисциплин

Новосибирской православной духовной семинарии

633103, г. Обь, ул. Военный городок, д. 127,

Семинария

sellns@mail.ru

Для цитирования: *Сузрюкова Е. Л.* Пшеница и плевелы в романе П. П. Дедова «Светозары» // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 459–471. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.031

Аннотация

УДК 2-29

В статье рассматривается семантика образов пшеницы и плевелов в романе-трилогии сибирского писателя П. П. Дедова. Созревание пшеницы связано с образом небесных зарниц, вынесенных в заглавие текста, — «светозаров». Хлеб и Свет — традиционные метафоры-символы Христа. И хотя в романе П. Дедова говорится о созревании хлебных колосьев в буквальном смысле, евангельский контекст по отношению к пшенице здесь присутствует на семантическом уровне: в образах умирания и нового рождения зерна, в образе «небесного хлебороба», засевающего небесное поле, в сравнении зреющей пшеницы с «радостным, малиновым перезвоном». Пшеница, кроме того, сопряжена в сюжете романа-трилогии с нравственным испытанием для героев и со смыслом выживания в трудные военные и послевоенные годы. Плевелы наделены семантикой подмены, горечи, смерти.

Ключевые слова: П. П. Дедов, роман «Светозары», семантика, художественный образ, хлеб, пшеница и плевелы.

Автобиографическая трилогия Петра Павловича Дедова «Светозары», посвящённая детству, отрочеству и началу молодости главного героя — Сергея Проковского, от лица которого ведётся повествование, — изображает, по выражению Н. Яновского, «жизнь сибирской деревни, жизнь крестьянства за десятилетие сороковых годов»¹. Первые две части трилогии были опубликованы в книге под названием «Страда», и такая номинация отражает вехи деревенского быта с севом, покосами и уборкой урожая.

Первый эпизод с пшеницей происходит в голодное военное время (40-е гг. XX в.). Мать Сергея — Марья Проковская, — вернувшись после сушки и веяния зерна, приносит в портянках горстку пшеницы. Это нечаянно увидел её сын Сергей. «Так вот откуда эти хлебные крупинки, которые частенько стали попадаться и наших пустых крапивных щях!»², — делает он вывод. И решается на воровство пшеницы, рассыпанной на току. Мать чуть не убивает за это сына, не желая, чтобы он вырос вором: «Украл, паразит?! — кричала она. — Отнеси сейчас же туда, где взял. Отнеси и попроси прощения, иначе убью, как собаку! Не хватало ещё, чтобы сын мой воругой вырос!»³. И хотя бабушка отговорила Марью от наказания в виде позорного возвращения пшеницы, повествователь отмечает: «Но наказание для меня ещё не кончилось. Теперь вот должен я перекрутить эти злосчастные горсточки зерна на крупорушке. / Надо бы в каждом музее на видном месте поставить мельницу крупорушку — знаменитое изобретение военных лет. Сколько жизней спасло оно по всей великой Руси!»⁴ Перемолотая пшеница, таким образом, связана в сюжете романа-трилогии и с нравственным испытанием для героев, и со смыслом выживания.

Есть в романе и поэтичное описание пшеницы.

¹ Яновский Н. Трилогия Петра Дедова «Светозары» // Дедов П. П. Светозары. Трилогия. Новосибирск, 1990. С. 3.

² Дедов П. П. Светозары. Трилогия. С. 99.

³ Там же.

⁴ Там же.

«Пшеничное зерно легло в землю. Его завалило сыпучей сухой темнотой. И оно лежало мёртвое до тех пор, пока однажды земля не дрогнула от грома. По горячей пашне защёлкали первые крупные капли дождя, сворачиваясь в пыльные шарики. <...> Медленно стало оно набухать, и в какой-то миг вдруг свершилось великое таинство природы: зерно ожило, проклюнулось и, шевельнувшись, выпустило нежнейший, крохотный росток. Но таилась в том хрупком ростке всепобеждающая могучая сила жизни. Он тронулся в рост, взялся кверху, пробиваясь сквозь тяжёлую и плотную землю, в вольном порыве раздвигая комочки и комья, а то и прорастая, просверливая их железную твердь»⁵.

Этот фрагмент по семантике перехода зерна от смерти к жизни соотносим с евангельским текстом:

«...если пшеничное зерно, пав в землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода» (Ин. 12, 24).

По толкованию блж. Феофилакта Болгарского, речь здесь идёт о крестной смерти Спасителя и Его последующем воскресении:

«Ибо если так бывает с зерном, тем более будет, со Мною. Ибо, умерши и воскресши, Я чрез воскресение ещё более явлю силу Свою, и тогда все уверуют в Меня как Бога»⁶.

Образный ряд, лексика (слово «таинство» здесь и в последующем тексте, лексемы «праведный», «малиновый перезвон», «светоносная», «небесный огонь»), наконец, представление о Творце, прямо не названном формируют здесь именно библейский контекст, наряду с чисто природным и механистическим (пшеница появляется, «просверливая... железную твердь» земли). Всходы ростков

⁵ Дедов П. П. Светозары. Трилогия. С. 150–151.

⁶ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник: в 4 т. Т. 4. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2010. С. 354.

пшеницы показаны как чудо, совершающееся в мироздании. Далее в тексте говорится:

«Природа награждает за упорство и праведный труд. И однажды вспыхнуло над ростком, засияло синее небо, и, бледный, он стал наливаться зелёным соком жизни. И мир кругом был зелёный да голубой, над хлебным полем пронеслись буйные грозы, молнии с оглушительным треском ломались в аспидночёрных недрах туч, и, сшибаясь посреди вселенского клочкотания, глухо, но торжественно рокотали высокие громы. <...> / И вот уже не узнать хлебное поле — зелёные волны захлестнули чёрную пашню: это взлетела в колос густая, тучная пшеница. Она отвечивала сталью, потом забронзовела, и вольные ветры степей то ласково гладили упругие стебли, то будоражили их, закручивая в вихревые воронки, гоняя от горизонта до горизонта тяжёлые, калёные волны»⁷.

Цвета жизни — зелёный и голубой — противопоставлены здесь темноте, где лежало прежде зерно, и черноте пашни. Черноту последней побеждает зелень пшеницы. Голубой / синий цвет вначале связан лишь с небом, затем — и с пшеницей через метафору волны. Хлеб и небо семантически соединяются в этом контексте. Далее метафора развивается:

«А в августе ночи стали темны и тревожны. Небо чернело, будто свежевспаханное поле, и кто-то вечный и неутомимый, как хлебороб, засевал серебристым зерном звёзд это великое поле. /И запольхают ночные зарницы! Начнётся кутерьма света и теней, небо взиграет буйными огнями, — словно радостный, малиновый перезвон наполнит печальные поля. Радуетса небо шелесту колосьев, озаряет светом тучные хлеба. Или в самих колосьях заключена светоносная сила? / Есть, есть неразгаданная тайная связь между зреющими хлебными полями и волшебством небесного огня!..»⁸

⁷ Дедов П. П. Светозары. С. 150–151.

⁸ Там же.

Неназванный хлебороб, трудящийся на небесном поле — по-видимому, Творец. Огни, радостный колокольный звон, образ неба, обилие света отсылают к пасхальной семантике. Вспомним, что в цикле рассказов В. А. Никифорова-Волгина «Детство» нищий Яков говорит рассказчику, что «в древних сказах» «Светозар-днём»⁹ называли Пасху, а тут светозары — молнии на небе, возникающие в Кулундинской степи во время созревания хлебов. Упоминание в романе П. Дедова «небесного огня» наводит на воспоминание о благодатном огне в «Житии и паломничестве игумена Даниила», появлению которого предшествуют небольшие вспышки молний внутри храма Гроба Господня. В тексте П. Дедова христианский смысловой пласт лишь намечается, но особое, благоговейное отношение к хлебу сохраняется на протяжении всего повествования. Незримая, но прозреваемая связь между хлебом и светом — традиционными метафорами-символами Христа — занимает повествователя.

Добавим, что «Небесный огонь» — это ещё и название рассказа современного православного автора Олеси Николаевой, который посвящён чуду, ежегодно происходящему на Преображение Господне на горе Фавор. Вот как автор описывает необычное явление:

«...Все пространство и в небе, и на земле пронизано этими весёлыми праздничными огненными птичками, змейками, молнийками, зигзагообразно пляшущими в воздухе и выхватывающими из тумана ликующие лица, протянутые руки, которые тянулись прикоснуться, а то и схватить небесный огонь, сошедший в мир»¹⁰.

«Небесный огонь» у О. Николаевой и П. Дедова разный, но их объединяет не только номинация. В романе «Светозары» автор упоминает время, когда появляются ночные таинственные молнии-зарницы, — август. В августе празднуется и Преображение

⁹ Никифоров-Волгин В. А. Земля-именинница. М., 2004. С. 33.

¹⁰ Николаева О. «Небесный огонь» и другие рассказы. М., 2015. С. 396.

Господне, сопровождаемой чудом на горе Фавор, где в храм спускается облако, и возникают там небольшие молнии, всполохи света. В романе П. Дедова небо озаряет хлеба необычным светом примерно в это же время. В августе, кроме того, есть день, в который освящают хлеб, — в народе называемый «Хлебный Спас», (Перенесение из Едессы в Константинополь Нерукотворенного Образа Господа Иисуса Христа, отмечается 16/29 августа), так что христианские обычаи и христианская семантика хотя бы на уровне отдельных образов и лексики отражены в этом тексте о жизни крестьян в советское время.

После войны случился урожай пшеницы:

«Хороши зрели хлеба в первое послевоенное лето! Высокие да густые — шапкой не пробьёшь. Будто в благодарность наградила природа людей за труды их праведные, тучные злаки прямо на глазах пёрли из кормилицы земли, вдовьям да сиротским потом пополам со слезами политой»¹¹.

