

ISSN 1029-144X

КАЗАНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ



ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 3-4 (27-28) 2020

Библеистика	История философии
Патрология	Философия религии и религиоведение
Общecerковная история	Искусствоведение
История Русской Православной Церкви	Педагогика
История церковно-государственных отношений	Психология
	Филология

КАЗАНЬ



ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 3–4 (27–28) 2020

УДК 27
ББК 86.37
П68

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Казанской православной духовной семинарии

Главный редактор
протоиерей Алексей Колчерин

Редакторы-составители:
иерей Александр Данилов
А. П. Соловьев
И. А. Куликов

Рецензенты:
д. филос. н. О. Д. Агапов
к. филос. н. Р. Р. Вахитов

П68 Православный собеседник: № 3–4 (27–28) 2020 г. — Казань:
Казанская православная духовная семинария, 2020. —
228 с.

ISSN 1029-144X

Второй номер журнала «Православный собеседник» в 2020 году рассматривает материалы научно-богословской конференции Казанской православной духовной семинарии «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», прошедшей в ноябре 2017 года, и включает в себя статьи по библеистике, патрологии, философии, общецерковной истории, истории Русской Православной Церкви, церковному искусству, педагогике, психологии и филологии. Издание предназначено для всех интересующихся богословскими, церковно-историческими и общегуманитарными науками.

ISSN 1029-144X



9 771029 144006



>

ISSN 1029-144X



9 771029 144006



>

Казанская православная духовная семинария

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 3–4 (27–28) 2020

Журнал выходит четыре раза в год

Казань, 2020

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель — митрополит Казанский и Татарстанский Феофан, кандидат богословия

Агапов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, профессор, Казанский инновационный университет (Казань)

Антонов Константин Михайлович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Ермошин Антон Владимирович, иерей, кандидат исторических наук, доцент, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Исхакова Резеда Рифовна, доктор педагогических наук, профессор, Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова (Казань)

Колчерин Алексей Сергеевич, протоиерей, доктор церковной истории, первый проректор, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Комар Наталья Геннадьевна, кандидат филологических наук, доцент, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Кузьмина Елена Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, Казанский федеральный университет (Казань)

Матушанская Юлия Григорьевна, доктор философских наук, профессор, Казанский федеральный университет (Казань)

Мелихов Герман Владимирович, доктор философских наук, профессор, Казанский федеральный университет (Казань)

Михайлов Андрей Юрьевич, кандидат исторических наук, доцент, Казанский федеральный университет (Казань)

Павлов Александр Петрович, протоиерей, кандидат богословия, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Павлова Полина Анатольевна, кандидат искусствоведения, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Раздубев Алексей Валерьевич, кандидат филологических наук, доцент, Пятигорский государственный университет (Пятигорск)

Резвых Татьяна Николаевна, кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Рогатин Владимир Николаевич, кандидат исторических наук, доцент, Казанский федеральный университет (Казань)

Романова Галина Валентиновна, кандидат исторических наук, доцент, Государственный архив Ульяновской области (Ульяновск)

Соловьев Артем Павлович, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой, Казанский федеральный университет (Казань)

Суслова Раиса Анваровна, кандидат исторических наук, доцент, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Сухова Наталия Юрьевна, доктор исторических наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Терехов Павел Петрович, доктор педагогических наук, профессор, Казанский государственный институт культуры (Казань)

Черняев Анатолий Владимирович, доктор философских наук, профессор, заместитель директора, Институт философии Российской академии наук (Москва)

Чернышева Алефтина Юрьевна, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

Шкуро Сергей, протоиерей, кандидат богословия, заведующий кафедрой, Казанская православная духовная семинария (Казань)

БИБЛЕИСТИКА

ИМЯ БОГА ШАДДАЙ И ЕГО ТРАКТОВКА В СЕПТУАГИНТЕ

Корчагин Алексей Олегович

старший преподаватель кафедры древних языков исторического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова

Аннотация: В статье рассматривается одно из наиболее загадочных имен Бога в Библии — Шаддай и его интерпретация в Септуагинте. Это имя, точная этимология которого до сих пор неизвестна, трактуется в переводе Семидесяти по-разному: в ряде случаев заметна попытка этимологизировать слово, в других случаях в перевод имени Шаддай вкладывается особое смысловое понимание.

Ключевые слова: Ветхий Завет; Септуагинта; Шаддай

THE NAME OF THE GOD SHADDAY AND HIS TRACT IN SEPTUAGINT

Abstract: The article examines one of the most mysterious names of God in the Bible, the name of Shadday and its interpretation in the Septuagint. The certain etymology of this name is still unknown. The name of Shadday is interpreted in the Septuagint in different ways: sometimes translator tries to etymologize the word and in other cases a special understanding is embedded in the translation of the name of Shadday.

Keywords: Old Testament; Septuagint; Shadday

Korchagin Alexey Olegovich, Senior lecturer at the Department of Ancient Languages of the Faculty of History Moscow State University M. V. Lomonosov

Среди ряда имен Бога в Ветхом Завете присутствует имя Шаддай (שַׁדַּי). Это имя встречается в Танахе 48 раз (из них семь раз имя дано в форме Эль-Шаддай (Быт. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; Исх. 6, 3; Иез. 10, 5), первый элемент которой указывает, несомненно, на то, что Шаддай — это имя Бога). Впервые имя Шаддай зафиксировано в 17-й главе Книги Бытия, где Бог является под этим именем Аврааму. В дальнейшем имя Шаддай упоминается в девяти книгах Ветхого Завета (Бытие, Исход, Числа, Книга Руфи, Книга Иова, Псалтирь, Книга пророка Исаии, Книга пророка Иезекииля и Книга пророка Иоилия). Чаше всего имя Шаддай встречается в Книге Иова (31 раз). Каково точное значение этого имени? Дать ответ чрезвычайно трудно, и среди ученых существует ряд гипотез на этот счет.

Наиболее популярной, возможно, является гипотеза, предложенная еще в конце позапрошлого века Ф. Деличем¹ и поддержанная У. Олбрайтом², согласно которой имя Шаддай связывается с аккадским словом *shadû* — «гора», таким образом, первоначально Шаддай — это Бог гор. Согласно точке зрения Олбрайта, первоначально Шаддай — это месопотамское божество, бог священной горы, чей культ был впоследствии принят в Израиле, а черты и атрибуты, присущие этому божеству, соединились в сознании народа с чертами, присущими Яхве. В пользу этой гипотезы можно привести эпизод из Третьей книги Царств (в иудейской традиции — Первая книга Царей). В 21-й главе этой книги рассказывается о битве сирийского царя Бен-Хадада с войском Израиля при Шомроне (Самарии). Битва была проиграна Сирией. Сирийцы из войска Бен-Хадада объясняют свое поражение тем, что израильский Бог — это Бог гор, поэтому битва в гористой местности принес-

¹ Delitsch F. Assyrisches Handwörterbuch. Leipzig, 1896. S. 642–643.

² Albright W. Yahweh and the Gods of Canaan. London, 1968. P. 94.

ла Израилю победу (3 Цар. 21, 23). Связь Бога и гор прослеживается в Библии достаточно четко. Так, общеизвестно, что на горе Синай Моисей получил божественное откровение, и на Синае был дарован Закон (Исх. 19, 20). Бог велит взойти Аврааму на гору Мориа, чтобы принести в жертву своего сына Исаака (Быт. 22, 2). Илия беседует с Богом на горе Хорив (3 Цар. 19, 8–18). В Псалтири прямо говорится: אֱלֹהֵי צוּר («Бог — моя скала») (Пс. 17 (18), 3). Скала здесь служит обозначением твердости, крепости, т.е. метафорически это обозначает «Бог — моя твердыня». В связи с этим С.С. Аверинцев предлагает переводить имя Шаддай как «крепкий»³. Кроме того, в книге Чисел зафиксировано личное имя Цуришаддай (Чис. 1, 6; 2, 12; 10, 19), которое в переводе означает «скала Шаддая».

Однако существуют и иные гипотезы относительно этимологии имени Шаддай. Так, согласно М. Вайпперту⁴, слово שַׁדַּי связано со словом שָׂדֵי, которое обозначает «поле», причем дикое, невозделанное поле. Таким образом, согласно этой теории, Шаддай — это Бог поля, а точнее — покровитель полевых зверей, как доказывает Вайпперт в упомянутой статье. Той же точки зрения придерживается Эрнст Кнауф⁵, который также считает, что аккадское *shadû* («гора») и еврейское שַׁדַּי являются однокоренными словами и обозначают открытое пространство, место, где отсутствуют земледелие и животноводство, место для обитания диких зверей и для охоты. Разницу в фонетическом облике слов שַׁדַּי и שָׂדֵי Кнауф объясняет тем, что слово «поле» проникло в иудейский говор из северных, израильских диалектов.

Согласно еще одной точке зрения, имя Шаддай может быть производно от глагола שָׁדַד («разрушать, губить»), таким образом, имя Шаддай трактуется как Бог, несущий разрушения и гибель. Такую точку зрения высказывал в середине XIX в. знаменитый немецкий библеист Вальтер Гезениус, который возводил имя Шаддай к вышеупомянутому глаголу и сопоставлял его с арабским прилагательным *shadid* («сильный», также данное слово можно трактовать как «насильник, губитель»)⁶. Некоторые места Ветхого Завета могут служить подкреплением этой точки зрения. Так, например, Шаддай трактуется как губитель у Исаии (Ис. 13, 6) и у Иоилия (Иоиш. 1, 15). Однако данная точка зрения в современной науке в основном отвергнута, так как фонетически арабскому «шин», а «син». Что касается вышеупомянутых контекстов у Исаии и Иоилия, где Шаддай назван губителем, то Эрнст Кнауф считает, что в данном случае имеет место игра слов, игра смыслов⁷, тем более нужно учитывать, что серьезных и точных этимологических исследований в древности еще не было.

Кроме того, существует гипотеза, согласно которой имя Шаддай возводится к слову שֵׁד — «женская грудь»⁸. Таким образом, согласно этой этимологии Шаддай предстает как Бог-кормилец, Бог плодородия. Данная версия происхождения слова нашла отражение в некоторых местах Книги Бытия. Так, Исаак, благословляя

³ Аверинцев С.С. Два слова о том, до чего же трудно переводить библейскую поэзию // Новый мир. 1998. № 1. С. 95.

⁴ Weippert M. Šaddaj (Gottesname) // Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II. München — Zürich: Auflage, 1976. S. 873–881.

⁵ Knauf E. Shadday // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden-Boston-Köln. Eerdmans, 1999. Pp. 749–753.

⁶ Gesenius W. Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. London, 1850. P. 1036.

⁷ Knauf E. Shadday. P. 751.

⁸ Dhorme P. L'Emploi metaphorique des noms de parties du corps en Hebreu et en Akkadien // Revue Biblique, 1922. № 31. Pp. 230–231.

сына Иакова, говорит ему: «Да благословит тебя Шаддай, да расплодит Он и да размножит тебя» (Быт. 28, 3). В свою очередь Иаков, давая благословение Иосифу, говорит: «Да благословит тебя Шаддай... благословениями сосцов (חֲדָשׁ) и утробы» (Быт. 49, 25). Однако данная этимология также спорна. В слове חֲדָשׁ («грудь, сосцы»), в отличие от слова חֲדָשׁ, отсутствует срединный дагеш и удвоение буквы «да-лет» здесь не предполагается. В рассматриваемых местах из Бытия также, возможно, имеет место игра слов и реэтимологизация⁹.

Согласно еще одной версии, впервые предложенной Редфордом, имя Шаддай не является исконно семитским, но заимствовано из древнеегипетского языка. Согласно этой теории, имя Шаддай происходит от египетского слова šd, которое означает «помощник»¹⁰. Эту же точку зрения разделяет Герг¹¹. Однако данная точка зрения также спорна, поскольку с точки зрения фонетики соотнести имя Шаддай с древнеегипетским словом достаточно трудно¹².

Наконец, упомянем еще об одной гипотезе, особенно распространенной в раввинистической традиции. Согласно этой точке зрения, имя Шаддай состоит из двух элементов: подчинительного союза שֶׁ («который») и наречия יָדָא («достаточно, довольно»). Смысл данной этимологии раскрывается, например, в талмудическом трактате «Хагига» (12а): после того как Бог сотворил мир, Он сказал: «Достаточно» (יָדָא), будучи довольным тем миром, который Он сотворил. Данная гипотеза явно ошибочна и вряд ли может рассматриваться как научная, однако такое понимание имени Шаддай нашло место в греческом переводе Книги Руфи, о чем будет сказано ниже.

Таким образом, как мы видим, существует множество различных трактовок имени Шаддай и некоторые из них имеют разумное основание, а некоторые вызывают споры или являются явно ошибочными. Тем не менее точная этимология слова до сих пор неизвестна, и, как констатируют Нир и Стайнс, «до сих пор не представлено убедительной этимологии слова Шаддай, и решение вопроса о его этимологии заставляет ждать появления дополнительных материалов, имеющих отношение к данной проблеме»¹³.

Не менее интересно рассмотреть способы перевода рассматриваемого имени в греческом переводе Семидесяти толковников, известном как Септуагинта (далее — LXX). В разных частях LXX имя Шаддай передается по-гречески по-разному и обнаруживает разные способы понимания этого имени.

Как известно, в ряду ветхозаветных книг на греческий язык первым было переведено Пятикнижие. В древнееврейском Пятикнижии имя чаще всего встречается в форме שֶׁדָּאִי. Данное словосочетание в Пятикнижии передается обычно словом θεός («Бог») с генетивом личного или указательного местоимения: θεός μου («Бог мой») в Быт. 28, 3; 43, 14; 48, 3, θεός σου («Бог твой») в Быт. 17, 1; 35, 11, в Исх. 6, 3 θεός ὢν αὐτῶν («Сущий Бог их»; в этом случае еще добавлено причастие от глагола εἶμι («быть»)). В Быт. 49, 25 титул Эль-Шаддай передан словом θεός с притяжательным местоимением ἐμός («мой»). Всякий раз выбор местоимения обусловлен контекстуально: в Быт. 17, 1 имя употреблено в речи Бога, обращенной к Аврааму, в Быт. 35, 11 слова Бога обращены к Иакову, в Быт. 28,

⁹ Knauf E. Shadday. P. 750.

¹⁰ Redford D. B. A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50) // Supplementum to Vetus Testamentum. 1970. № 20. P. 129.

¹¹ Görg M. Šaddaj Ehrenrettung — eine Etymologie // Biblische Notizen. 1981. № 16. S. 13–15.