Темы награды за праведный труд в виде урожая вновь звучит в этом фрагменте. Труд для автора — ценность безусловная. Кормилицей называет автор не только землю, но и пшеницу:

«Скоро и пшеничка, главная кормилица, вымотала в трубку, стала колоситься, наливать зерно. Разотрёшь в ладонях колосок, подуешь, отвевая остючья, и останутся в горсти круглые и тяжёлые, как свинцовые дробины, зёрнышки, ещё бледно-зелёные, жидкие, сладким молочком тающие во рту. Но постепенно колос начинает матереть, становиться усатым и колючим...»¹²

Рост пшеницы представлен в этом фрагменте как взросление человека (от младенца до мужчины) с характерными признаками: от незрелых, «молочных» колосьев к «усатому и колючему» колосу.

¹¹ Дедов П. П. Светозары. С. 196.

¹² Там же.

Из села множество людей вышло на уборку хлеба:

«...Втайне каждый надеялся: не напрасен будет нынче их труд, не за одни только трудодни-палочки, может, даст бог, разрешат им наконец-то вдоволь поесть своего хлебушка»¹³.

Работают до изнеможения:

«А страда в самом накале, люди валятся с ног от усталости и бессонницы, исхудали вконец, почернели лицами, но в глазах — неукротимый лихорадочный блеск: скорей, скорей! Осенний день — год кормит. Не тот хлеб, что на полях, а тот, что в закромах»¹⁴.

Но в результате на заработанные колхозниками трудодни они получают лишь отходы от зерна. Так появляются в повествовании плевелы. Рассказчик перечисляет их названия:

«Отходы, плевела, охватя, озадки, одоики, полова, обвейки... Каких только названий не придумано этому суррогату, что остаётся при очистке зерна! Однако как ты его ни называй, от этого он лучше не становится, семена сорных трав — не более того. / <...> чего в них только нет! Чёрная, похожая на мак, лебеда, мелконький рыжеватый рыжик, маслянисто блестящие дробинки конопля, золотистые серёжки овсюга, семена пырея, осота, ширицы, крапивы и лишь совсем немного сморщенных зернушек пшеницы либо ржи. Самая пакостная примесь в этом разнотравье — полынь. Серые шишечки полыни, высохнув, растираются в порошок, который отвеять потом почти невозможно, и «хлеб» из отходов по вкусу напоминает хину. «Умрёшь — и не будешь знать отчего», — говорит бабушка Фёдора»¹⁵.

¹³ Дедов П. П. Светозары. С. 240.

¹⁴ Там же. С. 247.

¹⁵ Там же. С. 262.

С плевелами, таким образом, в отличие от настоящего хлеба, связана семантика подмены, горечи, даже смерти. Образ плевелов восходит к евангельской притче о пшенице и плевелах. Б. И. Гладков по поводу этой притчи говорит так:

«Плевелы — это сорное растение, очень похожее зеленью и стеблем на пшеницу, вследствие чего его нельзя выполоть в то время, когда всходы пшеницы ещё малы, когда полка им не приносит вреда; когда же плевелы достигают такого роста, что их можно отличить от пшеницы, тогда выдёргивание их сопряжено с вытаптыванием и повреждением корней пшеницы»¹⁶.

По объяснению митр. Илариона (Алфеева), «символом добра в притче является пшеница, символом зла — <...> плевелы, растения, относящиеся к семейству злаков. <...> Внешне сходство плевела с пшеницей заставляет увидеть в этом образе указание на зло как эрзац добра, на диавола как того, кто мимикрирует под Бога»¹⁷. Это притча о Страшном суде, одна из шести, как отмечает митр. Иларион, «начинающихся в Евангелии от Матфея словами: “Царство Небесное подобно...” или “Еще подобно Царство Небесное...” (Мф. 13, 24.31; 3, 44.45.47)»¹⁸. Образ плевелов в сюжете побуждает к переосмыслению всего случившегося с точки зрения нравственной. Источник зла в ситуации с плевелами в трилогии — неразумие власть имущих: здесь важны и нравственный, и социальный факторы.

Автор не осуждает напрямую советскую власть и ее отношение к труженикам, тем более во время получения небывало большого урожая. В тексте показан эпизод возвращения матери рассказчика с отходами вместо зерна: вначале она ничего не сказала и пошла по дороге, «закаменев лицом», а дома «уронила голову на стол, уткнулась лицом в ладони, и спина ее содрогнулась от вырвавшихся рыданий»¹⁹. Семья рассказчика, да и другие жители села, вынуждены

¹⁶ Гладков Б. И. Толкование Евангелия. Сергиев Посад, 2014. С. 324.

¹⁷ Иларион (Алфеев), митр. Четвероевангелие. Т. 2. М., 2018. С. 429–430.

¹⁸ Там же. С. 433.

¹⁹ Дедов П. П. Светозары. С. 262.

остаться голодными, как и во время войны. Далее в тексте рассказывается о судьбе собранного урожая зерна. По селу едут подводы с транспарантами «Получай, Родина, наш сверхплановый хлеб!», «С радостью выполним полтора плана хлебопоставок!»²⁰, которые везут измождённые и отощавшие во время страды лошади и быки. Таково несоответствие лозунгов и реальной действительности, ведь труженики села — тоже жители Родины. Абсурдность сложившейся ситуации, погоня за сверхпланом оборачивается страданием людей, чьими силами добывается хлеб. Привезённую на элеватор пшеницу не хотели принимать. Приёмщик сказал возчикам:

«Поступили анализы вашей пшеницы. Влажность — двадцать один процент. На три процента выше нормы. Принять не можем.

— Как так?! — опешил Сенька. — И чо нам теперь делать?!

— Везти зерно досушивать.

— Домой?! Везти-то?

— Ну, если здесь, в городе, есть знакомая бабка, которая согласится на сковороде высушить пять возов зерна... — губы приёмщика жёстко покривились: не то он улыбнулся, не то поморщился»²¹.

Всё же после повторной проверки зерно приняли. Но крестьяне, трудившиеся над ним, остаются ни с чем.

Подводя итог случившемуся и последующему, повествователь говорит:

«Первые послевоенные годы. Это было самое суровое, самое жестокое для деревни время. Начало страшного, хотя и необратимого процесса: бегства из деревни в город. Впервые крестьянина так бездумно унизили и так больно ударили по рукам, что не забудет он этого долгие годы, и через десятилетия, даже в других поколениях, оторвется эта обида...»²²

²⁰ Дедов П. П. Светозары. С. 263.

²¹ Там же. С. 286.

²² Там же. С. 293—294.

Но приходит весна, и опять надо сеять зерно. Рассказчик рассуждает:

«И есть ли время теперь вспоминать прежние обиды, кто же вспомнит, что и в прошлом, урожайном году снова остались без хлебушка? Землица исходит в ласковой неге, землица просит зерна, и не найдётся такого человека, кто бы предательски отвернулся от неё, — иначе он не русский крестьянин! / И снова вся моя деревня была в поле. Пахали на лошадях, на быках, бороили на коровах. Следом и сеяли: и сеялкой, и вручную, из лукошек. День и ночь, надрываясь, натужно воя изношенным мотором, волочил по пашне двухлемешный плуг выделенный нам из МТС старенький трактор ХТЗ»²³.

Любовь к земле и труду помогает не ожесточиться сердцу людей — таково в основе своей христианское отношение к земным обязанностям: крестьяне работают не из-за страха наказания, не по простой привычке, а по зову души, именно им дано «делать самую важную, самую нужную на свете работу: пахать землю и сеять хлеб»²⁴. Рассказчик, Сергей Прокосов, вспоминает, что эту работу выполняли его отец, деды и прадеды.

Завершается произведение грустными размышлениями повествователя об уходе старой жизни. Вторит ему и дядя Яков, всю жизнь проработавший в селе:

«Вырождается на земле хлебороб, ясно море. Раньше-то, когда от куска хлеба зависел, так и робил — аж пуп трещал. А теперичка куском крестьянским распоряжается не той, хто пашет, а той, хто руками машет... Да и техника появляться стала. Як её, землю-то, сквозь железные колёса почуять, га?»²⁵

²³ Дедов П. П. Светозары. С. 323–324.

²⁴ Там же. С. 469.

²⁵ Там же. С. 523.

В этом проблематика трилогии сближается с «деревенской прозой», с её мотивами пронзительного сожаления судьбе уходящей деревни.

И все же в финале книги есть оптимистичные ноты: рассказчик, устроившийся работать учителем в рыболовецкий колхоз на полуострове озера Чаны, подводит итог пережитому:

«Нет, не прошло для меня даром горькое от слёз и солёное от пота время. Оно научило меня главному на земле ремеслу — выращивать хлеб наш насущный. Как самым ценным обретением своим горжусь я, что умею пахать землю, сеять хлеб, плотничать, косить траву и много ещё делать разных дел, которыми жив человек. И этому умению я должен научить ребятишек. <...> ... я должен научить их не только разным наукам, но и пахать пашню, сеять хлеб, — всему, что умею сам. А ещё — бескорыстно любить свою землю, порой неласковую, не балующую роскошью деревьев и буйством трав, но, может быть, потому-то и дорога здесь мне каждая былинка...»²⁶

Любовь к родине, к земле, умение выращивать хлеб признаются героем как самое ценное из его прежнего жизненного опыта. Здесь соединяются духовные и материальные ценности: любовь к детям, ответственное отношение к традициям своего рода, и к труду, владение навыками, свойственными крестьянину — все это весьма важно для формулирования жизненной установки, долга героя.

Литература

Гладков Б. И. Толкование Евангелия. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014.

Дедов П. П. Светозары. Трилогия. Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1990.

²⁶ Дедов П. П. Светозары. С. 525–526.

- Иларион (Алфеев), митр. Четвероевангелие. Т. 2. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2018.
- Никифоров-Волгин В. А. Земля-имениница. М.: Ставроп, 2004.
- Николаева О. «Небесный огонь» и другие рассказы. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2015.
- Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник: в 4 т. Т. 4. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010.
- Яновский Н. Трилогия Петра Дедова «Светозары» // Дедов П. П. Светозары. Трилогия. Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1990. С. 3–8.

Wheat and Tares in the Novel «Svetozary» by P. Dedov

Elena L. Suzryukova

PhD in Philology

Associate Professor at the Humanities Department

at the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary

127, Military Town str., Ob 630027, Novosibirsk oblast, Russia

sellns@mail.ru

For citation: Suzryukova E. L. “Wheat and Tares in the Novel «Svetozary» by P. Dedov”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 459–471 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.031

Abstract. The article examines the semantics of images of wheat and tares in a trilogy novel by the Siberian writer P. P. Dedov. The ripening of wheat is associated with the image of «Svetozary», the heavenly lightnings mentioned in the title of the text. Bread and Light are traditional metaphorical

symbols of Christ. Although P. Dedov's novel tells about ripening of ears of wheat in the literal sense, there is evangelical context present at the semantic level in relation to the wheat: it is found in the images of death and re-birth of the grain, and a «heavenly grain grower» sowing a heavenly field, as well as in the comparison of the ripening wheat with a «joyful, mellow chime». In addition, the wheat is linked with a moral test for the characters, and with the meaning of survival in the difficult war and post-war years in the plot of the trilogy novel. The tares bear the semantics of substitution, bitterness, death.

Keywords: P. Dedov, novel «Svetozary», semantics, artistic image, bread, wheat and weeds.

«ПРЕЛЮБОДЕЙ МЫСЛИ» КАК ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ТИП В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Александр Дмитриевич Терлецкий

кандидат филологических наук
доцент кафедры русской и зарубежной литературы
Таврическая академия, Крымский федеральный
университет имени В. И. Вернадского
295007, Республика Крым, г. Симферополь,
проспект академика Вернадского, 4
aterletskiy@mail.ru

Для цитирования: Терлецкий А. Д. «Прелюбодей мысли» как художественный тип в творчестве Ф. М. Достоевского // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 472–483. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.032

Аннотация

УДК 2-29

При всём обилии и разнообразии типов, выделяемых в художественном мире Достоевского, все они могут быть сведены к двум основным (по своей духовной ориентации): становящимся на путь спасения и противящимся призыву Спасителя. В творчестве писателя тип «прелюбодея мысли» представлен в образах адвокатов (специалистов и «любителей»), писателей и поэтов, политиков, проповедников-еретиков, учёных и учителей. Данный феномен, обозначенный Достоевским, есть основания рассматривать и как конкретный художественный тип, и как типическое свойство падшей человеческой природы, в особенности присущее тем «человекам», которые — по слову свт. Игнатия (Брянчанинова) — «живут для времени, а не для вечности».

Ключевые слова: художественный тип, «прелюбодей мысли», адвокат, герой-идеолог, правда, ложь.

Проблема типологии художественных образов Ф. М. Достоевского привлекала внимание многих критиков и исследователей¹. При всём обилии и разнообразии типов, выделяемых в его творчестве, все они могут быть сведены — по своей духовной ориентации — к двум основным «сверхтипам». Это герои, в свой срок становящиеся на путь спасения и «антигерои», до конечного своего издыхания противящиеся призыву Спасителя.

В работах исследователей творчества Достоевского тип «прелюбодея мысли» нами не обнаружен. Близок к этому типу в психологическом аспекте отмеченный немецким психиатром Карлом Леонгардом тип «демонстративной личности», с которым «весьма часто в художественной литературе мы сталкиваемся»².

Данный феномен, обозначенный Достоевским, есть основания рассматривать и как конкретный художественный тип, и как типическое свойство падшей человеческой природы, в особенности присущее тем «человекам», которые — по слову святителя Игнатия (Брянчанинова) — «живут для времени, а не для вечности»³.

Христос в Евангелии называл родом лукавым и прелюбодейным (Ср.: Мф. 16, 4) тех, кто гордо о себе заявлял: *Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь...* (Лк. 18, 11). Мысленное прелюбодеяние предваряет всякое плотское непотребство: *А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своём* (Мф. 5, 28). *Ибо изнутри, из сердца человеческого исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства,*

¹ См.: Одинокое В. Г. Типология образов в художественной системе Ф. М. Достоевского. Новосибирск, 1981; Макаричев Ф. В. Динамическая типология героев Ф. М. Достоевского: дис. канд. филолог. наук. Магнитогорск, 2002; Макаричев Ф. В. Художественная индивидуология в поэтике Ф. М. Достоевского: дис. докт. филолог. наук. Магнитогорск, 2016.

² Леонгард Карл. Акцентуированные личности. URL: https://bookscafe.net/read/leongard_karl-akcentuirovannyye_lichnosti-70280.html#p151.

³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Советы относительно душевного иноческого делания // Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений и писем: в 8 т. М., 2011–2014. Т. 4. С. 255.

кражи, лихоимство, злоба, коварство... завистливое око, богохульство, гордость, безумство (Мк. 7, 21–22). Духовный опыт свидетельствует, что победить склонность к прелюбодейству мысли гораздо труднее, чем плотскую блудную страсть. Разумеется, указание на принадлежность к данному типу не является окончательным приговором в пределах земной жизни. Поэтому тема «восстановления павшего человека» — самая главная в творчестве Достоевского.

* * *

В произведениях писателя рассматриваемый нами тип представлен, прежде всего, в образах адвокатов: специалистов и «любителей» с адвокатскими наклонностями.

Словосочетание «прелюбодей мысли» Достоевский впервые употребил в романе «Братья Карамазовы»⁴, но образец данного типа в его современном облике был замечен писателем ещё в начале 1860-х гг. во Франции. Там он «имел случай познакомиться с цветами французского красноречия... в самом главном его источнике» — услышать знаменитого адвоката Жюль Фавра. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» не без иронии описывается его ораторский стиль:

«Курчавый адвокат в мантии и в шапке говорил речь и сыпал перлами красноречия. Президент, судьи, адвокаты, слушатели плавали в восторге. Была благоговейная тишина... Дело шло об одном наследстве; в дело замешаны были отцы-пустынники... Говоривший адвокат сам, видимо, таял от радости, что он умеет так хорошо говорить, таял президент, таяла публика. Отцы-пустынники проиграла сражение единственно вследствие красноречия...»⁵

⁴ Так озаглавлена 13 глава 12 книги романа, в которой излагается заключительная часть речи Фетюковича — адвоката Дмитрия Карамазова.

⁵ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1971–1990. Т. 5. С. 88–89.

В романе «Игрок» главный герой Алексей Иванович отмечает характерные для последнего времени злоупотребления «в юридическом мире: адвокаты при уголовных процессах стали весьма часто оправдывать своих клиентов, преступников, тем, что они в момент преступления ничего не помнили и что это будто бы такая болезнь»⁶.

Адвокат Пётр Петрович Лужин («Преступление и наказание») руководствуется в жизни двумя антихристианскими по духу «теориями»: «о преимуществе жен, взятых из нищеты и облагодетельствованных мужьями» и «теорией» так называемых «целых кафтанов» («возлюби, прежде всех, одного себя, ибо всё на свете на личном интересе основано... чем более в обществе устроенных частных дел и, так сказать, целых кафтанов, тем более для него твёрдых оснований и тем более устраивается в нём и общее дело»). Все «значительные» поступки этого самовлюблённого «прелюбодея мысли» — прямое следствие исповедуемых им «теорий»⁷.

В романе «Идиот» мелкий чиновник Лукьян Тимофеевич Лебедев «вздумал адвокатством заниматься», но при этом «взялся защищать не старуху, которая его умоляла, просила и которую подлец ростовщик ограбил, пятьсот рублей у ней, всё ее достояние, себе присвоил, а этого же самого ростовщика, Зайдлера какого-то, жида, за то, что пятьдесят рублей обещал ему дать...»⁸.

Однако следует отметить, что не все герои Достоевского, взявшие на себя миссию адвоката, становятся на этом поприще «прелюбодеяями мысли». Так честный нигилист Лебезятников, защищая Союю Мармеладову от лужинской клеветы, «даже как будто похудел после своего адвокатского подвига... речь его произвела чрезвычайный эффект. Он говорил с таким азартом, с таким убеждением, что ему, видимо, все поверили...». Также и Раскольников «был деятельным и бодрым адвокатом Сони против Лужина,

⁶ Достоевский Ф. М. Игрок // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 236.

⁷ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 37, 116.

⁸ Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 161.

несмотря на то что сам носил столько собственного ужаса и страдания в душе»⁹.

* * *

К типу «прелюбодеев мысли» (по «призванию от лукавого») можно отнести большинство героев-идеологов Достоевского: князя Валковского («Униженные и оскорблённые»); «подпольного человека» («Записки из подполья»); Раскольникова, Лужина и Свидригайлова («Преступление и наказание»); отца и сына Верховенских, Ставрогина, Кириллова, писателя Кармазинова, профессора-маньяка («Бесы»); Версилова («Подросток»); Фёдора Павловича и Ивана Карамазовых, Смердякова, Ракитина, Фетюковича («Братья Карамазовы»). По «немощи человеческой» к этому типу близки «мечтатели» в ранних произведениях писателя, «пьяненький» Мармеладов («Преступление и наказание»), Лебедев и генерал Иволгин («Идиот»), капитан Лебядкин («Бесы»), помещик Максимов и капитан Снегирёв («Братья Карамазовы»). Характерно, что падшие героини Достоевского: Лиза («Записки из подполья»), Соня Мармеладова, Настасья Филипповна, Грушенька Светлова — к данному типу не относятся.