¹² Knauf E. El Šaddaj — der Gott Abrahams? // Biblische Zeitschrift. 1985. № 29. S. 97; Niehr H., Steins G. שֶׁדָּאִי // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids, 2004. Vol. XIV. P. 412.

¹³ Niehr H., Steins G. שֶׁדָּאִי. P. 422.

3 имя встречается в благословении Исаака, в Быт. 43,14; 48, 3; 49, 25 — в речах Иакова (Исаак и Иаков, соответственно, называют Шаддая «Бог мой»). В Исх. 6, 3 имя используется в речи Бога, обращенной к Моисею, где Бог говорит о Своем явлении Аврааму, Исааку и Иакову и называет себя «Богом их». В книге Чисел, где имя встречается в форме יְיָ , оно передается просто словом $\theta\epsilon\acute{o}s$ («Бог»). Возможно, как пишет Рессель, передача древнееврейского имени с родительным падежом местоимения может говорить о том, что переводчики прочли в имени арамейскую частицу י , которая может использоваться для выражения генетивных отношений¹⁴. Так это или нет, проверить трудно, однако не вызывает сомнения тот факт, что переводчики Пятикнижия, используя подобную стратегию, хотят подчеркнуть в переводе особую близость человека и Бога, их тесные взаимоотношения.

Иная стратегия прослеживается в греческом переводе книги Руфи, где имя Шаддай встречается дважды в речи Ноемини (Руфь 1, 20–21). Оба раза слово передано по-гречески как $\acute{\iota}\kappa\nu\nu\acute{o}s$ («достаточный», «удовлетворенный», но также это слово можно понимать как «способный», «могучий»). Возможно, в данных контекстах имя Шаддай было понято как производное от слов ψ («который») и наречия י («достаточно»), таким образом, переводчик Книги Руфи понимает имя как «Бог, которому достаточно». На том, что здесь имеет место такое понимание, настаивает, в частности, Райсс¹⁵. Данная точка зрения на происхождение имени Шаддай, о которой нами было сказано выше, получила широкое распространение в раввинистической традиции. Если в переводе Книги Руфи имеет место именно такая трактовка, то можно говорить, что подобная концепция была известна еще в период эллинизма.

Особенного внимания заслуживает рассмотрение перевода Книги Иова, в которой имя Шаддай встречается чаще, чем в других книгах Ветхого Завета (31 раз). При анализе Книги Иова в переводе LXX можно обнаружить, что рассматриваемое имя Бога в ней по-гречески передается по-разному. Чаще всего Шаддай в Книге Иова передается по-гречески как $\pi\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ («Всемогущий», «Вседержитель»), всего 16 раз (Иов 5, 17; 8, 5; 11, 7; 15, 25; 22, 17; 25; 23, 16; 27, 2, 11–13, 32, 8; 33, 4; 34, 10–12; 35, 13; 37, 23). Подобный перевод имени отражает богословское толкование имени и указывает на подчеркнута универсальную концепцию веры в Бога в переводе LXX¹⁶. Отметим, что во многих более поздних переводах Библии имя Шаддай переводится на основании перевода Книги Иова как Всемогущий (Omnipotens в Вульгате, Almighty в King James Bible, Всемогущий и Вседержитель в синодальном переводе). Нередко имя Шаддай передается в Книге Иова как $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron>s$ («Господь») (Иов 6, 4; 14; 13, 3; 21, 20; 22, 3; 23; 26; 24, 1; 31, 35), т. е. используется слово, характерное в основном для перевода имени Бога יְיָ . Трижды имя передано как $\acute{\iota}\kappa\nu\nu\acute{o}s$ (Иов 21, 15; 31, 2; 40, 2), таким образом, в данных контекстах LXX Иова применена та же стратегия, что и в переводе Книги Руфи. Наконец, один раз у Иова имя передано описательным выражением $\acute{o}\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ («создавший все») (Иов 8, 3). Такое обилие разных переводов имени Шаддай в одной книге может быть объяснено особым местом и особым стилем Книги Иова в переводе LXX. Давно отмечено, что греческий перевод Книги Иова занимает

¹⁴ Rösel M. Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta // Ernten, was man sät. Neukirchen-Vluyn, 1991. P. 374.

¹⁵ Reiss W. Zur Deutung von "el Shadday" in der rabbinischen Literatur // Frankfurter Judaistische Beiträge. 1975. № 3. S. 67.

¹⁶ Niehr H., Steins G. יְיָ . P. 446.

уникальное место в корпусе LXX и отличается большим художественным разнообразием¹⁷, что можно видеть и на примере передачи имени Шаддай.

В Псалтири имя Шаддай встречается дважды: первый раз — в 67 (68) Псалме (Пс. 67 (68), 15), во второй раз — в знаменитом 90 (91) псалме («Живущий в помощи Вышнего») (Пс. 90 (91), 1). Первый раз в LXX оно передано как ἐπουράνιος («Небесный», «обитающий на небесах»), второй раз — как θεὸς τοῦ οὐρανοῦ («Бог небесный»). Таким образом, в обоих случаях переводчик Псалтири понимает имя Шаддай как «Бог, живущий на небесах».

Наконец, имя Шаддай четырежды встречается в книгах пророков. В греческом переводе Исайи имя передано как θεός («Бог») (Ис. 13, 6). У Иезекииля имя Шаддай упомянуто дважды (Иез. 1, 24; 10, 5). В первом случае в LXX оно оставлено без перевода, а во втором дается прямая транслитерация имени Σαδδαι. Из этого видно, что понимание имени Бога вызывало у переводчика большие затруднения. Наконец, имя Шаддай встречается в Книге пророка Иоили (Иоил. 1, 15), где по-гречески оно передано словом талаипорία («несчастье, бедствие»). Выбор данного варианта обусловлен, скорее всего, контекстуально: у Иоили Шаддай трактуется как Бог-разрушитель, поэтому в LXX заметна тенденция к этимологизации имени.

На основании проведенного анализа можно сделать следующие выводы. Загадочное и до сих пор не этимологизированное имя Бога Шаддай не имеет точного эквивалента в LXX, и переводчики разных книг трактуют его по-разному. В ряде случаев заметна тенденция этимологизировать имя Шаддай (в переводах книг Руфи, пророка Иоили, в некоторых контекстах LXX Книги Иова), в некоторых контекстах слово оставлено без перевода или дается прямая транслитерация (в переводе Иезекииля), но чаще всего перевод базируется на наиболее кажущихся близкими интерпретациях, включающих толкование имени Шаддай, исходящее из его божественных функций.

Источники и литература

1. Аверинцев С. С. Два слова о том, до чего же трудно переводить библейскую поэзию // Новый мир. 1998. № 1. С. 94–97.
2. Albright W. Yahweh and the Gods of Canaan. London, 1968.
3. Delitsch F. Assyrisches Handwörterbuch. Leipzig, 1896.
4. Dhorme P. L'Emploi metaphorique des noms de parties du corps en Hebreu et en Akkadien // Revue Biblique. 1922. № 31.
5. Gesenius W. Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures. London, 1850.
6. Görg M. Šaddaj Ehrenrettung — eine Etymologie // Biblische Notizen, 1981. № 16. S. 13–15.
7. Knauf E. El Šaddaj — der Gott Abrahams? // Biblische Zeitschrift. 1985. № 29. S. 97–103.
8. Knauf E. Shadday // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden-Boston-Köln. Eerdmans, 1999. Pp. 749–753.
9. Niehr H., Steins G. שָׁדַי // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids, 2004. Vol. XIV. Pp. 418–446.
10. Orlinsky H. M. Studies in the Septuagint of the Book of Job // Hebrew Union College Annual 29, 1958.

¹⁷ Orlinsky H. M. Studies in the Septuagint of the Book of Job // Hebrew Union College Annual. 1958. № 29.

11. Redford D. B. A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50) // Supplementum to Vetus Testamentum. 1970. № 20.

12. Reiss W. Zur Deutung von "el Shadday" in der rabbinischen Literatur // Frankfurter Judaistische Beiträge. 1975. № 3. S. 65–75.

13. Rösel M. Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta // Ernten, was man sät (Festschrift K. Koch). Neukirchen-Vluyn, 1991. S. 357–377.

14. Weippert M. Šaddaj (Gottesname) // Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II. München-Zürich, 1976. S. 873–881.

ВИДЕНИЕ БОГА ДО БОГОВОПЛОЩЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ ПРАОТЦА АВРААМА

Змиёв Иван Дмитриевич

студент Перервинской православной духовной семинарии

Аннотация: В данной работе делается попытка разрешить проблему возможности видеть Бога до Боговоплощения. Автор говорит о способности человека видеть Бога, о мере восприятия ветхозаветным человеком Божественного Откровения, а также о необходимости Боговоплощения для возможности Боговидения. Эти вопросы дополняются примером видения Дня Господня праотцом Авраамом, который рассматривается на основании слов Спасителя в Евангелии от Иоанна (Ин. 8, 56).

Ключевые слова: Авраам; Боговидение; Ветхий Завет; Боговоплощение; благодать; пророчество; Евангелие от Иоанна

THE VISION OF GOD BEFORE THE INCARNATION AS EXEMPLIFIED BY THE FOREFATHER ABRAHAM

Abstract: This article attempts to solve the problem of seeing God before the Incarnation. The author speaks about the ability of a person to see God, about the measure of perception of the Divine Revelation by the Old Testament man, and also about the need for the Incarnation for the possibility of God-vision. These questions are supplemented by the example of the vision of the day of the Lord by the forefather Abraham, who is considered on the basis of the words of the Savior in the Gospel of John (John 8:56).

Keywords: Abraham; God-vision; Old Testament; Incarnation; grace; prophecy; the Gospel of John

Zmiyov Ivan Dmitrievich, student of the Pererva Orthodox Theological Seminary

Видение Бога является целью всей человеческой жизни¹. Бог создал человека, чтобы тот мог видеть Его и приобщаться Ему через это видение. И Бог желает быть видимым для человека и зовет его к этому. Человек не может видеть Бога только потому, что сам оказывается неспособен увидеть Его и остаться в живых, а не потому, что Бог не хочет явить Себя человеку. Об этом пишет преп. Ефрем Сирин: «Он знает, что такое Он, и скрывается от всякого человеческого разумения не по зависти к нам, но щадя нас...» И далее: «...Земное глагола Бог с Синая, и тысячи трепетали: что же будет с нами, если возглаголет небесное? С земли глагола, и тысячи трепетали: что же будет с нами, если начнет беседовать к нам с неба? Народ просил, чтобы не слышать гласа Божию, и Бог соизволил на это. Моисей умолял, чтобы Бог пребыл с народом, и многие умирали, не вынося приближения к естеству Божию. Итак, Бог показал, что, приближаясь к людям, по причине праведности Своей для них, неправедных, делается Он поражающим неисцельно. Но щадя нас, удаляется Он от нас, чтобы остались мы живы, а также не изрекает нам тайн, чтобы мы не умерли»².

¹ Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 439.

² Ефрем Сирин, преп. О покаянии. М.: Изд-во Православного братства святого апостола Иоанна Богослова, 2002. С. 11.

Но все же в Священном Писании мы видим, что некоторые праведники, жившие до Боговоплощения, могли видеть Бога, праведный Бог приближался к ним и не поражал их. Но если говорить о том, что некоторые люди способны были видеть Бога и вынести Его присутствие, тогда можно предположить, что они уже достигли совершенства, достигли цели человеческой жизни, которая заключается в приобщении Богу через видение Его, как было сказано выше. В таком случае следует, что и не нуждались они в Боговоплощении, достигнув совершенства еще при своей жизни. Но это бессмыслица.

Во-первых, потому что надо различать Боговидения друг от друга, т.е. Бог по-разному являл Себя и в разной мере. А во-вторых, без Боговоплощения было бы невозможным видеть Бога в Ветхом Завете, и ветхозаветные праведники как раз более всего и нуждались во Христе как в смысле всей своей проповеди и жизни. Ниже будут подробнее рассмотрены два этих тезиса, от правильного осмысления которых зависит правильное понимание Боговидения до Боговоплощения. Второй тезис будет обоснован примером видения Авраамом Дня Господня.

Итак, во-первых, одно Боговидение от другого разнится по силе и славе. И зависит это от способности воспринимать Божественную благодать самим человеком. Человек же воспринимает Божественную благодать настолько, насколько способен вместить. И Богоявления в Ветхом Завете отличались друг от друга, о чем пишет свт. Григорий Нисский, когда говорит о видении Бога Моисеем на горе Синай: «...это Богоявление было обещано как нечто более великодушное и высокое, нежели все те, которые прежде видел великий служитель Божий»³. Подобное мы видим и в жизни праотца Авраама. В его жизни было восемь Богоявлений, и каждое последующее откровение было совершеннее предыдущего. И по мере его духовного возрастания с каждым разом Бог открывал ему больше.

Но как бы много Бог ни являл Себя людям в Ветхом Завете, Он являл им Себя прикровенно, в тенях и образах будущей славы. Так, например, пророк, описав в символах Божественную реальность, заключает: «...такое видение подобия славы Господней» (Иез. 2, 1). И лишь в Боговоплощении Он явил Себя в полноте, но и то прикрыто для глаз человеческих. В Лице Иисуса Христа Бог явил полноту Своего Божества (Кол. 2, 9) и дал возможность приобщиться этой полноте, тогда как в Ветхом Завете немногие приобщались Ему через видение, и те лишь гадательно, как бы сквозь тусклое стекло (1 Кор. 13, 12).

Переходя ко второму тезису, очень важно подчеркнуть, что если бы Бог не воплотился, то никто и не смог бы видеть Его ни в Новом Завете, ни в Ветхом. Ибо когда пророки видели Бога — Христа видели. И когда Он открывался им — созерцали Его таким, каким Он намеревался в будущем явиться. О чем и отцы свидетельствуют. Святитель Григорий Богослов говорит, что «задняя Божия» означает Господа нашего Иисуса Христа⁴. Святитель Григорий Нисский в своей книге «О жизни Моисея Законодателя», говоря об откровении Моисею скинии, пишет: «...скиния — это, вероятно, Христос, «Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1, 24)»⁵. Также ниже будет приведена цитата из священномученика Иринея Лионского, в которой он говорит о том же, но уже про Авраама.

³ Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя. М.: Изд-во храма свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. С. 85.

⁴ Экзегетика и герменевтика Священного Писания: сборник материалов Научно-богословской конференции. Сергиев Посад, 2017. С. 98.

⁵ Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя. С. 69.