«Великие» идеи, носителями которых являлись «прелюбодеев-идеологи», были — по пророческому предчувствию Достоевского далеко не безобидны. Так «идейный» убийца Раскольников разделяет всех «людей на два разряда: «низший» — «материал, служащий единственно для зарождения себе подобных», и «высший» — «собственно на людей» — «законодателей и установителей человечества», ведущих мир к «цели»¹⁰, сущность которой проясняется в «Бесах». Там некий кабинетный теоретик Шигалёв

⁹ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 307–308, 311.

¹⁰ Там же. С. 199–201.

выдвигает следующую «систему устройства мира». Всё человечество делится «на две неравные части»:

«Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем и будут работать»¹¹.

Для достижения «цели» людям «высшего» разряда — «особенным» — разрешается «по совести» проливать кровь разными средствами.

«Прелюбодей мысли» на революционном поприще Петруша Верховенский составляет реестр своих прелюбодейных единомышленников — «наших» соратников по борьбе за «светлое будущее»:

«Слушайте, я их всех сосчитал: учитель, смеющийся с детьми над их Богом и над их колыбелью, уже наш. Адвокат, защищающий образованного убийцу тем, что он развитее своих жертв и, чтобы денег добыть, не мог не убить, уже наш. Школьники, убивающие мужика, чтоб испытать ощущение, наши. Присяжные, оправдывающие преступников сплошь, наши. Прокурор, трепещущий в суде, что он недостаточно либерален, наш, наш. Администраторы, литераторы, о, наших много, ужасно много, и сами того не знают!.. везде тщеславие размеров непомерных, аппетит зверский, неслыханный... знаете ли, сколько мы одними готовыми идейками возьмём?»¹²

Примечательно, что известный адвокат В. Д. Спасович («талант из ряда вон»¹³ — прототип Фетюковича в «Братьях

¹¹ Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 312.

¹² Там же. С. 324.

¹³ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год. Январь-апрель // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 22. С. 57.

Карамазовых») так охарактеризовал нигилиста и революционера С. Г. Нечаева — прототипа П. Верховенского:

«...в плане его действий была ложь как средство для достижения известной цели; но известно, что такое средство весьма опасно действует на характер. Оно до такой степени входит в плоть и кровь лжеца, что сей последний незаметно привыкает употреблять её потом без всякой нужды, просто из любви к искусству».

И далее следует пророческое указание на реальные плоды деятельности этого «прелюбодея мысли» — распространителя лжи и смерти:

«Этот страшный, роковой человек всюду, где он ни останавливался, приносил заразу, смерть, аресты, уничтожение. Есть легенда, изображающая поветрие в виде женщины с кровавым платком. Где она появится, там люди мрут тысячами. Мне кажется, Нечаев совершенно походит на это сказочное олицетворение моровой язвы»¹⁴.

* * *

Кто склоняет род человеческий к прелюбодейству мысли, известно — тот, кто именуется в Евангелии *лжецом и отцом лжи* (Ср.: Ин. 8, 44). Фёдор Павлович Карамазов — прелюбодей мысли, слова и дела — относит это выражение к самому себе:

«А лгал я, лгал, решительно всю жизнь мою, на всяк день и час. Воистину ложь есмь и отец лжи!»¹⁵

¹⁴ Достоевский Ф. М. Бесы. Рукописные ред. Наброски. 1870–1872 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 12. С. 204.

¹⁵ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 14. С. 41.

Прозревший западник-либерал Степан Трофимович Верховенский на исходе жизни признаётся:

«...я всю жизнь мою лгал. Даже когда говорил правду. Я никогда не говорил для истины, а только для себя, я это и прежде знал, но теперь только вижу... Главное в том, что я сам себе верю, когда лгу. Всего труднее в жизни жить и не лгать... и собственной лжи не верить...»¹⁶

Но непосредственно к мысленному прелюбодейству — по наблюдению Достоевского — нередко человека склоняет «потребность художественного творчества». «Психологические глубины» этой наклонности раскрывает в «Братьях Карамазовых» адвокат Фетюкович:

«... есть вещи, которые даже хуже, даже гибельнее..., чем самое злостное и преднамеренное отношение к делу. Именно, если нас... обуяет некоторая... художественная игра, потребность... создания романа, особенно при богатстве психологических даров... Психология подзывает на роман даже самых серьёзных людей, и это совершенно невольно. Я говорю про излишнюю психологию, ...про некоторое злоупотребление ею»¹⁷.

Сам Фетюкович является классическим образцом «прелюбодея мысли». Вся его весьма пространная художественно-пафосная речь в защиту Дмитрия Карамазова в итоге сводится к ложному заключению:

«...Убийство такого отца не может быть названо отцеубийством. Такое убийство может быть причтено к отцеубийству лишь по предрассудку!»

¹⁶ Достоевский Ф. М. Бесы. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 497.

¹⁷ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. 11–12. Эпilog. Рукописные ред. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 15. С. 154, 156.

Или — по краткому комментарию молодого чиновника к версии «защитника» — подсудимый «убил, но не виновен...»¹⁸.

Хотя определение самого типа и дано Достоевским адвокату Фетюковичу, главная фигура среди «прелюбодеев мысли» в его творчестве — великий инквизитор, «исправляющий» подвиг Христа, принимающий все дьяволовы искушения, намеревающийся отнять у людей Богом данную свободу и лишить их блаженной вечности. Его речь в «поэме» Ивана Карамазова — это своего рода художественная декларация бесправия и несвободы человека, духовная программа человека греха, сына погибели (Ср.: 2 Фес. 2, 3). «Секрет» её сводится к следующему:

«...Идти по указанию... страшного духа смерти и разрушения, а для того принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению, и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми»¹⁹.

Основная миссия представителей данного типа — вольное или невольное «оправдание» зла посредством лжи и обмана в разной степени и масштабах, соответствующих «талантам» каждого из них. Самым «талантливым» и выдающимся «прелюбодеем мысли» в мировой истории будет антихрист, который «придёт и станет на безначалии»²⁰, со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения (2 Фес. 2, 10).

Свт. Иоанн Златоуст так изъясняет это апостольское пророчество:

¹⁸ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. 11–12. Эпилог. Рукописные ред. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 15. С. 172, 177.

¹⁹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 14. С. 238.

²⁰ Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 1881 // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 27. С. 59.

«Для чего, ты скажешь, Бог попустит быть всему этому? И какое Его намерение? Какая польза от пришествия антихристового, если оно будет к нашей гибели? Не бойся, возлюбленный, но послушай, что говорит апостол: [антихрист] возобладает только над погибающими, которые, хотя бы он и не пришёл, не уверовали бы»²¹.

То есть при антихристе погибнут только те, которые погибли бы и без его пришествия: не уверовавшие во Христа и не принявшие христианского спасения через истинную смиренную любовь. Развязка мировой исторической драмы для неверных Богу «прелюбодеев мысли» наступит неожиданно (Мф. 24, 38–39).

Господь наш Иисус Христос во Втором Своем Славном Пришествии *убьет духом уст Своих* (2 Сол. 2, 8) лукавейшего «гения из гениев»²² и *воздаст каждому по делам его...* (Мф. 16, 27).

Источники

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред. коллегия В. Г. Базанов (гл. ред.) и др. Л.: Наука, 1972–1990.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений и писем: в 8 т. М.: Паломник, 2011–2014.

Иоанн Златоуст, свт. Творения в русском переводе: в 12 т. СПб.: СПбДА, 1895–1906.

²¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на второе послание к Фессалоникийцам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: в 12 т. СПб., 1905. Т. 11. С. 599.

²² *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетическая проповедь // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем. Т. 3. С. 283.

Литература

- Леонгард Карл.* Акцентуированные личности. [Электронный ресурс].
URL: https://booksafe.net/read/leongard_karl-akcentuirovannye_lichnosti-70280.html#p1(дата обращения 21.12.2020).
- Макаричев Ф. В.* Динамическая типология героев Ф. М. Достоевского: дис. канд. филолог. наук: Магнитогорск. 2002.
- Макаричев Ф. В.* Художественная индивидуология в поэтике Ф. М. Достоевского: дис. докт. филолог. наук: Магнитогорск. 2016.
- Одинокое В. Г.* Типология образов в художественной системе Ф. М. Достоевского. Новосибирск: Наука: Сибирское отделение, 1981.

«The Adulterer of Thought» as an Artistic Type in the Works of F. M. Dostoevsky

Alexander D. Terletsky

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Russian and Foreign Literature at
the Taurida Academy, V. I. Vernadsky Crimean Federal University

4, Prospekt Akademika Vernadskogo, Simferopol 295007,

Republic of Crimea

aterletskiy@mail.ru

For citation: Terletsky A. D. “«The Adulterer of Thought» as an Artistic Type in the Works of F. M. Dostoevsky”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 472–483 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.032

Abstract. With all the abundance and variety of types that are distinguished in the artistic world of Dostoevsky, all of them can be reduced to two main ones (according to their spiritual orientation): those who take the path of salvation and resist the call of the Savior. In the work of the writer, the type of «adulterer of thought» is represented in the images of lawyers (specialists and «amateurs»), writers and poets, politicians, heretic preachers, scientists and teachers. This phenomenon, identified by Dostoevsky, has reason to be considered both as a specific artistic type and as a typical property of fallen human nature, especially inherent in those «people» who — in the words of St. Ignatius (Bryanchaninov) — «live for time, not for eternity».

Keywords: artistic type, «an adulterer of thought», the lawyer, the hero-ideologue, truth, false.

ПАСХАЛЬНЫЙ АРХЕТИП В ПРОЗЕ СОВРЕМЕННЫХ ПИСАТЕЛЕЙ

Анастасия Евгеньевна Чернова

кандидат филологических наук, доцент

Перервинская Духовная семинария

109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82, стр. 1

litsot@yandex.ru

Для цитирования: Чернова А. Е. Пасхальный архетип в прозе современных писателей // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 484–494. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.033

Аннотация

УДК 2-29

В статье рассматривается трансформация жанра пасхального рассказа. Прослеживается развитие традиционных пасхальных сюжетов и образов в творчестве современных писателей. Выявляются новые сюжеты, уточняются художественные критерии жанра.

Ключевые слова: жанр, традиция, новаторство, мотив, художественный образ, сюжет, рассказ.

Пасхальный рассказ — явление уникальное. В нём просматривается свой особый сюжет, свойственная только ему система образов, постоянно звучащий мотив и его кульминационное завершение. Это лучезарное время, когда небо так близко, Царские врата открыты, и колокольный трезвон наполняет душу ликованием, красочно отражено в известных классических произведениях — от повестей Хомякова и Григоровича до рассказов Чехова, Лескова, Шмелёва и Набокова. Расцвет явления приходится на рубеж XIX—XX вв. Редакторы дореволюционных изданий активно заказывают разным авторам пасхальные произведения, и этот жанр становится массовым. Добрая, нередко наивная и схематичная проза малоизвестных литераторов конца XIX в., до сих пор привлекает читателя своим историческим фоном. Ни в какой другой стране этот жанр не развивался столь ярко, стремительно и самобытно.

Одним из первых провозвестников пасхальной тематики в русской литературе стала повесть А. С. Хомякова «Светлое Христово Воскресенье» (1844). В ней же сложилась и классическая модель этого жанра — сюжет, мотивы, образы, которые стали постоянными в произведениях пасхальной тематики. История написания повести не совсем обычна. Перед нами перевод «Рождественской песни в прозе» (1843) Чарльза Диккенса. Первым на это обратил внимание исследователь В. А. Кошелев. Сохранив многое от оригинала, Хомяков переносит действие в Россию, добавляет характерные детали русской жизни, а сам праздник Рождества в повести становится Пасхой.

Уже в этом неожиданном решении — заменить один праздник на другой — просматривается одна из важнейших особенностей всей русской православной традиции: ее пасхальный настрой. Пасха утверждает воскресение и вечную жизнь, прямо указывает на реализацию человеческих надежд в небесной вечной перспективе, в новой реальности иного мира. Сопоставляя западную и православную традиции, исследователи отмечают, что западной ветви христианства ближе земная сторона Богочеловеческой природы Христа, православию же — Его Божественная сущность. Такая концепция подробно представлена

и обоснована в книге И. А. Есаулова «Пасхальность русской словесности» (2004). Исследуя произведения русской словесности разных эпох: от «Хождения в Святую землю игумена Даниила» до Гоголя и Вяч. Иванова, автор обращается и к трудам философов, видевших в пасхальном уповании ядро собственно русской идеи.

Православное мировоззрение определило и характер литературных героев, и особенности сюжета русского пасхального рассказа.

Герой повести Хомякова, скряга Пётр Скруг, в праздничную ночь чудесно перерождается:

«...его душа теперь несла в себе светлую радушную улыбку и кроткое любящее чувство ко всему, что только дышит и движется на великом Божьем мире»¹.

Или, например, герой Н. С. Лескова — загадочный крестьянин по фамилии Фигура в одноимённом рассказе (1889). Когда-то он был офицером, но в пасхальную ночь не побоялся простить своего обидчика-солдата. Этот поступок противоречил понятиям чести, а потому дальнейшая военная карьера стала невозможной. Так из офицера Фигура стал простым крестьянином. Перед нами светлая история о настоящем человеке, в судьбе которого столкнулись два закона, две правды — человеческая и Божественная. И выбор сделан в пользу последней.

В ещё одном дореволюционном произведении — рассказе Елены Опочининой «Блаженный и воевода» (1912) повествуется о тотемском воеводе, своенравном и жестоком князе Семёне Петровиче Вяземском. Много зла и обид от него терпели посадские люди:

«...воеводские люди, что ни день, ходят по дворам, вымогают: дай им, вишь, на корм, — а кто не даст — того в яму. Такая воля им дана была от князя... Скоро уж и места не стало в тюрьме,

¹ Хомяков А. С. Светлое Воскресение. М., 1997. С. 58.

стали сажать в амбары. И сказывал будто бы князь, что не выпустит он тех колодников и на Великий праздник»².

Но был один человек, которого боялся даже князь — юродивый Василий, ходящий босой и летом, и зимой. Он-то и освобождает колодников, а затем приводит их в храм на Пасхальную службу. Сначала князь убоился, всю заутреню простоял, не оглянувшись. А после наступает трогательная сцена примирения. Все друг с другом христосуются и лобызаются; колодники, несправедливо осуждённые, уже не помнят зла. Гнев, жестокость, обиды — все эти, отравляющие жизнь состояния, переросли в радость. Перед нами очень характерный, можно сказать, классический сюжет пасхального произведения. Злодей раскаивается, а тот, кто был обижен — прощает и не мстит. Добро торжествует, все противоречия сняты, навсегда покрыты любовью.

Как видим, произведение пасхальной тематики может быть довольно обширным и разнообразным по своему материалу, но в своей сердцевине обязательно содержит переживание Воскресения Христа и откровение. Происходит преображение героя. Он перерождается под воздействием пасхальных переживаний, становится другим, его душа начинается дышать в унисон с Евангельскими заветами. То есть Пасхальный рассказ содержит чёткие координаты добра и зла, ещё не смешанные в палитре художника-постмодерниста. Эти координаты истинны и неизменны, как все в Божественном Откровении. Моральное и духовное преображение героя не является каким-то фантастическим внешним элементом, происходящим по взмаху волшебной палочки автора, но является естественным свойством обновлённого мира и предстаёт как подлинное чудо. Нельзя пренебречь и тем поучительным смыслом, которым обладал пасхальный рассказ.

В советское время развитие этого жанра было искусственно остановлено, прервано. Пасхальный рассказ оказался чем-то вроде

² Опочинина Е. Н. Блаженный и воевода // Пасхальные рассказы. М., 2007. С. 61.

антикварного предмета, спрятанного подальше, в тёмный пыльный сундук. Новые произведения на эту тему уже не создаются и, тем более, не публикуются. Современные литературоведы пишут, что сегодня у этого жанра «почти нет настоящего», а «возможно ли будущее — зависит от нас. Возродится Россия, воскреснет православный мир русской жизни — вернётся и этот жанр»³. Так полностью ли все потеряно? И есть ли надежда на возрождение?

Для того чтобы ответить на этот непростой вопрос, необходимо непосредственно обратиться к материалу — к пасхальным произведениям современных авторов. Отдельных сборников до недавнего времени не существовало. Вновь и вновь переиздавались уже известные дореволюционные рассказы, а также произведения, написанные в первой половине XX в. русскими эмигрантами первой волны. И только сейчас, в апреле 2019 г., издательство Псково-Печорского монастыря «Вольный странник» выпустило уникальную новинку — сборник пасхальной прозы «Тайна Воскресения. Рассказы и размышления современных писателей»⁴. Среди авторов — известные современные писатели, лауреаты Патриаршей литературной премии, священнослужители и журналисты: архимандрит Мелхиседек (Артюхин), протоиерей Николай Агафонов, протоиерей Артемий Владимиров, протоиерей Андрей Ткачёв, Дмитрий Володихин, Константин Ковалёв-Случевский, Владимир Крупин, Александр Сегень Владимир Щербинин, Денис Ахалашвили, Ирина Ордынская и др.

Сохранился ли в настоящее время привычный формат классического художественного рассказа, или форма подачи материала изменилась коренным образом? Другими словами, жива ли традиция пасхального рассказа в современной прозе?

Прежде всего обращаешь внимание на жанровое многообразие произведений пасхальной тематики. Кроме художественной прозы, сегодня очень популярны эссе и небольшие статьи,

³ Захаров В. Н. Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. М., 2012. С. 127.

⁴ Тайна Воскресения. Рассказы и размышления современных писателей / сост. А. Е. Чернова. М., 2019.

написанные для интернет-блогов, а также увлекательные путевые очерки. Мы обнаружили, что любимая в прошлом тема не только существует, но и развивается, обретает новые, неведомые прежде, очертания. Революционные события XX в. повлияли и на духовный опыт народа, и на характер развития литературы, на стиль письма, и само содержание. При этом некоторые общие особенности остаются неизменными. Они проявляются как в произведениях XIX—XX вв., так и в новых публикациях XXI в.

Характерно, что современные писатели нередко обращаются к старинным временам. Например, в пасхальном рассказе протоиерея Андрея Ткачёва действие происходит в сербской деревушке XIV в., у Дмитрия Володихина — в древнерусском Новгороде, у Константина Ковалёва-Случевского в эпоху Елизаветы Петровны. Во всех историях Праздник праздников определяет ключевые события жизни героев.

В рассказе протоиерея Андрея Ткачёва «Согретые Пасхой» (2019) серб Стоян, когда-то принявший ислам, в «лучезарную ночь» возвращается к своей исконной вере, за что терпит мученическую казнь.

Вся жизнь Самойло из рассказа Дмитрия Володихина «Самойло Звон» (2019) пронизана сюжетом Воскресения. Перед нами поиск человеком своего призвания, мучительный и долгий. Небесная музыка, звучание пасхального колокола, направляя, подсказывает путь. В итоге Самойло жертвует всем своим имуществом, всеми сбережениями — лишь бы помочь святой обители отлить свой колокол. Услышав первый «бом» к пасхальной службе, промолвив: «Сладкозвучно...», Самойло умирает.