Всякое Сверхъестественное Откровение происходит во вневременном контексте и перед тайновидцем, по слову святителя Григория Богослова, «будущее предстает словно настоящее»⁶. Пророки превосходили силой Божией свое время, видя Того, Кто вне времени. Через покров Ветхого Завета они становились способными услышать голос Бога и Его призыв отвергнуть ветхое и устремиться на встречу Ему. Они искали истину, и им открывался Тот, Который «прежде всех век». Вечное Слово Божие, всякий раз являя Себя миру, раздвигает границы времени и приобщает человека тому, что сверх времени, ибо во Христе Иисусе стираются границы времени. Несомненно, что пророки обладали видением новозаветных тайн, ибо они предызображали их. А кто, как не Христос, мог давать им эти откровения, сняв с них ветхозаветное покрывало неведения? Ибо, как пишет апостол, «оно снимается Христом» (2 Кор. 3, 15). Наблюдая за жизнью праведников, нельзя не заметить, что они были чужими для окружающего их мира (см. Евр. 11 гл.), но зато своими были Богу, нельзя не заметить, что они выходили за рамки своего окружения, превосходя свое время.

Примером пророческого созерцания и Боговидения в Ветхом Завете является видение Авраамом⁷ таинства будущего. В Евангелии от Иоанна Иисус Христос говорит иудеям: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался» (Ин. 8, 56).

Под словами «день Мой», как пишет епископ Михаил (Лузин), в широком смысле понимается «все новозаветное время, все время Царства Мессии (Лк. 17, 22–24)»⁸. То есть Аврааму Духом пророческим открыто было великое время пришествия Сына Божия в мир. Авраам, по словам священномученика Иринея Лионского, «пожелал увидеть этот день, чтобы самому обнять Христа, и, видя Его через Дух пророческий, возрадовался»⁹. Возрадовался, ибо Христос был обещан Ему как семя его, в котором должны были благословиться все народы земли (Быт. 22, 18). Возрадовался, ибо хоть и не получил обещанного во время жизни своей (Евр. 11, 39), но получил залог того, что обещанное исполнится непременно.

И, как замечает святитель Филарет (Гумилевский), не просто видел, но «с восторгом видел»¹⁰. И далее поясняет: «Иисус Христос отличает ожидание явления от видения и в последнем дает видеть особенное состояние Авраама. Авраам не только тогда рад был, когда получал обетования о Мессии... но он с восторгом видел самое время Христа, или, что, то же, явление Его миру»¹¹.

С восторгом видел, потому что, по словам святителя Кирилла Александрийского, увидел тот день, в который устроялось Богом наше блаженство, в который Бог сообщил человеку все блага: «...мы можем допустить, что Авраам действительно созерцал день заклания Господа, в который устроялось наше блаженство и сообщались нам все блага, когда во образ Его (Господа) повелено было ему принести в жертву своего единокровного и первородного сына Исаака: при этом его священнодействию, как в совершившемся прообразе, его взору естественно пред-

⁶ Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. С. 444.

⁷ «...ибо он пророк» (Быт. 20, 7).

⁸ Михаил (Лузин), епископ. Толкование на Ин. 8:56. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=in&gl=8&st=56&id_tolk=559 (дата обращения: 15.11.17).

⁹ Иринеи Лионский, свт. Толкование на Ин. 8:56. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=in&gl=8&st=56&id_tolk=741 (дата обращения: 15.11.17).

¹⁰ Филарет (Гумилевский), свт. Толкование на Ин. 8:56. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=in&gl=8&st=56&id_tolk=624 (дата обращения: 15.11.17).

¹¹ Там же.

стояло это таинство со всею ясностью и точностью»¹². Бог открыл Аврааму «это таинство со всей ясностью и точностью», потому что увидел, что значит Христос для Авраама. Он увидел, что Христос для Авраама был более дорог, чем Исаак, ибо он не пожалел своего физического сына ради Сына Обещанного. Христос был тем единственным, возлюбленным, обещанным сыном, «Сыном Авраамовым» (Мф. 1, 1), за которого так переживал Авраам, когда каждый раз вопрошал Господа о семени. И один Бог знает, как он желал увидеть Обещанного и, когда увидел Его в таинстве закланного Агнца, насколько велика была его радость.

Таким образом, мы можем заключить, что видение Бога до Боговоплощения было пророческим соприкосновением с тайной будущего, с самой тайной Боговоплощения. И без него, вне этой тайны, оно немыслимо. Видение Бога до Боговоплощения было вхождением в тайну Божественного Домостроительства человеческого спасения, что мы видели выше на примере видения Авраамом Дня Господня. И даже когда Бог являл Себя, являл лишь отчасти, хотя порой для ветхозаветного человека это было невыносимо, и многие, не готовые к соприкосновению с этой тайной, умирали. И тем не менее Бог снисходил до человека и укреплял его надеждой на будущие блага, которые даны были человеку в Лице Иисуса Христа.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2011.
2. *Григорий Нисский, свят.* О жизни Моисея Законодателя. М.: Изд-во храма свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999.
3. *Ефрем Сирин, преп.* О покаянии. М.: Изд-во Православного братства святого апостола Иоанна Богослова, 2002.
4. *Иларион (Алфеев), еп.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
5. *Ириней Лионский, свят.* Толкование на Ин. 8:56. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=in&gl=8&st=56&id_tolk=741 (дата обращения: 15.11.17).
6. *Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на Ин. 8:56. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=in&gl=8&st=56&id_tolk=129 (дата обращения: 15.11.17).
7. *Михаил (Лузин), еп.* Толкование на Ин. 8:56. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=in&gl=8&st=56&id_tolk=559 (дата обращения: 15.11.17).
8. Экзегетика и герменевтика Священного Писания: сборник материалов Научно-богословской конференции. Сергиев Посад, 2017.
9. *Филарет (Гумилевский), свят.* Толкование на Ин. 8:56. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=in&gl=8&st=56&id_tolk=624 (дата обращения: 15.11.17).

¹² *Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на Ин. 8:56. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=in&gl=8&st=56&id_tolk=129 (дата обращения: 15.11.17).

ПАТРОЛОГИЯ

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ И ЛИЧНЫЙ ДУХОВНЫЙ ОПЫТ: ФОРМЫ И СМЫСЛ СОДЕРЖАНИЯ. НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА И СЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА)

Здор Анна Владимировна

к. филос. н., профессор кафедры теологии Школы гуманитарных наук
Дальневосточного федерального университета

Аннотация: В статье предпринимается попытка сопоставить соотношение личного опыта и церковного Предания в мистико-аскетических учениях прп. Симеона Нового Богослова и свт. Игнатия (Брянчанинова). Рассматриваются формы отражения в их писаниях личных, автобиографических элементов и воспринятого от традиции. Характеризуются особенности восприятия обоими авторами святоотеческого наследия. Дается анализ влияния творений прп. Симеона на аскетику свт. Игнатия.

Ключевые слова: православие; аскетика; святоотеческая письменность; духовный опыт

HOLY PROPERTY AND PERSONAL SPIRITUAL EXPERIENCE: FORMS AND WASTERS OF CONTENT. ON THE MATERIAL OF THE WORKS OF THE VENERABLE SIMEON THE NEW THEOLOGIST AND THE SAINT IGNATIUS (BRYANCHANINOV)

Abstract: The article attempts to compare the relationship between personal experience and Church Tradition in the mystical-ascetic teachings of St. Simeon the New Theologian and St. Ignatius (Brianchaninov). Forms of reflection of personal elements and perceived from tradition and characteristics of the perception of the patristic heritage are considered. The features of the perception of the patristic heritage by both authors are characterized. The influence of the creations of St. Simeon to the asceticism of St. Ignaty is analysed.

Keywords: Orthodoxy; asceticism; patristic writing; spiritual experience

Zdor Anna Vladimirovna, Candidate of Philosophy Sciences, Professor at the Department of Theology of the School of Humanities Sciences of the Far Eastern Federal University

Святоотеческая литература характеризуется богатством и разнообразием, поскольку каждый подвижник индивидуально воспринимает и проживает те истины, которые содержит Церковь. При этом многообразии православной духовности не нарушает внутреннего органического единства Предания. Представляет интерес исследование тех форм, в которых реализуется единство и своеобразие святоотеческих писаний¹. Особо значима эта задача для истории аскетической письменности, поскольку аскетическая практика, направленная на воплощение духовно-нравственного идеала в жизни личности, неизбежно обретает индивидуальные черты и в то же время, в силу единства этого идеала, подчиняется общим принципам.

В данной статье указанная проблематика рассматривается на материале творений аскетических писателей, которые в отношении к Преданию могут казаться весьма далеко отстоящими друг от друга, причем не только в силу их принадлежности к разным эпохам и разным культурам. Если прп. Симеон Новый Богослов

¹ Сидоров А. И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности // Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 349–382.

считается одним из самых оригинальных мистиков, то свт. Игнатий (Брянчанинов) обычно воспринимается как автор в высшей степени «традиционный». Ни одного положения или практического совета он не оставляет без подкрепления ссылкой на святых отцов, причем стремится к максимально точному воспроизведению отеческих источников. В то же время среди представителей византийско-афонского исихазма первоочередную роль в формировании мистико-аскетического учения свт. Игнатия сыграло именно наследие прп. Симеона Нового Богослова².

Поэтому имеет смысл сопоставить соотношение в учениях прп. Симеона и свт. Игнатия личного опыта и церковного Предания.

К числу важнейших особенностей творений прп. Симеона относят утверждение первостепенности личного духовного опыта. По наблюдению архиеп. Василия (Кривошеина), прп. Симеон почти никогда не ссылается на святоотеческие авторитеты и основывается на личном мистическом и сакраментальном опыте и на Священном Писании, которое толкует очень личным духовным образом, причем это «личное толкование» не чуждо Преданию³. Сам прп. Симеон утверждал, что не проповедует ничего, что было бы свойственно только ему, но лишь то, что находится в Священном Писании и у святых отцов. Епископ Иларион (Алфеев) в своих исследованиях также пришел к выводу о «существенном единстве и тесной связи» личного духовного опыта прп. Симеона и Предания Церкви⁴. В то же время отличительную особенность его богословия исследователь усматривает в «автобиографическом подходе» к мистическим темам, в необычайной открытости, с которой он говорит о своем опыте присутствия Божия. Хотя все элементы учения прп. Симеона укоренены в Предании, само Предание он пропускает через свой собственный опыт. Эту черту писаний прп. Симеона отмечает и протоиерей И. Мейендорф, напоминая, что большая часть аскетических сочинений христианского Востока, посвященных обучению молитве, носит безличный характер: «Иоанн Лествичник или даже Максим Исповедник, когда учат молитве, никогда не говорят о себе: они осознают свою принадлежность к определенной духовной школе, школе Церкви. И даже смело говоря то, чего другие не говорили, они утверждают, что их оригинальные высказывания являются лишь новой формой выражения той же традиции. Симеон, по сути, не является исключением из этого правила; но сам он до такой степени потрясен фактом личной встречи с Богом, что меньше других думает о том, чтобы придать своим сочинениям традиционную форму»⁵. Протоиерей И. Бэр подчеркивает, что, хотя описания прп. Симеоном его встреч с Божественным Светом могут показаться новыми, «использование такого языка имеет своей целью описать не свет как таковой, а встречу со Христом, что не является чем-то новым», а является абсолютно фундаментальной и традиционной целью христианства⁶.

² Свт. Игнатий ссылается на сочинения прп. Симеона Нового Богослова, включенные в славянское «Добротолюбие», составленное прп. Паисием Величковским (первое издание вышло в Москве в 1793 г., затем книга неоднократно переиздавалась), а также на издание 12 Слов прп. Симеона в славянском переводе прп. Паисия, осуществленное в Оптиной пустыни в 1852 г.

³ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. С. 186.

⁴ *Иларион (Алфеев), еп.* Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 370

⁵ *Мейендорф И., прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, ПСТБИ, 2003. С. 291.

⁶ *Бэр И., прот.* Преподобный Симеон Новый Богослов и язык личного опыта // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 127.

Для нравственно-аскетического богословия свт. Игнатия святоотеческое наследие имеет исключительное значение. Но и для него первичным является собственный духовный опыт. Мысль обратиться к святым отцам юный Димитрий Брянчанинов воспринял как посланную Самим Богом в ответ на его мольбы⁷. Святые отцы для него — не просто внешний авторитет, но в первую очередь выразители такого опыта богопознания, который может помочь приблизиться к Богу. Кроме того, общая духовная ситуация времени также диктовала, «чтобы деятельное учение Отцов, нравственное предание Церкви, почти совершенно забытое, было напомянуто»⁸.

В творениях свт. Игнатия присутствуют и личные, автобиографические элементы, и воспринятое от традиции. Но соотношение этих элементов неодинаково в произведениях разных жанров. Два крайних полюса здесь образуют, с одной стороны, богословские статьи и трактаты, с другой — «поэтические сочинения», как называл их сам свт. Игнатий.

В статьях свт. Игнатий придерживается «безличного» стиля изложения, практически никогда не говорит о себе, широко использует ссылки на святоотеческие творения. Таковы, например, статьи «О евангельских заповедях», «Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу», «Слово о спасении и о христианском совершенстве» и др.

В «поэтических» сочинениях гораздо более отчетливо явлено автобиографическое начало, здесь автор стремится непосредственно передать собственный духовный опыт, выразить владеющие им религиозные переживания. Некоторые из этих текстов («Плач мой», «Молящийся ум взыскует соединения с сердцем», «Слава Богу!») написаны от первого лица. В «Доказательстве воскресения тел человеческих, заимствованном из действия умной молитвы», «Страннике» и «Росе» повествуется об опыте «некоторого инока», но, очевидно, и эти тексты передают личный опыт самого свт. Игнатия. В произведениях этой группы можно усмотреть определенное сходство с характерным для прп. Симеона автобиографическим подходом к мистическим темам. Мы далеки от того, чтобы делать на основании этого сходства выводы о прямом влиянии, но не можем не отметить и очевидную близость двух авторов. В то же время и в произведениях этого типа свт. Игнатий часто ссылается на святых отцов, по-видимому, сверяя свой личный опыт с теми, чья «святость ручается за их верность»⁹.

Третью группу образуют сочинения свт. Игнатия, написанные в форме диалогов между старцем и учеником или монахом и мирянином («О молитве Иисусовой», «О смирении», «О монашестве»). Здесь также наличествуют автобиографические моменты, но авторское «я» присутствует прикровенно, в образах старца и монаха. В сравнении с «поэтическими сочинениями» в произведениях этой группы больше заимствованного из отеческих творений, а в сравнении со статьями в «диалогах» больше привнесенного из личного подвижнического опыта и наблюдений над современной автору церковной жизнью.