Событие, определившее всю жизнь героя рассказа Константина Ковалёва-Случевского «Заутреня Бортнянского» (2019), произойдёт во время долгой, многочасовой Пасхальной заутрени в Большом храме Зимнего дворца, где на правом клиросе пел семилетний мальчик — будущий великий композитор Дмитрий Бортнянский.

Подобным тематическим кругом старинных сюжетов содержание пасхальных произведений не ограничивается. В творчестве

современных писателей представлен путь духовной борьбы, преодоление искушений. Здесь и большой соблазн увидеть, например, проявление праздника только в кулинарном пиршестве.

В утро Великой Субботы, вместо того, чтобы пойти на Царские часы и литургию, героиня рассказа Полины Смородиной «Быть рядом» (2019) увлечена приготовлением угощения. Подробно описываются салаты, куличи, прочие яства. О самом же Христе, который к этому дню претерпел распятие, смерть и был погребён — ни слова. Кажется, что второстепенные переживания заместили, вытеснили главное. Но автор умело и тонко переводит нас в область вечного. Малыми зацепками, хранящими память, оборачиваются кулинарные хлопоты и «вкусные» рецепты. За праздничным столом собирается вся семья, близкие люди, ради которых и трудилась героиня. Так всегда делала её любимая, недавно похороненная мама. Так постепенно читатель подготавливается к откровению: Христос Воскрес — и смерти нет, мир ныне живущих и уже усопших — единый.

Ещё один отзвук обычаев, сформированных в советское время — это посещение кладбища на Пасху. Например, в рассказе Лидии Сычёвой «Белый цвет» (2019) уже в Светлый понедельник героиня едет на кладбище, которое кажется ей обновлённым и праздничным, рождающим пасхальные радостные переживания.

Соединение темы смерти и Пасхи — не случайно, она будет звучать лейтмотивом в рассказах многих авторов. Именно на Воскресение Христово, под звон колокола, предаёт свой дух инок Самойло в произведении Д. Володихина «Самойло Звон». На Красную горку, которая стала и днём венчания, умирают пожилые супруги в рассказе протоиерея Николая Агафонова «Победа над смертью» (2019). Взявшись за руки, он — «в своём парадном мундире, а она в нарядном платье, в котором сегодня венчалась»⁵. С тихой улыбкой и светлым лицом... Тот же сюжет, что и в рассказе

⁵ Агафонов Н. В., прот. Победа над смертью // Тайна Воскресения. Рассказы и размышления современных писателей / сост. А. Е. Чернова. М., 2019. С. 189.

протоиерея Николая Агафонова, мы встречаем в стихотворении Николая Рубцова «Конец»:

Смерть приближалась,
приближалась,
Совсем приблизилась уже, —
Старушка к старику прижалась,
И просветлело на душе!

Легко, легко, как дух весенний,
Жизнь пролетела перед ней,
Ручьи казались, воскресенье,
И свет, и звон пасхальных дней!..⁶

Множество других разнообразных деталей, транслирующих восприятие современного человека и, одновременно, ведущих к Празднику (о Воскресении свидетельствует все — от накрытого стола, до птичек, жуков и нарядного кладбища), можно заметить и в прозе других авторов. В целом, все эти особенности укладываются в традиционную художественную концепцию пасхального рассказа.

Но есть и такие произведения, которые могли появиться только после революционных событий XX века. Впервые эта тема прозвучит, пожалуй, в рассказе Никифорова-Волгина «Солнце играет» (1938 г., Таллинн) Комсомольцы, пустившиеся вприсядку, будут противостоять тихому крестному ходу, которого и не видно:

«Одни лишь свечи, тихо идущие по воздуху и поющие далёким родниковым всплеском...»⁷

Денис Ахалашвили в зарисовке «Последняя Пасха» описывает Пасху весны 1916 г., которая оказалась для царской семьи

⁶ Рубцов Н. М. Сочинения: Прижизненные издания. Избранное / сост. Н. И. Дорошенко. М., 2006. С. 475.

⁷ Никифоров-Волгин В. А. Солнце играет // Пасхальные рассказы. М., 2007. С. 112.

последней до ареста. О том, как служили Пасхальную заутреню на Соловках, превращённых в лагерь для противников советского режима, пишет Борис Ширяев в книге «Неугасимая лампада» (1954 г., Нью-Йорк). Задолго до полночи к ветхой кладбищенской церкви потянулись нескончаемые вереницы серых теней.

«Из широко распахнутых врат ветхой церкви, сверкая многоцветными огнями, выступил небывалый крестный ход. Семнадцать епископов в облачениях, окружённых светильниками и факелами, более двухсот иереев и столько же монахов, а далее — нескончаемые волны тех, чьи сердца и помыслы неслись к Христу Спасителю в эту дивную, незабываемую ночь»⁸.

Этот же исторический период описывает наша современница Ирина Ордынская в рассказе «Монахини» (2019). Теперь действие переносится в Свято-Троицкий Александро-Невский женский монастырь, что в деревне Акатово Клинского района. Советская власть пытается превратить обитель в сельскохозяйственную артель. Сёстры понимают: возможно, ещё совсем недолго им быть вместе. И готовятся к празднику с особым тщанием, бережно и трепетно относятся друг к другу. Завершается эпизод проникновенной сценой в полупустой трапезной: монастырь оцеплен, и отряды комсомольцев не пропустили крестьян на праздничное богослужение...

Сюжет «пройти в храм сквозь все кордоны» — один из распространённых в повествованиях о советских временах. Он представлен в рассказе протоиерея Николая Агафонова «Вика с Безымянки» (2019). А ведь была ещё Вторая мировая война, страшные реалии концлагерей. Денис Ахалашвили рассказывает («Пасхальная ночь в лагере смерти», 2019), как отмечали Пасху в одном из них — в Дахау, уже после освобождения лагеря. У заключённых не было богослужебных книг, икон, свечей, просфор и церковного вина. Облачения были сшиты из полотенец. Священники их

⁸ Ширяев Б. Н. Пасха в Соловецком лагере // Тайна Воскресения. С. 63.

надевали прямо на полосатые тюремные робы. Поверх самодельных риз нашивали красные больничные кресты. Служили по памяти. Пасхальный канон, пасхальные стихиры — все пели без книг, сначала на греческом, а потом на церковнославянском языке. Евангелие также читали по памяти. Все вокруг плакали.

Человеку эпохи революций и мировых войн довелось пережить Христово Воскресение «на дне земного ада», что во многом расширило восприятие праздника. В привычную оппозиции жизни и смерти вплетается мотив страдания, который преобразуется в победную ликующую песнь.

Думается, современное литературоведение находится ещё только на первых подступах к осмыслению темы, важнейшей для XX в. — темы подвига новомучеников. Сегодня появляются произведения, в которых описываются не только внешние события, подробности допросов и приговоров — но и свидетельства подлинной любви и радости. Вершиной, доминантой, такой христианской радости, конечно же, становится Пасхальный день.

Следуя традициям пасхального рассказа, современные писатели в то же время развивают его тематику, обогащают его классическую модель новым содержанием.

Источники

Пасхальные рассказы. М.: «Артос-Медиа», 2007.

Рубцов Н. М. Сочинения: Прижизненные издания. Избранное / сост. Н. И. Дорошенко. М.: Российский писатель, 2006.

Тайна Воскресения. Рассказы и размышления современных писателей / сост. А. Е. Чернова. М.: Фонд социокультурных проектов «Традиция», 2019.

Хомяков А. С. Светлое Воскресение. М.: РАРОГЪ, 1997.

Литература

- Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004.
- Захаров В. Н. Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. М.: Индрик, 2012.
- Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

Easter Plot in the Prose of Modern Writers

Anastasia E. Chernova

PhD in Philology, Associate Professor of Perervinskaya Theological Seminary

82, building 1, st. Shosseynaya, 109383 Moscow, Russia

litsot@yandex.ru

For citation: Chernova A. E. "Easter Plot in the Prose of Modern Writers". *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 484–494 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.033

Abstract. The article deals with the transformation of the genre of the Easter story. The development of traditional Easter subjects and images in the works of modern writers is traced. New plots are revealed, the artistic criteria of the genre are specified.

Keywords: genre, tradition, innovation, motive, artistic image, plot, story.

«LAETITIA SPIRITUALIS»: РАДОСТНОЕ ХРИСТИАНСТВО С. Н. ДУРЫЛИНА

Екатерина Александровна Щепалина

кандидат филологических наук
старший преподаватель кафедры классического
и зарубежного языкознания
Самарской духовной семинарии
443110, Самарская область, Самара,
ул. Радонежская, 2
katerina-shhepalina@yandex.ru

Для цитирования: *Щепалина Е. А.* «Laetitia spiritualis»: радостное христианство С. Н. Дурьлина // Таинство слова и образа: сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии 18-19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 495–506. DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.034

Аннотация

УДК 2-29

В статье показано, как в художественном мире С. Н. Дурьлина актуализируется феномен «радостного христианства», которому присуща «laetitia spiritualis» («радость духовная»). Писателя привлекают образы подвижников, являющихся, подобно святым первых веков христианства, радостными свидетелями Благой вести («пасхальный старец» Серафим Саровский, «лёгкий и светлый» Франциск Ассизский). В статье сделан вывод о том, что христианское служение приобретает духовную ценность для С. Н. Дурьлина только если оказывается сопряжено с евхаристической полнотой и пасхальной радостью, противоположной по духу мрачной аскезе и эсхатологии.

Ключевые слова: радостное христианство, «laetitia spiritualis», первохристианство, XX в., С. Н. Дурьлин, преподобный Серафим Саровский, Франциск Ассизский.

Данная статья посвящена специфике христианского мировоззрения С. Н. Дурылина (1886–1954), которое нашло отражение в художественных текстах этого малоизученного деятеля культуры XX в., священника, богослова, религиозного философа, писателя, педагога, этнографа и театроведа.

Примечательно, что писатель появился на свет 27 сентября (14 по старому стилю) 1886 г. — в праздник Крестовоздвиженья. По мысли С. Н. Дурылина, образ Животворящего Креста указывает на особую миссию: он не только должен был достойно пронести до конца свой крест, но и «воздвигнуть» его, то есть исполнить уготованное ему жертвенное служение.

Судьба С. Н. Дурылина несёт печать тайного, неявного мученичества. В жизни писателя реализуется евангельский призыв Христа о крестоношении: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16, 24).

Однако, несмотря на две ссылки, болезнь лёгких и нравственные испытания, С. Н. Дурылин остаётся носителем «радостного христианства»: ему близок дух благодарения и пасхальной радости, не только «сомучение», но и «сорадование Христу»¹.

В связи с этим в художественном мире С. Н. Дурылина проступают два противоположных типа восприятия христианства: «аскетичное», «покаянное» и «светлое», «радостное».

Представляется необходимым привести отрывок из предисловия к книге «Цветочки Франциска Ассизского», где взгляд С. Н. Дурылина на истинное предназначение христианства проступает наиболее отчётливо:

«В древнем Патерике есть рассказ о двух прегрешивших братьях. Оба совершили одинаковый грех, оба, раскаявшись, вернулись в пустыню, оба просили старца назначить им покаяние. Старец заключил их на год, и обоим поровну давались хлеб и вода. Братья были одинаковы по виду. Когда исполнилось время покаяния,

¹ Дурылин С. Н. Св. Франциск Ассизский и «Цветочки» // Цветочки святого Франциска Ассизского / пер. с лат. А. П. Печковского. М., 1990. С. 8–9.

они вышли из заключения, — и отцы увидели одного из них печальным и совершенно бледным, а другого — с весёлым и светлым лицом, и подивились сему, ибо братья принимали пищу поровну. Посему спросили они печального брата: какими мыслями ты был занят в келье своей? — Я думал, — отвечал он, — о том зле, которое я сделал, и о муке, в которую я должен идти, и от страха прильпе кость моя плоти моей (Пс. 101, 6). Спросили они другого: а ты о чём размышлял в келье своей? — Он отвечал: — Я благодарил Бога, что Он исторг меня от нечистоты мира сего и от будущего мучения, и возвратил меня к этому ангельскому житию, и помня о Боге, я радовался»².

По мысли писателя, даже в затворническом служении возможен «радостный аскетизм». Сущность «радостного христианства» очень точно определил в своих «Дневниках» протопресвитер Александр Шмеман:

«Начало “ложной религии” — неумение радоваться, вернее — отказ от радости. <...> Нельзя знать, что Бог есть, и не радоваться. <...> Религия страха. Религия псевдосмирения. Религия вины: все это соблазны, все это “прелесть”. Но до чего же она сильна не только в мире, но и внутри Церкви... И почему-то у “религиозных” людей радость всегда под подозрением. Первое, главное, источник всего: “Да возрадуется душа моя о Господе...”. Страх греха не спасает от греха. Радость о Господе спасает. Чувство вины, морализм не «освобождают» от мира и его соблазнов. Радость — основа свободы, в которой мы призваны стоять»³.

Яркий пример такой радости во Христе, по мнению отца Александра, дан в романе «Братья Карамазовы»: образ старца

² Дурылин С. Н. Св. Франциск Ассизский и «Цветочки». М., 1990. С. 3.

³ Шмеман А., прот. Дневники. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/dnevnik/3_1.

Зосимы, наполненный «духовным ликованием», противоположен «мрачному благочестию» монаха Ферапонта⁴.

В художественном мире С. Н. Дурылина подобная мысль особенно ярко прослеживается в повести «Сударь кот». Следуя житийным канонам, Дурылин показывает, что уединённая и строгая жизнь приводит к стяжанию «дара умиленной молитвы, дара сердечной тишины»⁵, однако без духовной радости — может стать источником духовной смерти. Чем выше герой совершает восхождение по онтологической лестнице к Богу, тем более сильное искушение его ожидает. Так происходит в повести «Сударь кот» с матерью Иринеёй, которая испытывается духовной скорбью, заболевает «мрачным благочестием». Монахиня затворяет своё сердце от Божьего мира, назвав его «тщетою». Цветение трав, пение птиц, детский смех — все проявления радости бытия воспринимаются ею как греховные и ненужные. Мир матери Иринеи перестаёт быть «евхаристичным»:

«Похулила я тогда птичью хвалу Богу. Тварь прикровенно осудила!»⁶

Показательно, что монахиня отказывается от приобщения Святых Тайн. Дух благодарения покидает Иринею: теперь не «лёгкость ангельская» сопровождает ее, а «дух смертной тяжести».

Писатель говорит о феномене «радостного христианства», которому присуща *laetitia spiritualis* («радость духовная»). Именно такое восприятие мира мы видим в повести «Сударь кот» у убогой, просящей подавание около ворот монастыря. Надо заметить, что юродивые занимают особое место в художественном мире С. Н. Дурылина: будучи «не от мира сего», убогие живут в миру и обличают его несовершенства. Сочетание красоты и убожества рождает парадоксальную картину:

⁴ На это обращает внимание в своей статье И. Б. Ничипоров. См.: Ничипоров И. Б. Личность и творчество протопресвитера Александра Шмемана // МЭВ. 2013. № 3–4. С. 136–142.

⁵ Дурылин С. Н. Собрание сочинений: в 3 т. М., 2014. Т. 2. С. 392.

⁶ Там же. С. 653.

«В самом конце убогого ряда стояла повозочка на двух колёсах, при-слонённая к монастырской стене, а на повозке лежала женщина, ещё молодая, вместо ног у неё обрубки и руки в параличе. Кто-то накосил ей травы и устлал травой и цветами всю её тележку, и ноги прикрыл травой: на обрубки набросал иван-чай розовый, жёлтые лютики, шалфей с тонкими нежными сине-лиловыми цветочками, трилистник-клевер, и ветер легонько ворошил травами и цветами»⁷.

С. Н. Дурьлин свидетельствует: неважно, в каком виде существует герой, главное — как он видит этот мир. Даже в убожестве возможно неподдельное пасхальное радование: «Я и не скрываю, мать монашка, своего убожества... я только на Божье внешнее дело радуюсь: на травы, на цветы»⁸. Старица (именно так воспринимают Иринею окружающие) должна учиться у неграмотной калеки особой «немирской мудрости». Красота Божьего мира возвращает Иринею к жизни и духовно, и телесно: нарванные келейницей полевые цветы, подарок монаха — скворец, славословящий Бога, дарят потерянную «лёгкость» и «тихость».

Затвор для С. Н. Дурьлина — одна из форм благодарения Бога, ведущая к внутреннему просветлению человека. В повести «Сударь кот» показательно описание встречи монаха Евстигнея с одним из старцев-затворников:

«Стою на полянке, иван-чай розовый, точно сеянный, колышется ласково, а посреди — избушка, а перед ней пень выкорчеванный, а на пне — старец сидит и с улыбкою меня к себе манит. Пал я на колени, благословился у него — молчу, смотрю в лицо его: светел лик и тих...»⁹

Надо заметить, что лексемы «белый», «светлый», «лёгкий», «тихий», «молчаливый» являются ключевыми для художественного

⁷ Дурьлин С. Н. Собрание сочинений: в 3 т. М., 2014. Т. 2. С. 395.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 318.

мира Дурылина и связаны с христианским представлении об «обо-
жении» человека. Не случайно в отрывке, процитированном выше,
угадывается эпизод, описанный Н. А. Мотовиловым в житии
преп. Серафима Саровского (1754—1833). Во время одной из бес-
ед Н. А. Мотовилова со старцем лицо святого просияло нетвар-
ным Фаворским светом:

«Что же вы мне, убогому Серафиму, в глаза не глядите?». Я от-
ветил: “Не могу, потому что из них молнии светятся, и у меня гла-
за ломит, и я не могу смотреть на вас, батюшка отец Серафим, по-
тому что вы светлее солнца”¹⁰.

Образ преподобного задаёт некий духовный идеал, к кото-
рому должны стремиться герои С. Н. Дурылина. По замечанию
Н. А. Бердяева, «св. Серафим Саровский, типичный предста-
витель восточной мистики с её просветлением и обожением тва-
ри»¹¹ удивительным образом соединяет в своей подвижнической
жизни аскетические подвиги, безмолвие и всепоглощающую лю-
бовью ко всему Божьему творению, элементы строгого затворни-
чества и общественное служение. «*Радость моя, Христос Вос-
кресе!*»¹² — пасхальное приветствие, ставшее лейтмотивом жизни
старца, пребывающего в духе благодарения.

Однако С. Н. Дурылина интересуют не только традицион-
ные православные образы: особую значимость в текстах писателя
приобретает духовный путь блаженного Франциска Ассизского,
служение которого, по мысли С. Н. Дурылина, было призвано вер-
нуть в мир состояние «радостного христианства», захватить духом
благодарения всё творение.

Интересно заметить, что многие деятели искусства рубежа
веков, ознаменовавшегося духовным поиском, приковывают своё

¹⁰ Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери
и преподобного Серафима. М., 2011. С. 239.

¹¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., 1994. С. 441.

¹² Житие, пророчества, наставления преподобного Серафима Саровского
чудотворца. Сборник. Минск, 2003.

внимание к фигуре святого из Ассизи (К. Д. Бальмонт, Д. С. Мережковский¹³, Э. Н. Гиппиус, М. А. Волошин и др.). По словам В. В. Розанова, Франциск становится «литературным русским святым», «единственным святым русской интеллигенции»¹⁴. Блаженный Франциск выходит за строгие рамки святости: он слишком индивидуален, восторжен, можно даже сказать, романтичен.