И, наконец, несколько особняком стоит составленный свт. Игнатием «Отечник». Хотя это наименее оригинальное из его сочинений, но и здесь и в отборе материала, и в комментариях, преследующих цель приблизить опыт древ-

⁷ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Благовест, 2001. С. 630–636.

⁸ Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма // Собрание сочинений. Т. 7. М.: Благовест, 2001. С. 639.

⁹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 1. С. 635.

них отцов к современному читателю, отражен его личный духовный, пастырский опыт¹⁰.

«Как книга ни скудна в сравнении с творениями духоносных мужей, но она из них заимствована, а это слабое заимствование куплено мною ценою жизни», — писал свт. Игнатий об «Аскетических опытах»¹¹. Это заимствование было не умозрительным восприятием богословских суждений, но опытным прохождением подвижнического пути, проложенного древними отцами. И в этой связи необходимо отметить парадоксальное сходство между прп. Симеоном, одним из самых «оригинальных» мистиков, и свт. Игнатием, аскетика которого представляется предельно традиционной. Преподобный Симеон всю жизнь полемизировал с мнением, согласно которому время высоких подвигов невозвратно минуло, убеждал своих современников, что действием благодати Святого Духа и они могут стать «сродниками святых и сонаследниками и вместе с ними войти в Царство Небесное»¹². Фактически свт. Игнатий подвижнической жизнью и верными святоотеческой традиции творениями доказывал то же самое: «Божественная благодать действует как прежде, так и ныне в Православной Церкви, несмотря на то, что обретает мало сосудов, достойных ее»¹³. Хотя он говорит об оскудении духоносных наставников, «измельчании» монашества, забвении истин христианской веры и других негативных явлениях в жизни современного общества, само его обращение к вопросу о спасении и христианском совершенстве предполагает, что для «производящих» достижение совершенства возможно.

Обращаясь к вопросу о непосредственном влиянии творений прп. Симеона Нового Богослова на учение свт. Игнатия, необходимо отметить, что при рассмотрении целого ряда вопросов аскетики свт. Игнатий обращается к наследию византийского подвижника.

Святитель Игнатий воспринимает от прп. Симеона идею внутренней связи между самопознанием, смирением и богопознанием¹⁴ и часто возвращается к мысли о том, что исполнение заповедей научает человека его немощи¹⁵.

Для обоих авторов характерна неразрывная связь мистики и аскетики. Как и прп. Симеон, свт. Игнатий связывает восхождение к высотам богообщения с благоустроением нравственности в соответствии с евангельскими заповедями¹⁶.

Наиболее характерной чертой мистики прп. Симеона является видение Божественного Света. По наблюдению В. Н. Лосского, описывая этот опыт, прп. Симеон употребляет антиномичные выражения¹⁷. «Неизреченный, невидимый, неосознаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присутствующий и все исполняющий, видимый и скрывающийся каждый час... удаляющийся и приходящий, исчезающий и внезапно опять являющийся», — пишет прп. Симеон¹⁸. Созерцание этого Света воспринимается как преодоление смерти и тления через приобщение к Божественной жизни: «Свет... отъял от меня всю вещественность и тяжесть тела... мне

¹⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник // Собрание сочинений. Т. 6. М.: Благовест, 2001. С. 4.

¹¹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма. С. 621.

¹² Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М.: Правило веры, 2001. Ч. II. С. 79–80.

¹³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Благовест, 2001. С. 313.

¹⁴ Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М.: Правило веры, 2001. Ч. I. С. 388; Ч. II. М.: Правило веры, 2001. С. 614.

¹⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Благовест, 2001. С. 346, 613, 606; Т. 2. М., 2001. С. 466.

¹⁶ Там же. Т. 1. С. 252.

¹⁷ Лосский В. Н. Боговидение. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 431.

¹⁸ Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М.: Правило веры, 2001. Ч. II. С. 583.

казалось, что я слагаю с себя бремя тления... и открыл самый способ исхождения из настоящей жизни, потому что все чувства ума и души моей прилеплены были тогда к единому неизреченному веселию и радости от того света»¹⁹. Созерцание иномирного по природе света приводит подвижника в самозабвение. Познание Бога становится и предельно глубоким познанием самого себя, открытием потаенных греховных тайников души, и одновременно уничтожением скверны страстей.

Ряд фрагментов творений свт. Игнатия свидетельствует о близости его опыта к опыту свв. Макария Великого и Исаака Сирина. Многие черты являются общими для этих отцов и для прп. Симеона и в то же время присутствуют и в мистике свт. Игнатия: переживание близости Божией характеризуется бездействием телесных чувств, духовной сладостью, миром, тихой радостью, забвением мирских помышлений; этот опыт богоприсутствия, доступный уже в земной жизни, осознается как причастие жизни будущего века. Но ряд черт, которыми свт. Игнатий характеризует свой опыт, сближают его в первую очередь с прп. Симеоном. Показателен в этом отношении этюд «Странник», в котором используются такие антиномические выражения, как «невидимый Свет»; «прохлаждающий огонь»; «не произносит никакого слова и вместе глаголет»²⁰. И само духовное зрение, согласно свт. Игнатию, имеет антиномический характер: «Ум зрит безвидно, и вполне удовлетворяет себя невидением, превысшим всякого видения»²¹. Эта антиномичность свидетельствует о сверхчувственном характере духовного восприятия. Здесь, как и у прп. Симеона, говорится о таинственности, непредсказуемости Божественного посещения. Оба автора свидетельствуют об одновременном переживании величия Божия, собственной духовной нищеты и вместе с тем воскресения, обновления, соединения с Богом. Оба подчеркивают невозможность передачи этого опыта средствами земного языка.

Как и прп. Симеон, свт. Игнатий отмечает, что переживание опыта богоприсутствия углубляет самовоззрение, обостряет видение своих согрешений, вследствие чего подвижник ощущает «преизобильное умиление, соединенное с болезнованием сердца»²². Прп. Симеон свидетельствует о горечи и боли, которая приходит к тому, кто по причине согрешений лишился радости богообщения²³. И свт. Игнатий предупреждает: «Священный мир, как веяние Святаго Духа, тонок, — немедленно отступает от души... нарушающей верность послаблением греху»²⁴. Поэтому даже достигший вершины добродетелей должен молиться как грешник.

У прп. Симеона можно встретить суждение о том, что конечной целью подвижничества является состояние, когда благодатный дар будет пребывать с христианином неизменно²⁵. В. Н. Лосский отмечает, что прп. Симеон рассматривает экстазы и восхищения как состояния, характерные для начала мистической жизни, для тех, чья природа еще не стяжала опыта нетварного мира. А душа того, кто через труды и скорби достиг преуспевания в духовной жизни, знает постоянный опыт божественной реальности, живет в ней²⁶. Архиеп. Василий (Кривошеин)

¹⁹ Там же. С. 512.

²⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 2. М.: Благовест, 2001. С. 361.

²¹ Там же. С. 190

²² Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Благовест, 2001. С. 327.

²³ Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М.: Правило веры, 2001. Ч. II. С. 512.

²⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 2. М.: Благовест, 2001. С. 262.

²⁵ Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М.: Правило веры, 2001. Ч. I. С. 765–766.

²⁶ Лосский В. Н. Боговидение. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 434.

также считает необходимым подчеркнуть эту особенность духовности прп. Симеона²⁷. И у свт. Игнатия находим мысль о том, что открывшийся при посещении Божиим благодатный мир Христов, «впоследствии, соделавшись как бы принадлежностью христианина, постоянно сопутствует ему»²⁸. Это служит признаком пребывания человека в евангельских заповедях. Целью христианской жизни является не экстаз, а преображение, хотя для того, чтобы человек возжелал приложить усилия для его обретения, он должен вкусить радость пребывания с Богом. Здесь снова можно увидеть отражение представления о синергии благодати и человеческой свободы. Свт. Игнатий склонен говорить подробнее именно о «человеческой составляющей» этого двуединого процесса.

Оба святых отца говорят об участии человеческого тела в обожении. Преподобный Симеон отмечает характерную для падшего состояния дисгармонию тела, души и духа, а также противоборство душевных сил. Он показывает, как действием благодати, подаваемой в ответ на подвиг стяжания бесстрастия, хаос сменяется гармонией, воссоединяются душевные силы человека: «Тогда и раздражительная его сила вся соединится с разумною и желательною, и три бывают едино в созерцании тройческой сущности Троицы Божества и в этом радостном блистании собственного их Владыки. Тогда и следа не остается разделения сих трех, но бывают они едино»²⁹. Просвещение Святым Духом охватывает не только душу, но и тело, «и Сам Бог, Который дивно связал сии два — душу и тело, и срастворил мысленное и невещественное с перстием, соединяется с сими двумя без слияния»³⁰. Преподобный Симеон говорит в этой связи о возможности для человека еще из земной жизни провидеть таинство своего обожения. Прикосновение к этому таинству сопряжено с неизреченной радостью и созерцанием Света.

Святитель Игнатий также нередко обращается к проблеме разделения ума, души и тела, рассматривая их несогласованное действие как одно из доказательств падения³¹. Говоря о соединении ума, души и тела вследствие занятий умной молитвой, наряду с другими отцами, он ссылается и на прп. Симеона³². Оба подвижника отмечают, что у достигшего бесстрастия во время молитвы телесные чувства становятся невосприимчивыми к внешним впечатлениям, но могут принимать участие в благодатном видении³³. При этом свт. Игнатий подчеркивает опасность самочинного искания высших благодатных состояний.

И у прп. Симеона, и у свт. Игнатия присутствует эсхатологическое измерение темы обожения и боговидения, причем они оба не ограничивают видение Бога лишь будущей жизнью.

Подводя итог, отметим, что и для свт. Игнатия, и для прп. Симеона первостепенное значение имеет духовный опыт — как факт личной встречи с Богом (прп. Симеон) и как проложенный поколениями подвижников путь к этой встрече, по которому может пройти каждый «произволяющий» (свт. Игнатий).

²⁷ Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. С. 378–382.

²⁸ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 2. М.: Благовест, 2001. С. 252.

²⁹ Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М.: Правило веры, 2001. Ч. II. С. 474.

³⁰ Там же. С. 441.

³¹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 2. М.: Благовест, 2001. С. 364.

³² Там же. С. 261.

³³ Симеон Новый Богослов, прп. Слова. М.: Правило веры, 2001. Ч. I. С. 732–733; Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Благовест, 2001. С. 266.

Творения обоих отцов глубоко укоренены в церковном Предании. В то же время сочинения свт. Игнатия предстают более «традиционными». Он обильно цитирует предшествующих отцов и значительно меньше говорит о себе и от себя. Соответствие его личного опыта традиции выступает для него критерием истинности этого опыта. Хотя и у свт. Игнатия есть сочинения, где непосредственно выражается его уникальный опыт богообщения, таких сочинений у него значительно меньше по сравнению с теми, где он отправляется от традиции и говорит прежде всего о ней.

Близость свт. Игнатия в определенных отношениях к прп. Симеону не означает простого повторения. Исходя из личного опыта и глубокого постижения наследия многих отцов, свт. Игнатий выстраивает свою систему аскетического богословия. Поэтому и те положения, которые созвучны учению прп. Симеона, он помещает в особый контекст. В частности, наблюдение, касающееся таинственности и непредсказуемости посещения Божия, свт. Игнатий соотносит с постоянно звучащей у него мыслью о невозможности для человека каким-либо образом «повлиять» на явление благодатных даров, об опасности самообольщения и «сочинения» себе благодатных состояний, о необходимости постепенности в подвиге, о важности хранения покаянного настроения даже на вершинах богопознания.

Для обоих святых отцов несомненно, что достижение преображения природы человека возможно лишь на путях совместного Бого-человеческого действия. Но если прп. Симеон чаще говорит о радости, которую дарит Господь приближающимся к Нему, то свт. Игнатий очень сдержанно и лаконично касается высот мистического опыта, а основное внимание уделяет многотрудному пути подвижничества. Поэтому, констатируя, что для обоих авторов характерно единство мистики и аскетики, необходимо отметить, что если прп. Симеон в первую очередь мистик, то учение свт. Игнатия является по преимуществу аскетическим.

Исследование уникальности «голоса» каждого из отцов позволяет увидеть, каким образом церковное Предание, сохраняя единство и верность истине, обладает динамизмом, жизненностью и открытостью для индивидуального проживания.

Источники и литература

1. Бэр И., прот. Преподобный Симеон Новый Богослов и язык личного опыта // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 114–127.
2. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя св. благ. князя Александра Невского, 1996.
3. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Благовест, 2001.
4. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Собрание сочинений. Т. 2. М.: Благовест, 2001.
5. Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник // Собрание сочинений. Т. 6. М.: Благовест, 2001.
6. Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма // Собрание сочинений. Т. 7. М.: Благовест, 2001.
7. Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
8. Лосский В. Н. Боговидение. М.: Изд-во АСТ, 2003.

9. Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, ПСТБИ, 2003.

10. Сидоров А. И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности // Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 349–382.

11. Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. М.: Правило веры, 2001.

ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА В «ГЛАВАХ О ЛЮБВИ» ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

иерей Димитрий Сёмин

магистрант 2-го курса Казанской православной духовной семинарии

Аннотация: В статье автор исследует экзегезу Ветхого Завета преподобным Максимом Исповедником в «Главах о любви». Предпринимается попытка проанализировать экзегетический стиль преподобного и выявить доминирующий метод интерпретации библейского текста.

Ключевые слова: преподобный Максим Исповедник; ветхозаветная экзегеза; метод толкования; буквальный метод; аллегорический метод; типологический метод; тропологический метод; анагогический метод; александрийская школа; страх Господень; молитва; Промысл; Суд Божий; Божественное ведение; смирение; страдание; бесстрастие; духовное созерцание; любовь к Богу

THE EXEGESE OF THE OLD TESTAMENT IN THE "CHAPTERS ON LOVE" OF THE SAINT MAXIMUS THE CONFESSOR

Abstract: In this article, the author explores the exegesis of the Old Testament St. Maximus the Confessor in the "Chapters on Love". An attempt is made to analyze the exegetical style of the monk and to reveal the dominant method of interpretation of the biblical text.

Keywords: St. Maximus the Confessor; Old Testament exegesis; method of interpretation; verbatim method; allegorical method; typological method; tropological method; anagogic method; the Alexandrian school; fear of the Lord; prayer; Providence; Judgment of God; Divine knowledge; humility; suffering; dispassion; spiritual contemplation; love of God

Priest Dmitry Semin, 2nd year master's student of the Kazan Orthodox Theological Seminary

Священное Писание является источником вероучительных истин и всякого духовного знания для каждого верующего. Его верное понимание напрямую зависит от верного истолкования, которое по церковной традиции всегда должно находиться в строгой корреляции со святоотеческим опытом экзегезы. Только опираясь на опыт Предания Церкви, можно правильно воспринять духовный смысл библейского текста, и это тем острее ощущается, чем затруднительнее он для понимания. Лучшие экзегеты Священного Писания — это люди, чья жизнь непосредственно соотносилась с живым словом Библии и актуализировала в себе заповеди Евангелия.

Целью нашего исследования является анализ экзегезы Ветхого Завета в творении преподобного Максима Исповедника (ок. 580–662) «Главы о любви» (далее — «Главы»). Заповедь о любви является евангельским императивом Самого Бога Слова для всех христиан (Ин. 13, 34). Говоря и поучая о любви, преподобный Максим приводит изречения из Священного Писания, тем самым подкрепляя мысль, выражаемую им. Произвести анализ методов экзегезы Ветхого Завета в «Главах» мы и стремимся в нашей работе. Необходимо оговориться: в своем исследовании мы рассматривали первые две из четырех сотниц по причине ограниченных временных рамок. Задачи, поставленные в ходе исследования, следующие:

1. Непосредственно экзегеза преподобным Максимом Ветхого Завета.
2. Анализ методов этой экзегезы.

3. Выявление доминирующего метода.

4. Обнаружение того, как экзегеза слов Священного Писания Ветхого Завета способствует лучшему пониманию учения преподобного Максима о любви.

Углубление в экзегезу Священного Писания, осуществляемую лицом, имеющим непререкаемый авторитет в Церкви и посвятившим себя служению Христу и Его мистическому Телу, является критерием правильного восприятия сакрального текста для человека, ищущего постижения глубины мудрости, сокрытой в Писании, в условиях соблазна самовольного истолкования. В связи с этим считаем, что предпринимаемое изучение экзегезы преподобного Максима Исповедника оказывается способным выдержать критику актуальности.

Объектом исследования выступает творение преподобного Максима Исповедника «Главы о любви», предметом же — экзегеза Ветхого Завета, предпринимаемая им и обнаруживаемая в этом святоотеческом источнике.

Для исследования мы пользовались следующими источниками текста «Глав»: 1. Патрологией Миня, т. 90¹.

2. Электронной библиотекой древнегреческих текстов².

3. Русским переводом проф. МДА А. И. Сидорова³.

Название творения по патрологии Миня на древнегреческом языке — «ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΒΒΑ ΜΑΞΙΜΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΠΕΡΙ ΑΓΑΠΗΣ»⁴, что можно перевести как «Иже во святых отца нашего аввы Максима главы о любви».

«Главы о любви» — одно из ранних произведений преподобного Максима Исповедника. Состоит из четырех сотниц, или центурий. Четыре есть число Евангелий, сто же — сакральное число, символизирующее единицу, или монаду, которая указывает на Высшую Монаду — Бога. В «Главах» чувствуется влияние традиций александрийской школы, в частности Евагрия Понтийского⁵. Сам преподобный признается, что он изучил святых отцов и собрал из них то, что направляет ум его к его предмету. Однако заслуга преподобного Максима заключается в его умелом богословском синтезе. Труд относится к произведению нравственно-аскетического типа. Хотя в нем немало мест с возвышенным богословием, наряду с этим преподобный также толкует слова Священного Писания Нового и Ветхого Завета. Последнее и стало предметом нашего исследования по изучению трудов святого Максима как экзегета Ветхого Завета.

В «Главах» у святого Максима нет нацеленного толкования Священного Писания. Цель преподобного в другом: подкрепить свое учение о любви и аскезе, непосредственно с ней связанной, ссылками на библейский текст как неопровержимого и непреложного фундамента духовности. И именно из этих цитат и выявляются особенности экзегезы святого Максима, весьма полезной для развития такой науки, как библеистика.

Говоря о любви, преподобный Максим использует понятие «ἡ ἀγάπη», при том на всем протяжении «Глав», лишь за одним редким исключением, когда он

¹ Максим Исповедник, *прп.* Capita de caritate // Migne J.-P. Patrologiae cursus completes (series Graeca) 90. Paris: Migne, 1857–1866. Cols. 959–1080.

² Цифровая библиотека древнегреческой литературы TLG, Maximus Confessor Theol., Capita de caritate, TLG2892: 8.

³ Максим Исповедник, *прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова; Кн. 2.: Вопросы-ответы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I–LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993–1994.

⁴ Максим Исповедник, *прп.* Capita de caritate. С. 959.

⁵ Максим Исповедник, *прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова; Кн. 2.: Вопросы-ответы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I–LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993–1994. С. 63.

учит о возношении к Богу «влечением любви» (ἔρωσ τῆς ἀγάπης)⁶. Это выражение, по всей видимости, восходит к «Ареопагитикам», к которым, конечно же, преподобный Максим обращался.

Сотница первая

В начале первой сотницы, в 12-й главе, говоря о любви, святой Максим называет ее причиной и виновницей Божественного ведения и приводит слова пророка Исаии, который говорит: «О окаянный аз, яко умилихся, яко человек сый, и нечисты устне имый, посреде людей нечистыя устне имущих аз живу: и Царя Господа Саваофа видех очима моима» (Ис. 6, 5). Эти слова были сказаны пророком при лицезрении в храме славы Божией шестокрылых серафимов, которые восхваляли святость Божию: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» (Ис. 6, 3). И при сотрясении церковных ворот от голоса восклицающих и наполнении всего дома благоговениями святой Исаия, видя безмерную славу Божию, и в то же время неминуемо осознавая свое человеческое недостойство, восклицает: «Горе мне!» и пр. Святой Максим уподобляет пророку душу человека, который, пребывая в любви к Богу, восхищается в область Божественного ведения и, «оказавшись вне сущих», т. е. оставив вниманием все существующее и окружающее его, сподобляется ощущения Божественной Беспредельности и приходит от изумления в чувство собственного недостойства, в глубину смирения и от всей души вместе с пророком свидетельствует о своем ничтожестве перед Богом.

В главе 28-й преподобный отец уподобляет человека, стяжавшего любовь к Богу, пророку Иеремии, который не желал расправы над врагами своими: «Я не спешил быть пастырем у Тебя и не желал бедственного дня, Ты это знаешь; что вышло из уст моих — открыто пред лицом Твоим» (Иер. 17, 16), но предоставлял день бедствия, т. е. день наказания неправедных гонителей, воле Божией. Так и христианин, исполненный Божественной любви, по толкованию святого Максима, подобно святому пророку, не замышляет никакого зла против кого-либо, но переносит с мужеством всякое поношение, боль, хулу и прочее.

Вновь толкуя пророка Иеремию (Иер. 7, 4), преподобный Максим в 39-й главе первой сотницы обличает тех из христиан, которые надеются быть спасенными одной только верой (без дел) в Иисуса Христа. Господь Бог призывал народ израильский через святого Иеремию исправить пути свои и дела свои и не надеяться на спасение лишь потому, что иудеи посещали для поклонения храм Божий, над которым было наречено имя Божие, а сами не переставали творить дела мерзости. И пророк строго обличает таковое поведение, говоря: «Не надейтесь на обманчивые слова: «Здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень» (Иер. 7, 4). И святой Исповедник, подобно древнему пророку, увещевает христиан в том, что одна только вера не может спасти человека, если человек делами не приобретает любви к Богу. Ибо, как от иудеев Бог искал исправления жизни, так и от христианина Господь ожидает дел веры, чтобы через добродетели прийти в совершенство любви и тем самым стать храмом Божиим, пребывая в Божественной любви, а значит, и в Боге, что и есть спасение.

Тема Божественного ведения (π θεία γνῶσις), сопряженного с любовью к Богу, пронизывает все исследуемое произведение святого Максима Исповедника. Преподобный учит, что в состоянии Божественного ведения человек не надмевается духом тщеславия — τῆς κενοδοξίας πνεύματος (в некоторых рукописях — **бесом**

⁶ Там же. С. 267.

тщеславия⁷). Однако, не сподобившись такого ведения, человек обращает внимание на собственные подвиги и придает большое значение им, легко кружась мыслью тщеславия. Когда же через любовь приобретает подвижник то самое ведение, он входит в такое духовное состояние, в котором считает себя ничего не значащим, и вербальным выражением таковых духовных переживаний являются слова патриарха Авраама: «Аз есмь земля и пепел» (Быт. 18, 27), который сподобился беседовать с Богом, явившимся ему в образе трех мужей, и просить о сохранении ради праведников городов Содомы и Гоморры. И именно в таком ключе толкует преподобный Максим данное место Священного Писания.

Истинная любовь, согласно святому исповеднику, не делает различия между людьми, но всех одинаково любит, как единых по естеству, невзирая на индивидуальный внутренний настрой личности, и мучается при виде духовной слепоты и гибели ближнего, так что печалится, подобно Апостолу Павлу об израильтянах, не уверовавших во Христа, и подобно святому Моисею, который умолял Бога, чтобы он простил грех поклонения золотому тельцу: «И возвратился Моисей к Господу, и сказал: о, народ сей сделал себе золотого бога. Прости им грех их. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал» (Исх. 32, 31–32). Толкуя пророка Моисея (Исх. 32, 31–32) и апостола Павла (Рим. 9, 1–4), преподобный Максим желает показать, какими чувствами по отношению к человеку руководится стяжавший любовь и желающий лучше самому быть отлученному от Бога, нежели это произойдет с ближним. Здесь обнаруживается одно из оригинальных свойств любви: отказ от себя в пользу другого.

Толкуя слова блаженного Давида «виждь смирение мое и труд мой, и остави вся грехи моя» (Пс. 24, 18), преподобный Максим выражает закон духовной жизни: смирение и страдание дают человеку свободу от греха⁸. Слово *ταπεινωσις*⁹, употребленное преподобным и обозначающее смирение, дословно можно перевести как малость, неприметность, скромность, покорность, унижение — в общем смысле все те качества, характеризующие человека смиренного; смежная добродетель — *κακοπάθεια*¹⁰ — означает страдание, несчастье, беду, словом, всю совокупность жизненных трудностей, встречающихся на жизненном пути христианина, принимая которые со смирением и покорностью воле Божественной человек освобождается от всякого греха: смирение отсекает душевные страсти, а страдание — страсти тела. Иными словами, по святому Максиму, смирение (или скромное о себе мнение) и страдание ведут человека к бесстрастию: смирение — к душевному, страдание же — к телесному.

В 82-й главе первой сотницы «Глав» преподобный Максим вновь проводит дифференциацию «начального» страха Божия и страха «совершенного». К первому из них он относит слова Писания: «Страхом же Господним уклоняется всяк от зла» (Притч. 16, 6); «Начало премудрости страх Господень» (Притч. 1, 7). «Начальный», или первый, страх способствует человеку уклонению от греха, и он же есть начало духовного пути христианина. Применительно ко второму страху, «совершенному», преподобный Максим приводит следующие места Ветхого Завета: «Страх Господень чист пребывая в век века» (Пс. 18, 10); «...несть лишения боящимся Его» (Пс. 33, 10). Страх «совершенный», сопряженный с любовью, сообщает душе чистоту, не только понуждает человека избегать греха, но и пребывать

⁷ Там же. С. 269.

⁸ Там же. С. 104.

⁹ Максим Исповедник, *прп. Capita de caritate*. С. 977.

¹⁰ Там же.

постоянно в добродетели, соделывая вместилищем благодати Божией, которой христианин сподобляется с избытком, без какого-либо лишения.

Сотница вторая

В 11-й главе второй сотницы, продолжая тему духовной жизни христианина, преподобный Максим толкует слова пророка Давида: «Уклонися от зла и сотвори благо» (Пс. 36, 27). По святому Исповеднику, «уклонение от зла» означает борьбу с греховными страстями, которая ведет к их умалению, а также бодрствование над тем, чтобы не было вновь их умножения. «Сотворение блага» же есть борьба за стяжание добродетелей, а затем вновь бодрствование об их сохранении. Преподобный Максим здесь использует императив *πολέμῃσον*¹¹, имеющий семантический оттенок войны, боя, битвы. Именно к такому духовному настрою, по мысли преподобного, призывает нас Псалмопевец. И в духовной брани автор «Глав» выделяет два этапа: возделывания и хранения; сначала христианин должен возделывать свой сад — свою душу искоренением греховных плевел и посадкой цветов добродетели, затем приложить старание, чтобы все возделанное сохранить в подobaющей духовной красоте. Это и означает, по толкованию преподобного, «возделывать и хранить»: «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2, 15).

В 14-й главе, рассуждая о духовной жизни христианина, преподобный Максим толкует псаломский стих: «Меч их да внидет в сердца их, и луцы их да сокрушатся» (Пс. 36, 15). И, как обычно, преподобный Максим чужд буквального толкования, ибо его метод преимущественно аллегорический. Вот какова его экзегеза. Преуспевающий в Божией любви христианин подвергается искушению со стороны беса хуления (*δαίμων τῆς βλασφημίας*¹²), который из-за зависти к преуспевающему поднимает на человека брань хульных помыслов, источником которых является только сам диавол. Цель этого — свергнуть подвижника в отчаяние, дабы, убедив человека в собственной греховности наличия таких помыслов, пошатнуть в нем дерзновение к Богу, заставив оставить молитву. Но, зная уловки врага, по слову преподобного, подвижник отражает бесовское нападение, становится еще более испытанным и искренним в любви к Богу. И, таким образом, цель погубления человека оборачивается укреплением его в подвиге добродетели и становлением христианина более твердым в духовной жизни. И тогда меч хулы не приносит подвижнику духовного травматизма, но возвращается в сердце бесовской злобы, и луки вражьей ненависти сокрушаются о непоколебимый камень любви к Богу.

Молитвенным воззванием к Богу об избавлении от находящих искушений, предлагаемым святым Максимом, является стих псалма: «Изгоняющие мя ныне обыдоша мя; радости моя, избави мя от обышедших мя» (Пс. 16, 11; 31, 7). Святой подвижник предлагает такими словами молиться Богу, когда на человека воздвигается блудная брань, когда бесы «отторгают ум от целомудрия»¹³. Таким образом, под «изгоняющими» и «обышедшими» преподобный Максим понимает врагов не физических, но духовных — демонов, ведущих духовную брань с подвижником. И желающему выйти из нее без поражения преподобный Максим предла-

¹¹ Там же. С. 988.

¹² Там же.