Примечательно, что в издательстве «Мусагет» в 1913 г. публикуется книга «Цветочки Франциска Ассизского» с предисловием С. Н. Дурылина, где писатель указывает, что жизнь Франциска задаёт новый вектор развития христианства: «Христос-Судия уступает место Христу, пришедшему в мир, участнику радости в Кане Галилейской, дающему заповедь о подражании лилиям и птицам небесным»¹⁵. С. Н. Дурылин не случайно упоминает евхаристически-символичное чудо, совершённое Христом на браке в Кане Галилейской. Бог посещает человеческую радость, тем самым показывая её ценность. Аллюзия на данное евангельское событие даётся в романе «Братья Карамазовы» (глава «Кана Галилейская»). В названной главе Ф. М. Достоевский показывает то самое «радостное христианство», которое близко С. Н. Дурылину. Во время чтения Евангелия Алёше Карамазову является усопший старец Зосима, «радостный и тихо смеющийся», и передаёт юноше свидетельство о райской жизни с Христом, о вечном евхаристическом пире, где пьют «вино новое, вино радости новой, великой...»¹⁶.

¹³ А. А. Медведев называет Д. С. Мережковского «инициатором францисканской волны в России», именно «ему принадлежит первенство художественного открытия св. Франциска». См.: *Медведев А. А. Св. Франциск Ассизский в творчестве Д. Мережковского и русская «францискиана» (Достоевский, Розанов, Дурылин) // «Toronto Slavic Quarterly». Academic Electronic Journal in Slavic Studies. 2016. № 57. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/index57.shtml>.*

¹⁴ *Розанов В. В. Религиозный «эклетицизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о В. С. Соловьёве) // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. М., 2011. Т. 21. С. 154.*

¹⁵ *Дурылин С. Н. Св. Франциск Ассизский и «Цветочки». М., 1990. С. 4.*

¹⁶ *Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 327.*

Кроме того, для Дурылина «неотшлифованное христианство» Франциска Ассизского ценно своей «народной свежестью и бодростью»¹⁷. Блаженный Франциск — носитель духа благодарения, который оживляет пасхальной радостью творение, гармонизирует мир вокруг себя, так что «не только волки, птицы и рыбы, но даже солнце, ветер, даже смерть и собственное тело становятся «братьями» и «сёстрами», переживаются как некие «ты»¹⁸. «Избранные Божии» душевно пребывают в райском состоянии Адама до грехопадения:

«...птица к нему от этого очень хорошо идёт, и всяка тварь: пчёлка там, или ещё что. И произрастание трав лёгкое у него: цветень по весне самый сильный и всему род: плодам и овощам»¹⁹.

Не случайно старец Пафнутий в повести «В те дни» рассказывает своему духовному чаду о некоем подвижнике, который «будучи спрошен однажды, какое желание наиболее снедает его и томит, отвечал:

«Желание быть птицею... — Потому что непрестанно славит Бога»²⁰.

В героях С. Н. Дурылина живёт желание непрестанного прославления Творца, отсюда подражание птицам небесным, парение духа в отсутствии мрачного средневекового аскетизма — качества, присущие Франциску Ассизскому и его ученикам.

Духовное состояние блаженного из Ассизи близко атмосфере, царившей в первых христианских общинах. Протоиерей Сергей Булгаков в статье «О первохристианстве» размышляет о религиозной радости как о «величайшем Божьем даре» и сопоставляет подвиг святого Франциска с духовным деланием уже

¹⁷ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 390. Прим. 23.

¹⁸ Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 360.

¹⁹ Дурылин С. Н. Три беса. Художественная проза, очерки. М., 2013. С. 178.

²⁰ Дурылин С. Н. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. С. 437–438.

упомянутого выше преподобного Серафима, личность которого являлась для С. Н. Дурьлина ключевой в истории христианства:

«Вглядитесь в сияющие этой *неземной радостью* лики преп. Серафима Саровского, встречающего всех ликующим приветствием: “Христос воскресе!”, Франциска Ассизского или даже меньших их, и в отблеске их *радости*, который засветит в вашей тёмной, угрюмой, “озлобленной злобой душезлобного мира” (по выражению панихидного канона) душе, вы почувствуете эту *радость первохристиан*»²¹.

Подобным духом благодарения в художественном мире С. Н. Дурьлина живут люди, наделённые чертами блаженных и принадлежащие народной стихии: няня Пелагея Сергеевна (рассказ «Четвёртый волхв», воспоминания «В родном углу»), кухарка Арина (рассказ «Сладость ангелов»), камердинер Аркадий Лукич (рассказ «Дединька»), пчельница Февроньюшка (рассказ «Крёстная»), старики (рассказ «В богадельне») и т. д. Их по-детски простую и незлобивую жизнь определяет молитвенный призыв: «*Радуйся!*». Именно его неизменно возглашает Лукич в рассказе «Дединька», читая акафист своему святому. «Избранные Божии» одновременно возводят к горнему миру и приближают «небесное» к «земному» — возникает эффект Божьего присутствия в жизни человека, особенно ярко воспринимаемый детским сознанием:

«Это мы так представляли: святой слышит, что у нас в детской говорит Лукич, и “*радуется*” у себя на небе, где очень *светло*, а “*радуется*” — это значит — он делается *светленький* и *улыбается*, и ангелы *улыбаются* на него и на Лукича, оттого что они тоже *радуются*»²².

«Радующейся» и «славящей» личностью становится не только сам праведник, но и тот, кто пребывает с ним

²¹ Булгаков С., *прот.* Два града. СПб., 1997. С. 168.

²² Дурьлин С. Н. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 2. С. 471.

в со-радovании. «Обожненный» человек, поглощённый любовью к Богу и Его творению, преображает реальность, приближает её к состоянию до грехопадения.

Итак, очевидным становится, что христианское делание представляет для С. Н. Дурылина духовную ценность только в том случае, если сопряжено с пасхальной радостью и евхаристической полнотой. «Радостное христианство», которым жил и о котором писал С. Н. Дурылин, ведёт к «обожению» не только человека, но и всего видимого и невидимого мира.

Литература

- Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
- Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
- Булгаков С., прот. Два града. СПб: РХГИ, 1997.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1976.
- Дурылин С. Н. Св. Франциск Ассизский и «Цветочки» // Цветочки святого Франциска Ассизского / пер. с лат. А. П. Печковского. М.: СП «Вся Москва», 1990. С. 3–30.
- Дурылин С. Н. Собрание сочинений: в 3 т. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014.
- Дурылин С. Н. Три беса. Художественная проза, очерки. М.: Совпадение, 2013.
- Житие, пророчества, наставления преподобного Серафима Саровского чудотворца. Сборник. / сост. Ж. Э. Гончар. Минск: Лучи Софии, 2003.
- Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима. / под ред. Г. П. Астафьевой. М.: Отчий дом, 2011.
- Медведев А. А. Св. Франциск Ассизский в творчестве Д. Мережковского и русская «францискиана» (Достоевский, Розанов, Дурылин) // «Toronto Slavic Quarterly». Academic Electronic Journal in Slavic Studies. 2016. № 57. [Электронный ресурс]. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/index57.shtml> (дата обращения: 15.04.2020)

Ничипоров И. Б. Личность и творчество протопресвитера Александра Шмемана // МЕВ. 2013. № 3–4. С. 136–142.

Розанов В. В. Религиозный «эklekтизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о В. С. Соловьёве) // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. Москва: Республика, 2011. Т. 21. С. 150–160.

Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.

Шмеман А., прот. Дневники. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/dnevniki/3_1 (дата обращения: 15.04.2020).

«Laetitia spiritualis»: Joyful Christianity of S. N. Durylin

Ekaterina A. Shchepalina

PhD in Philology

Senior Lecturer at the Department of Classical and Foreign Linguistics at the Samara Theological Seminary

2 Radonezhskaya St., Samara 443110, Russia

katerina-shchepalina@yandex.ru

For citation: Shchepalina E. A. “«Laetitia spiritualis»: Joyful Christianity of S. N. Durylin”. *Proceedings of the Scientific Theological Conference «Mystery of Word and Image» (November 18–19, 2020)*, Sergiev Posad: Moscow Theological Academy, 2021, pp. 495–506 (in Russian). DOI: 10.31802/1819.20.20.2021.034

Abstract. The article shows how the phenomenon of «joyful Christianity», which is inherent in «laetitia spiritualis» («spiritual joy»), is actualized in S. N. Durylin’s artistic world. The writer is attracted by the images of ascetics who, like the saints of the first centuries of Christianity, are joyful witnesses of the Good News (the «Easter elder» Seraphim of Sarov, the «light and clear» Francis of Assisi). The conclusion is made that Christian service acquires spiritual value for S. N. Durylin, only if it is connected with the Eucharistic

fullness and the Easter joy, which are opposite in spirit to gloomy asceticism and eschatology.

Keywords: joyful Christianity, «laetitia spiritualis», early Christianity, XX century, S. N. Durylin, St. Seraphim of Sarov, Francis of Assisi.

Научное издание

Сборник материалов научно-богословской конференции
кафедры филологии Московской духовной академии
«Таинство слова и образа» (18–19 ноября 2020 года)

Редакционная коллегия:

проф. В. М. Кириллин
проф. М. С. Крутова
доц. свящ. Дмитрий Барицкий
доц. С. В. Бурмистрова
доц. Д. В. Макаров

Ответственный редактор	иером. Далмат (Юдин)
Литературный редактор	А. А. Цветкова
Корректор	Е. В. Свинцова
Вёрстка	Е. А. Шавергина

Издательство Московской духовной академии
141300, Московская обл., Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра
publishing@mpda.ru

Формат 60×90/16. Печ. л. 31¼

ISBN 978-5-907449-04-6

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42