¹³ Максим Исповедник, *прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова; Кн. 2: Вопросы-ответы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I–LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. С. 109.

гает принять на себя пост (νηστεΐαν), труд (κόπον), бдение (ἀγρυπνΐαν) и прекрасное безмолвие (καλὴν ἡσυχΐαν) с усиленной молитвой (ἐκτενὴς προσευχή¹⁴), с напряжением своих духовных сил, усердно взывая вслед за Псалмопевцем об избавлении, которое обязательно последует.

Развивая дальше тему аскетического христианского подвига и духовной борьбы за спасение души, святой Максим Исповедник поясняет, каким образом бесы преследуют душу подвижника и как возможно это преследование пресечь; а именно брань, осуществляемая демонами, ведется через страстные помыслы, цель посылы которых — склонить человека ко греху, мысленному или действительному. И на этом же мысленном уровне происходит борьба: ум подвижника, всегда занятый вопросами духовной жизни, не помышляет о мирском и не оказывает никакого внимания приходящим греховным помыслам, тогда бесы, посрамленные и презренные, отходят от такого человека прочь, по слову Писания: «...да постыдятся и посрамятся» (Пс. 34, 4). Но это еще не предел аскетической неприступности, ибо, как говорит преподобный, когда ум христианского аскета полностью погружен в духовное созерцание, тогда демонические силы с еще большим поспешением удаляются от святости созерцателя духовных тайн, и об этом, по мысли святого Максима, и говорит Писание: «...да возвратятся и устыдятся zelo вскоре» (Пс. 6, 11). Как мы видим, преподобный Максим вновь толкует Писание применительно к невидимо совершаемым духовным реалиям, описывая ход духовной борьбы и методов для одержания победы в ней. Поскольку речь идет о душе человека и его духовной жизни, то данный вид экзегезы мы можем отнести к тропологическому методу истолкования.

Описывая законы духовной жизни, преподобный Максим в 22-й главе второй сотницы толкует стих псалма «изнемогут и погибнут от лица Твоего» (Пс. 9, 4). По слову преподобного, через исполнение заповедей Божиих в душе подвижника уменьшаются страсти, и тогда бесы изнемогают; а совсем они погибают (т. е. бесы), когда душа доходит до состояния бесстрастия, и уже греховные страсти не обретаются в душе, и демонам не за что зацепить такую душу, очищенную от греха, ставшую свободной от власти злых духов. Здесь преподобный Максим выражает святоотеческое учение о том, что именно при наличии в человеке определенной греховной страсти бесы могут вести против него духовную брань: чем больше страсть развита в человеке, тем тяжелее брань; чем меньше, тем брань ослабевает. Восходя же к высоте бесстрастной жизни, подвижник все более возвышается в свободе от всякой попытки демонических сил низвергнуть его с вершины святости в бездну греха и порока. И, таким образом, бесы «изнемогают» и «погибают» от обильной благодати Божией, пребывающей на нем.

Разъясняя слова Писания: «За словеса устен Твоих аз сохраних пути жестокости» (Пс. 16, 4), преподобный Максим учит, что слова Господни (οἱ λόγοι τοῦ Κυρίου) обнимают собой четыре составляющие: заповеди (τὰς ἐντολάς), догматы (τὰ δόγματα), угрозы (ἡ ἀπειλή — угроза) и обетования (ἡ ἐπαγγελία¹⁵ — обещание, объявление, приказание). «Пути жестокости» — это, по толкованию святого Максима, все суровые и тяжелые испытания жизни подвижнической: пощение, бдение, спание на голой земле, тяжкие труды служения людям, бесчестие, поношения, мучения, смерть и подобное сему. И, дабы остаться верным словам Господним, т. е. исполнить заповеди Божии, сохранить догматы Православной Церкви в их истине, избежать угроз гнева Божиего за беззакония и иметь надежду на получение обетованной

¹⁴ Максим Исповедник, *прп.* Capita de caritate. С. 989.

¹⁵ Там же. С. 992.

награды, по слову преподобного, христианин «сохраняет пути жестокости», т. е. терпевает все тяготы подвижничества.

Говоря о добродетельной жизни, святой Максим уделяет существенное внимание намерению (*ὁ σκοπὸς* — цель, намерение), с которым совершается доброе дело. И в связи с этим, комментируя слова Писания «яко Ты воздаси комуждо по делом его» (Пс. 61, 13), преподобный учит: Бог воздает награду за добрые дела, но лишь за не противоречащие верному намерению. Правильность последнего заключается в том, что причиной всякой добродетели должен быть сам Бог, или всякое доброе дело должно быть осуществляемо ради Бога. Акт человеческой личности, принимающий облик добродетели по внешнему виду и не являющийся таковым по внутренней своей интенциональности, не является истинной христианской добродетелью, но лишь носит маску добродетелания. Это не угодно Богу, ибо, как пишет преподобный, суд Божий смотрит не на дела, как на оболочку, а на намерение, как на смысловое ядро, с которыми они совершаются. Таким образом, подытоживая, можно обобщить: если Писание гласит, что Бог воздаст каждому по делам его, то из этого необходимо заключить о достойном воздаянии за доброе дело с правильным намерением и о справедливом осуждении за внешнюю добродетельность, латентным мотивом которой является лишь личностное возвышение, выгода или плотоугодие. Итак, интенция актуализируемой добродетели должна иметь приоритет и являться определяющей для последней, а она, т. е. добродетель, в свою очередь являться адекватным коррелятом генерируемой личностью интенциональности.

Толкуя Книгу Бытия: «Рцыте: мужие скотопитатели есмы, раби твои, издетска даже до ныне, и мы и отцы наши: да вселитесь в землю Гесем Аравийстей: мерзость бо есть египтяном всяк пастух овчий» (Быт. 46, 34), преподобный Максим поясняет, кто есть «скотопитатель» (*κτνοτρόφος* — скотовод, кормилец скота) в духовном смысле. «*Κτνοτρόφος μὲν ἐστὶν νοητῶς ὁ πρακτικός*»¹⁶ — [дословно] «Скотовод же есть духовно деятельный». Им, по учению святого, является духовно подвизающийся деятельный муж, а под «скотом» (*κτῆνος*) он понимает нравственные деяния. «Пастух овчий», согласно святому Максиму, — это подвижник, который стяжал ведение (*ὁ γνωστικός*), «овцы» — это помыслы (*οἱ λογισμοί*), которые, подобно овцам, пасутся на горах умозрений (*θεωρημάτων*), а египтяне суть супротивные силы, или демоны¹⁷. И как для египтян мерзость — всякий пасущий овец, так мерзость для бесов — всякий сподобившийся духовного ведения, а также подвизающийся в добродетели деятельный муж. В толковании данного места Священного Писания, которое имеет характер духовной или анагогической экзегезы, преподобный Максим прибегает к присущему для него различию (но не отделению друг от друга) на деятельное подвижничество и подвижничество созерцательное, на «практика» и созерцателя, или «гностика». Этот лейтмотив пронизывает творение преподобного на всем протяжении его содержания, и здесь святой Максим как преемник alexandрийской школы богословия следует Клименту Александрийскому, который первый заговорил о связи духовного ведения с предшествующим ему очищением от страстей¹⁸.

¹⁶ Там же. С. 1001.

¹⁷ Максим Исповедник, *прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова; Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I–LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993–1994. С. 115.

¹⁸ Там же. С. 281.

И вновь дифференциация на *πράξις* и *γνώσις* встречается у преподобного при толковании стихов 22-го псалма: «На месте злачне, тамо всели мя, на воде покойнее воспита мя» (Пс. 22, 2) и «Аще бо и пойду посреде сени смертныя, не убоюсь зла, яко ты со мною еси: жезл Твой и палица Твоя, та мя утешиста» (Пс. 22, 4). «Место злачно», по преподобному, есть деятельная добродетель (*ἡ πρακτικὴ ἀρετή*¹⁹), а «вода покойна» — ведение тварных вещей²⁰. Под «сенью смертной» преподобный разумеет человеческую жизнь, и тот, кто с Богом, может сказать, что он не побоится зла, встречающегося в жизни, ибо Господь с ним и укрепляет его. Но, как учит святой Максим, не всякий может надеяться на то, что он с Богом, разве только ведущий Святую Троицу и содержащий в бесстрастии страстную часть души, и таковой вместе с пророком Давидом может сказать: «Жезл Твой, который есть Суд (*κρίσις*) Божий, и палица Твоя — Промысл (*πρόνοια*) — та мя утешиста»²¹. Опять же, преподобный Максим не воспринимает текста буквально, но аллегорически и толкует это место Священного Писания, используя анагогический метод экзегезы.

Таким образом, как мы видим, на протяжении двух сотниц «Глав о любви» преподобный Максим Исповедник использует в качестве экзегезы духовный, небуквальный способ толкования священного текста. Из всех истолкованных мест Священного Писания (их всего 21) в пяти он толкует текст тропологически, или нравственно, в 16 — анагогически, или духовно. На основании этого можно заключить, что доминирующим методом экзегезы святого Максима Исповедника в «Главах о любви» является анагогический. Это и естественно для преподобного Максима как преемника alexandрийской школы богословия в лице ее лучших представителей: Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена, свт. Григория Нисского, Евагрия Понтийского, свт. Кирилла Александрийского и пр. Будучи прекрасным богословом и утонченным мистиком, преподобный толкует Писание анагогически, отдавая всегда предпочтение глубоко духовной стороне вопроса. Раскрываемая же святым Максимом ветхозаветная экзегеза способствует более глубокому осмыслению и пониманию его учения о любви, о том, на каких духовных законах она создается, каким образом она свято хранится в душе подвижника и как она приумножается и совершенствуется, возводя человека в статус онтологической близости к ее Источнику — Богу.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета.
2. Максим Исповедник, *прп.* Capita de caritate // Migne J.-P., Patrologiae cursus completes (series Graeca) 90, Paris: Migne, 1857–1866. Cols. 939–1080.
3. Цифровая библиотека греческой литературы TLG, Maximus Confessor Theol., Capita de caritate, TLG2892: 8.
4. Максим Исповедник, *прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова; Кн. 2.: Вопросы-ответы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I–LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993–1994.

¹⁹ Максим Исповедник, *прп.* Capita de caritate. С. 1016.

²⁰ Максим Исповедник, *прп.* Творения. В 2 кн. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова; Кн. 2.: Вопросы-ответы к Фалассию: Ч. 1. Вопросы I–LV / Перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993–1994. С. 120.

²¹ Ср.: Пс. 22, 4.

ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

СВЯТИТЕЛЬ НИКИТА РЕМЕСИАНСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ «О БЛАГЕ ПСАЛМОПЕНИЯ»

протоиакон Владимир Василик

д. и. н., доцент Санкт-Петербургского государственного университета

Аннотация: Статья представляет первый в отечественной науке комментированный перевод трактата свт. Никиты Ремесианского (350–420) «О благе псалмопения», посвященный оправданию практики пения псалмов и описывающий раннехристианское бдение Балканских церквей. Текст предваряется исследованием, в котором подробно рассматриваются вопросы жизни и творчества святого Никиты Ремесианского, а равно и особенности трактата «О благе псалмопения», его исторический и литургический контекст.

Ключевые слова: миссия; бдение; псалмодия; библейские песни; псалмы

ST. NIKITA REMESIANSKY AND HIS TRACT “ABOUT THE GOOD OF PSALMODY”

Abstract: The article represents the first translation of St. Nikita of Remesiansky's (350–420) treatise “About the Good of Psalmody” in the Russian scholarship. This treatise is dedicated to justification of practice of psalmody in the Early Church. It depicts Early Christian vigil and the order of the night service. The translation is preceded by a research, which regards the questions of life and creative activity of St. Nicita of Remesiansky and the particularities of the treaty “About the Good of Psalmody”, its historical and liturgical context.

Keywords: Mission; vigil; psalmody; Bible canticles; psalms

Protodeacon Vladimir Vasylik, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor of the St. Petersburg State University

Святитель Никита Ремесианский (350–420) явился апостолом балканских и задунайских земель¹. Относительно его жизни мы располагаем скромными данными, прежде всего содержащимися в стихотворном панегирике ему, который был написан Павлином, епископом Ноланским, а также в сочинении Геннадия Марсельского *De viris illustribus*².

По мнению ряда исследователей, он родился около 336 г., в силу того, что для Павлина Ноланского он «отец и учитель». Местом его рождения, возможно, являлись Скупы (современное Скопье) или их окрестности.

В панегирике Павлина Ноланского, на наш взгляд, отражаются географические границы проповеди свт. Никиты Ремесианского:

Ibis arctoos procul usque Dacos
Ibis Epiro gemina videndus
Et per Aegeos penetrabis aestos
Thessalonicen.

Ты пройдешь вплоть до северных Даков,
ты в Эпире узришь близнецы-вершины,

¹ Из последних работ о нем с полной библиографией см.: *Soroceanu A. Niceta von Remesiana. Seelsorge und Kirchenpolitik im späantiken unteren Donaauraum. Berlin, 2013.*

² См.: *Burn A. E. Niceta of Remesiana, His Life and Works. Cambridge, 1905. XXXV–XXXVI.*

чрез Эгейские пройдешь ты жары
в Фессалонику³.

Эпир, вероятно, являлся западной границей проповеди свт. Никиты, Фессалоника — южной.

Что же касается северной границы проповеди — «северных Даков», то здесь речь может идти о «диких даках» — даках, находившихся за пределами Римской империи.

По словам Павлина Ноланского, проповедь Никиты Ремесианского простиралась на Крайний Север известного мира и до мифической реки Рифей, находящейся на Крайнем Севере:

Quaeque Rhiphaeis Boreas in oris
adligat densis fluvios pruinis...

Где Борей на берегах Рифейских
связует потоки плотными льдами⁴... (1958, 258)

В более поздней традиции Рифей связывали с Волгой и даже с Яиком. Естественно, до таких дальних рек Никита Ремесианский вряд ли доходил. Однако в данном случае речь идет об одной из рек, находящихся на северной периферии *Rex Romani*, очевидно, севернее Дуная, — возможно, о Днестре, или Пруте, или даже о Днепре. Соответственно, можно считать, что свт. Никита Ремесианский явился одним из первых просветителей Дунайско-Карпатского региона — современной Румынии и Молдавии. Святитель Никита просветил целый ряд варварских племен — скифов, даков, гетов.

Большой вопрос, до конца не решенный современными исследователями, — являются ли геты автохтонным фракийским населением или речь идет о готах (Mathisen 1997, 671). На наш взгляд, могут иметься в виду и те и другие.

Особенно велик его подвиг проповеди бессам, диким обитателям Родопских гор (современная Болгария). Жестокость их была такова, что они приносили в жертву демонам людей. Однако, по свидетельству жития, при появлении Никиты произошло чудо: едва он воспел тихим голосом *Te Deum laudamus*, как кровожадные и жестокие бессы преклонили пред ним главы. Вот как об этом пишет Павлин Ноланский:

Nam simul terris animisque duri
et sua Bessi nive duriores
nunc oves facti duce te gregantur
pacis in aulam.

Ведь вместе с землями и душами суровые
Бессы, суровее своего снега,
ныне, ставшие овцами, под твоим водительством собираются
во ограду мира⁵.

³ Латински извори на история на България. София, Т. 1. 1958. С. 258.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Свт. Никите приписываются Геннадием Марсельским «Шесть книг наставлений» (*Libeli instructionis*). В более-менее целом виде сохранились третья книга — «о Духе Святом» (*De Spiritu Sancto*)⁶ и пятая — «о Символе веры» (*De Symbolo*)⁷. Сохранились фрагменты от первой и второй книг. Четвертая и шестая книги не дошли совершенно. Следует упомянуть несомненно принадлежащее свт. Никите сочинение «О различных наименованиях» (*De diversis appellationibus*)⁸. Из сомнительных произведений свт. Никите Ремесианскому приписывают сочинение «О расчете Пасхи» (*De ratione paschae*) и «К падшей деве» (*Ad lapsam virginem*). Кроме того, ему принадлежат проповеди «О бдениях» (*De vigiliis*)⁹ и «О благе псалмопения» (*De psalmodiae bono*)¹⁰, перевод которого мы публикуем ныне. Трактат «О благе псалмопения» находится в тесной связи с трактатом «О бдениях». И тот и другой направлены на оправдание практики бдений и практики церковного пения во время них и на опровержение противников того и другого.

Возникает вопрос, кто были те, о которых пишет свт. Никита Ремесианский: «Я знаю некоторых, и не только в наших, но и в восточных землях, которые считают пение псалмов и гимнов излишним и совершенно не соответствующим божественной религии. Они считают, что достаточно того, что говорится сердцем, но излишним то, что произносится языком». Перед нами открываются две возможности. Первая — он говорит о противниках бдений вообще, которые ополчались не только против пения, но и против ночных стояний. Вторая — свт. Никита говорит о гипераскетах, которые считают пение греховным.

Для того чтобы понять, о ком пишет свт. Никита Ремесианский, нам стоит вспомнить, в частности, высказывание аввы Памво (начало V в.). Его ученик уходит в Александрию и приходит на всенощное бдение в храм св. Марка. Там он слышит пение тропарей и по возвращении жалуется своему наставнику, что они зря проводят время в скиту: «Не поем ни тропарей, ни канонов» (οὐτε τροπάρια ψάλλομεν, οὐτε κανόνες). И тогда авва Памво начинает его обличать, говоря: «Горе нам, чадо, близки дни, когда иноки оставят твердую пищу, Святое Писание, изреченное Духом, и примутся за песни и гласы. Какое может быть умиление и слезы от тропарей? Какое умиление будет иноку, когда он, стоя в церкви или келлии возвысит голос свой, как вол или осел?»¹¹ В этом ответе выражается сущность египетского монашества IV–V вв., носителя радикалистского ответа на обмирщение христианского сообщества, который временами в чем-то напоминал ранний протестантизм, по крайней мере явно выраженной тенденцией *Sola Scriptura* (Только Писание).

Как казалось авве Памво, возвращение к подлинному христианству, или первохристианству, возможно лишь на основании «твердой пищи» — Священного Писания, а человеческое создание — поэтические строфы или тропари — способно лишь губить душу.

⁶ Ibid. P. 18–38.

⁷ Ibid. P. 38–54.

⁸ Ibid. P. 1.

⁹ Ibid. P. 55–67.

¹⁰ Ibid. P. 68–82. См. также: Turner C. Niceta of Remesiana II. De psalmodiae bono. Introduction. Text // Journal of Theological Studies. 1923. April. Pp. 224–250.

¹¹ Никон Черногорец. Пандекты. Слово 29. М., 1889. Л. 208. Существует более современное издание Пандектов. См.: Максимович К. А. Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. (Юридические тексты). М.: Языки славянских культур, 1998. См. также: Скабалланович М. А. Толковый Типикон. Вступительная глава. Киев, 1910. С. 243.

Следует вспомнить также реакцию святителя Епифания Кипрского на письмо одного палестинского игумена, который имел неосторожность похвалиться, что они поют вечерню, утреню и все часы. В ответ свт. Епифаний заявил, что хвалиться им нечем: «Вы должны молиться непрестанно».

Аргументация свт. Никиты в пользу псалмопения достаточно проста и основательна, во-первых, основателями псалмопения являются святые пророки Моисей и Давид: «И, повторив от начала, насколько приятны Богу духовные песнопения, да прилипем к их творцам. Если же мы спросим, кто из людей первым изобрел сей род песнопений, то не найдем никого другого, как Моисея, который знаменательно воспел песнь Богу (Исх. 15, 1–20), когда Египет был поражен десяти язвами и Фараон потонул и благодарящий народ вышел чрез неведомые пути моря в пустыню, говоря: «Поим Господеви, славно бо прославися» (Исх. 15, 1). Сам Моисей, намереваясь покинуть тело, исполнил во Второзаконии страшную песнь (Втор. 32), которую оставил народу как письменный завет, чтобы Израиль знал себе, какие и каковы несчастья предостоят Израилю, если он отступит от Бога».

Во-вторых, псалмописание приносит несомненную духовную пользу: «Чего не найдешь ты в его псалмах, что служит для пользы, для созидания, для утешения человеческого рода, для всякого состояния, пола и возраста. В нем ребенок найдет, чем напитаться, отрок — что восхвалить, подросток — чем исправить свою жизнь (Пс. 118, 9), юноша — чему следовать, старец — что проповедовать. Женщина учится стыдливости. Младенцы находят отца, вдовы — судью, бедные — защитника, беззащитные — стража. Слышат цари и судьи, чего надлежит бояться. Псалом утешает печального, умеряет радующегося, укрощает гневного, возрождает бедного, побуждает богатого отказываться от себя¹². Псалом дарует всем болящим подобающие лекарства и не презирает грешника, но приносит ему оздоровительное средство¹³ чрез слезное покаяние».

В этом видна общность с аргументами свт. Василия Великого: «Книга псалмов... есть общая сокровищница добрых учений и тщательно отыскивает, что каждому на пользу. Она врачует и застарелые раны души, и недавно уязвленному подает скорое исцеление, и болезненное возставляет, и неповрежденное поддерживает; вообще же, сколько можно, истребляет страсти. Псалом — тишина души, раздаятель мира. Он смягчает раздражительность души и уцеломудривает невоздержанность. Он утишает мятежные и волнующие помыслы. Псалом — посредник дружбы, единение между далекими и примирение враждующих. Псалом — убежище от демонов, вступление под защиту Ангелов, оружие в ночных страхованиях, упокоение от дневных трудов, безопасность для младенцев, украшение в цветущем возрасте, утешение старцам, самое приличное убранство жен. Псалом населяет пустыни, уцеломудривает торжища. Для нововступающих — это начатки утешения, для преуспевающих — приращение ведения, для совершенных — утверждение; это глас Церкви. Он делает праздника светлыми; он производит «печаль яже по Бозе». Ибо псалом и из каменного сердца вынуждает слезы. Псалом — занятие Ангелов, небесное сожительство, духовный фимиам. Это мудрое изобретение Учителя, устроившего, чтобы мы пели и вместе учились полезному»¹⁴.

¹² Сходные мысли мы находим у свт. Василия Великого, а также у св. Иоанна Златоуста.

¹³ Буквально «здроавно вносит» — *salubriter ingerit*.

¹⁴ *Василий Великий, свт.* Беседа на первую часть первого псалма. Василий Великий. Творения. Т. 1. М.: Изд-во Сойкина, 1911. С. 155.

В трактате «О бдениях» упоминается святитель Василий Великий и приводится его *Dixit namque vir inter pastores eximius* и фрагмент из его проповеди о посте: «Подобно тому, как дым прогоняет пчел, так изрыгание непереваренной пищи отвращает и прогоняет дарования Святаго Духа»¹⁵. Согласно весьма обоснованному мнению Берна, выражение *vir inter pastores eximius* говорит о современнике святителя Никиты святителе Василии Каппадокийском.

Однако не только этот текст Василия Великого повлиял на просветителя Балкан, но и другие, в частности, 207-е послание, в котором святитель Василий оправдывает практику бдений: «А на обвинение в песнопениях, которыми клеветники мои наиболее устрашают людей простодушных, могу сказать следующее. Утвердившиеся ныне обычаи во всех Церквах Божиих однообразны и согласны. Ибо народ с ночи у нас бодрствует в молитвенном доме, в труде, в скорби и в слезном сокрушении исповедуясь Богу, и, восстав напоследок, по молитвам начинают псалмопения. И иногда, разделившись на две части, поют попеременно одни за другими, чрез это вместе, и упрочивая поучение в словесах, и производя в сердцах своих сокрушение и собранность. Потом опять, предоставив одному начать пение, прочие подпевают, и, таким образом, проводя ночь в разнообразном псалмопении, прерываемом молитвами, на рассвете уже дня все сообща, как бы едиными устами и единым сердцем, возносят ко Господу псалом исповедания, каждый собственными своими словами говорит покаяние. Если за это уже бегаєте от нас, то бегайте от египтян, бегайте от обитателей той и другой Ливии, фивян, палестинян, аравитян, финикиян, сириян и живущих при Евфрате — одним словом, от всех, кто уважает бдения, молитвы и общие псалмопения»¹⁶.

Антифонное пение впервые ввели в 350 г. в Антиохии Флавиан и Диодор — миряне, затем епископы Антиохии и Тарса, для того чтобы противодействовать арианскому епископу Леонтию. Обычай этот распространился на Востоке достаточно широко, и антифонное пение потребовало известного профессионализма. Уже Лаодикийский Собор повелевает: «Кроме певцев, состоящих в клире, на амвон входящих и по книге поющих, не должно иным некоторым пети в церкви». Обычай антифонного пения достаточно быстро перешел и на Запад, в частности в Милан, в 386 г., о чем свидетельствует в своей «Исповеди» блаженный Августин: «Незадолго до этого в Медиоланской церкви вошло в обычай утешать и наставлять с помощью пения: братья пели ревностно и согласно, устами и сердцем. Уже год или немного больше Юстина, мать малолетнего императора Валентиниана, преследовала Твоего Амвросия по причине ереси, которой соблазнили ее ариане. Благочестивая толпа бодрствовала в церкви, готовая умереть, вместе со своим епископом, рабом Твоим. И там же мать моя, слуга Твоя, первая в тревоге и бдении, жила молитвой. Мы, тогда еще не согреты жаром Твоего Духа, все же волновались: город был в смутении и беспокойстве. Тогда и постановлено было петь гимны и псалмы по обычаю Восточной Церкви, чтобы народ совсем не извелся в тоске и печали; с тех пор и поныне обычай этот соблюдается, и его усвоили многие, да почти все стада Твои и в остальном мире»¹⁷.

Каков был порядок бдения на Балканах?¹⁸ На это проливает известный свет

¹⁵ *Basilius Magnus. Homiliae. PG. T. 31 Col. 184.*

¹⁶ *Василий Великий, свт. Письмо 207 / свт. Василий Великий // Письма к разным лицам. М., 2007. С. 300.*

¹⁷ Августин Аврелий. Исповедь. IX. 15. См.: *Августин. Исповедь. М.: Канон+, 2003. С. 198.*

¹⁸ О бдении в IV–V вв. см., в частности, *Baumstark A. Nocturna laus: Typen frühchristl. Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Münster, 1956; Mateos J. L'office monastique à la fin du IVe siècle // Oriens Chr. 1963. Bd. 47. S. 53–58.*

следующее высказывание святителя Никиты: «Вместе с Давидом мы исповедуем, что Он благ есть. Вместе с Моисеем мы воспеваем Дух Святой Господний в сих великих песнях. С Анной, несущей образ Церкви, некогда бесплодной, ныне плодородной мы утверждаем сердца в хвале Бога (1 Цар. 2, 2–11). С Исаией «от ночи утрением» (Ис. 26, 9). С Аввакумом псалмопевствуем (Авв. 3). С Ионой (Иона 2), с Иеремией, святейшими отцами, молясь, поем. С тремя отроками, как бы стоя в печи и созывая всю тварь, благословим Творца всех. С Елизаветой наша душа величит Господа»¹⁹. В комментировании этого фрагмента встречается ряд сложностей. Во-первых, известную проблему представляет песнь Иеремии. Скорее всего, это влияние галликанского чина, на утрени которого присутствует песнь из пятой главы Плача Иеремии (между Иезекиилем и четвертой книгой Ездры 8 гл. (Плач 5, 20–36). Во-вторых, некоторой сложностью являются слова: «С Елизаветой наша душа величит Господа». Понятно, что речь идет о «Величит» — Песни Богородицы, однако возникает вопрос: почему она приписывается праведной Елизавете, матери Иоанна Крестителя? Ответ нам дает ряд северно-африканских рукописей IV–V вв., в которых Песнь Богородицы приписывается Елизавете на основании того, что является непосредственным продолжением ее речи.

Следующие слова свт. Никиты Ремесианского, на наш взгляд, также говорят о составе утрени: «Следовательно, в Евангелии ты обнаружишь прежде всего, что Захария, отец великого Иоанна, после долгого сего молчания пророчествовал в гимне. И Елисавета, долго неплодная, получив от обетования сына, не прекращала величить Бога от самой души»²⁰. Когда же Христос родился на земле²¹, то воинство ангелов воспекает хвалу, возносит «славу в вышних Богу»²² и возвещая «на земле мир людям доброй воли»²³. В трактате упоминается 118-й псалом: неся это знание, не презирая служение, угодное Богу, сам Псалмопевец утверждает: «Седьмерицею в день хвалил я тебя» (Пс. 118, 164).

На основании прямых и косвенных данных выстраивается следующая схема бдения:

Пс. 140
Светильничный гимн
Чтения.
Пс. 33
Пс. 118
Первая Песнь Моисея
Вторая Песнь Моисея
Песнь Анны
Песнь Исаии
Песнь Аввакума
Песнь Ионы
Плач Иеремии
Благословите
Величит

¹⁹ Лк. 1, 47. Базируется на неправильном прочтении *et dixit Elisabeth*.

²⁰ На Западе в IV–V вв. существовала традиция приписывать «Величит» не Деве Марии, а праведной Елизавете.

²¹ Буквально «в землях» — *in terris*.

²² Последовательность гимнов «Величит», песни Захарии и «Великое славословие» здесь вряд ли случайна.

²³ *Bonae voluntatis*. Здесь мы видим разночтение с традиционным греческим текстом большинства. Однако это чтение подтверждают ряд греческих кодексов и латинская версия. См.: *Novum Testamentum Graece*. Ed. Nestle E. — Aland K. Stuttgart: Deutsche. Bibelgesellschaft, 1993. P. 144.

Песнь Захарии

Laudes

Великое славословие (или «Тебе Бога хвалим») ²⁴.

Из всех известных чинов данная схема библейских песен ²⁵ ближе всего к иерусалимской традиции, из которой родился девятипесенный канон ²⁶. Берн в свое время достаточно ошибочно назвал ее константинопольской, между тем известно, что в Константинопольском бдении существовал своеобразный «трипеснец» — песнь Ионы, песнь Трех Отроков и Песнь Захарии ²⁷.

Как подобная схема проникла на Балканы — дело дальнейших изысканий. Не исключено, что здесь сыграл свою роль фактор паломничеств. Влияние Иерусалима могло быть прямым, а могло быть опосредовано Галлией, из которой отправлялись такие паломники, как блаженная Эгерия, чьи записки дают достаточно обильную информацию об иерусалимском богослужении. На влияние Галлии на балканское богослужение, и в частности на общины, основанные свт. Никитой Ремесианским, кажется, указывает песнь Иеремии из его Плача (см. выше).

Возникает вопрос: стихословились ли эти песни все вместе или попеременно? Контекст, кажется, склоняет нас к первому ответу: речь идет не о ежедневных утренних службах, где возможна *psalmodia currens* — одна переменная песнь на каждый день недели. Конечно, возможна особая схема для субботнего бдения, где присутствует (или даже доминирует) песнь Ионы, и особая для воскресной службы, однако у нас нет данных для их выделения. Соответственно, можно представить себе, что все эти песни стихословились как минимум во время воскресного богослужения.

В заключение отметим, что трактат «О благе псалмопения» является ценным и не исследованным до конца источником по истории раннехристианского богослужения и вероисповедания.

Текст перевода

Кто возвращает обещанное, разрушает долг. Я помню, что, когда говорил о благе и пользе бдений, я обещал рассказать в следующей речи о хвале и таинстве гимнов, что представит, коль даст Бог, настоящая проповедь. Ведь не может найтись для этого время лучше, чем это. Сказано, что ночь провидится сынами света (1 Фес. 5, 8), поскольку молчание и покой господствуют благодаря самой ночи, когда совершается то, о чем стремится поведать речь. Принимается поклонение воина, когда он стоит на боевом посту. Единственная подобает морякам песня, когда они погружают весла, перемешивающие море. И ныне я обращаюсь к этому собранию, собранному для таинства гимнов, того самого дела, о котором мы говорили выше.

Я знаю некоторых, и не только в наших, но и в восточных землях, которые считают пение псалмов и гимнов излишним и совершенно не соответствующим божественной религии. Они считают, что достаточно того, что говорится сердцем, но излишним то, что произносится языком. И приспособливают к этому мнению

²⁴ Существует известная традиция приписывать этот гимн свт. Никите Ремесианскому. См., в частности: *Werner E. Das Te Deum und seine Hintergründe // Jahrbuch fuer Liturgie und Hymnologie. Bd. XXV 1981. Pp. 69–82.*

²⁵ О традиции исполнения библейских песен за раннехристианским богослужением см., в частности: *Schneider H. Die biblischen Oden seit dem 6 Jh. // Biblica. 1949. T. 30. S. 28–65, 239–272, 433–452, 479–500.*

²⁶ О происхождении девятипесенной конструкции канона и канона как жанра см.: *Василек В. В. Происхождение канона: история, богословие, поэтика. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.*

²⁷ *Mateos J. Quelques problemes de l'Orthros byzantin // Proche Orient Chretien. 1961. Vol. 11. Pp. 17–35.*

главу из Апостола, ибо он пишет к Ефесянам: «Исполняйтесь Духом, говоря себе в псалмах и гимнах, и песнях духовных, в благодати поя и воспевая Богу в сердцах ваших» (Еф. 5, 18–19). Вот апостол определяет, что в сердцах надлежит петь, не образом козлопения, упиваясь модуляциями голоса, ибо достаточно Богу, Который испытывает сердца, если Он воспевается в тайне сердца. Однако я, подобно тому, как не упрекаю поющих в сердце — всегда полезно размышлять в сердце о том, что Божие, — так и похвалю тех, кто голосом прославляют Бога. И, прежде чем приведу свидетельства из многих мест Писания²⁸, я вновь потрясу той же апостольской главой, которую многие певцы считают гласом предписания в пользу их пустословия. Ведь Апостол ясно говорит: «Исполняйтесь Духом Святым, говоря себе в псалмах» (Еф. 5, 18). Я думаю, что он развязал уста наши, и разрешил языки, и губы наши открыл. Ведь человеку невозможно говорить без этих органов. И подобно тому, как отличается жара от холода, так различается молчащий от говорящего. Когда же он говорит: «...говоря в псалмах, гимнах и песнопениях», то он не упоминал бы песнопения, если бы он хотел, чтобы глаголющий в псалмах совершенно молчал, ведь молча петь не может никто. А говоря «в сердцах», он убеждал не воспевать одним голосом, без намерения сердца. Подобно тому, как он в другом месте говорит: «Буду воспевать (psallam) духом, буду воспевать и умом» (1 Кор. 14, 15).

Но именно таковы изъяснения еретиков. Ведь когда они в ином слабеют, то тончайшим образом отвергают песнопения.

Ибо, когда они пророкам противятся и пытаются разрушить пророчества Господа Творца, тогда изречения пророков и более всего небесные песнопения Давидовы стремятся устранить под видом²⁹ честного молчания.

И мы, дорогие, кто научен как пророческими, так и евангельскими и апостольскими учениями, предложим пред нашими очами их дела и слова, благодаря которым мы являемся тем, чем являемся. И, повторив от начала, насколько приятны Богу духовные песнопения, да прилипимся к их творцам. Если же мы спросим, кто из людей первым изобрел сей род песнопений, то не найдем никого другого, как Моисея, который знаменательно воспел песнь Богу (Исх. 15, 1–20), когда Египет был поражен десятью язвами, и Фараон потонул, и благодарящий народ вышел чрез неведомые пути моря в пустыню, говоря: «Поим Господеви, славно бо прославися» (Исх. 15, 1). Ведь это не случайно вошло в книгу, название которой «Исследование Авраама», где представляется, что поют и самые животные, и источники, и стихии (Исх. 15, 1).

Ведь если бы эта книга была недостоверна, то она не обладала бы никаким авторитетом. Итак, Моисей, вождь колен израильских, первым установил хоры, разделив на два разряда обоих полов, поставив во главе себя и сестру (Исх. 15, 18), и научил их победной песне, обращенной к Богу. Затем, оказывается, Дебора, весьма известная в книге Судей женщина, исполняет сие служение (Суд. 5). Сам Моисей, намереваясь покинуть тело, исполнил во Второзаконии страшную песнь (Втор. 32), которую оставил народу как письменный завет, чтобы Израиль знал себе, какие и каковы несчастья предстоят Израилю, если он отступит от Бога. О, весьма несчастны и достойны жалости те, кто при таком очевидном свидетельстве не желают отречься от недозволенных суеверий.

4. И затем ты найдешь, что многие, не только мужи, но и жены, исполненные Божественным Духом, воспевали таинства Бога. Также Давид, который

²⁸ Instrumentis scripturis.

²⁹ Per colorem — буквально «через цвет».

от детства особенно был избран от Господа для сего дара, заслуженно явился и главой певцов, и сокровищем песнопений. Он, будучи еще отроком, приятно играя на гуслях и мужественно воспевая, подавлял злого духа, действовавшего в Сауле (1 Цар. 16, 21–22). Не потому, что в его гуслях была такая сила, но потому, что образ Креста Христова, каковой таинственно изображается деревом и протяжением жил, а также само воспевавшееся страдание уже тогда подавляло демонский дух.

5. Чего не найдешь ты в его псалмах, что служит для пользы, для созидания, для утешения человеческого рода, для всякого состояния, пола и возраста. В нем ребенок найдет, чем напитаться, отрок — что восхвалить, подросток — чем исправить свою жизнь (Пс. 118, 9), юноша — чему следовать, старец — что проповедовать. Женщина учится стыдливости. Младенцы находят отца, вдовы — судью, бедные — защитника, беззащитные — стража. Слышат цари и судьи, чего надлежит бояться. Псалом утешает печального, умеряет радующегося, укрощает гневного, возрождает бедного, побуждает богатого отказываться от себя³⁰. Псалом дарует всем болящим подобающие лекарства и не презирает грешника, но приносит ему оздоровительное средство³¹ чрез слезное покаяние. Провидел, воистину провидел Дух Святой, каким образом жестокие и скупающие сердца с полным чувством и как бы с удовольствием воспримут божественные речения. Ведь человеческая природа бежит сурового и здорового и презирает его и едва воспринимает его, если оно не прельстит его приманкой.

Господь чрез Давида, раба своего, приготовил питье, сладостное по вкусу чрез потребность и действенное для лечения ран от грехов чрез свою силу. Ведь псалом приятнее слушать, когда он поется. Он проникает в дух, когда развлекает. Легко запоминается, когда более часто поется. И то, что суровость закона не может исторгнуть из человеческих умов, то псалом изымает чрез сладость пения. Ведь то, что восприняли закон, пророки, евангелия, то в этих песнопениях содержится благодаря приятной сладости для размышляющих.

6. Бог показуется, идола осмеиваются, вера присоединяется, неверие посрамляется, праведность вводится, беззаконие пресекается, милосердие восхваляется, жестокость обличается, истина взыскуется, ложь проклинается, коварство обвиняется, невинность восхваляется, надменность низвергается, смирение возвышается, терпение проповедуется, мир последующий вводится, против врагов защита полагается, возмездие обещается. И то, что всего превосходнее, — Христовы таинства воспеваются. Ведь и рождение Его выражается (Пс. 2; Пс. 109), и отвержение нечестивого народа и наследие язычников именуется (Пс. 47; Пс. 97). Добродетели Господа воспеваются, досточтимая страсть описывается (Пс. 21), славное воскресение показуется (Пс. 15), седение одесную не умалчивается (Пс. 109, 1). Тогда огненное пришествие Господа проявляется³² и ужасный суд над живыми и мертвыми возбуждается. Чего же более? Исхождение Духа творящего и земли обновление открывается, после которого будет праведников вечное царство во славе Господа и нечестивых вечное наказание.

7. Таковы песнопения, которые воспевают Богу Церковь. Таковы они, которые наше собрание исполняет звуком своего голоса. Они не только не возбуждают певца, но, скорее, ограничивают его. Они не привлекают к роскоши, но, скорее, погашают ее. Посмотри, можно ли сомневаться в том, что и песнопения угодны

³⁰ Сходные мысли мы находим у свт. Василия Великого, а также у св. Иоанна Златоуста.

³¹ Буквально «здроаво вносит» — *salubriter ingerit*.

³² Иметь судити вселенней.

Богу, где и все, что совершается, устремлено ко славе Творца. И действительно, тот же пророк побуждает все и вся ко похвале Бога, всем управляющего. Он говорит: «Всякое дыхание да хвалит Бога» (Пс. 150, 6) и себя называл хвалителем: «Восхваляю имя Бога моего когда пою и возвеличу Его во хвале. И угодно будет Богу паче тельца юного с рогами и копытами» (Пс. 68, 31–32). Вот более выдающееся, вот жертва духовная, большая жертв всех священнодействий. И весьма заслуженно. Если там проливается кровь неразумных животных от самой души и доброй совести, то здесь приносится в жертву разумная хвала. Достоин и Господь говорит: «Жертва хвалы прославит меня и там есть путь мой, каковой покажу, спасительный Божий» (Пс. 49, 23). «Восхвали Господа в жизни Твоей» (Пс. 145, 2), принеси жертву хваления (Евр. 13), и чрез нее показуется в душе твоей путь, каковым ты пойдешь для спасения.

Радует Господа хвала, исходящая от чистой совести, как ободряет песнописец: «Хвалите Господа, ибо благ псалом, Богу нашему приятным да будет хваление» (Пс. 147, 1). Неся это знание, не презирая служение, удобное Богу, сам Псалмопевец утверждает: «Седьмерицею в день хвалил я тебя» (Пс. 118, 164). И пространнее нечто глаголет: «И язык, говорит, мой поучится правде Твоей, весь день хвале Твоей» (Пс. 34, 28). Он почувствовал, без сомнения, благодеяние о таком деле, как он и сам вспоминает. «Хваля, призову Господа и от врагов моих спасусь» (Пс. 17, 4). Таковым доспехом, с таковым щитом вооруженный отрок он уничтожил сильнее великана Голиафа (1 Цар.) и часто возвращался с победой над иноплеменниками.

Было бы долго, о возлюбленные, если бы я захотел вам рассказывать то, что содержит в себе история псалмов, в особенности когда дело требует донести до вас нечто из Нового Завета для подтверждения Ветхого (чтобы служение псалмопения не казалось неким препятствием, коль скоро, как оказывается, многое из Ветхого Завета было оставлено для соблюдения. Ведь, когда плотские вещи были отвергнуты, а именно обрезание, суббота, жертвы, различение пищи, трубы, гусли, кимвалы, тимпаны, все то, что ныне разумеется в членах человека и звучит лучше. Прекратились и закончились ежедневные омовения³³, а также то, что было необходимо младенцам в течение известного времени³⁴. А духовные вещи — то есть вера, благочестие, молитва, пост, терпение, благотворительность, — скорее, увеличились, а не уменьшились.

Следовательно, в Евангелии ты обнаружишь, прежде всего, что Захария, отец великого Иоанна, после долгого сего молчания пророчествовал в гимне. И Елисавета, долго неплодная, получив от обетования сына, не прекращала величить Бога от самой души³⁵. Когда же Христос родился на земле³⁶, то воинство ангелов воспевае хвалу, возносит «славу в вышних Богу»³⁷ и возвещает «на земле мир людям доброй воли»³⁸. Отроки во храме «Осанна Сыну Давидову» (Мф. 21, 15) воскликали, и у фарисеев от этого в избытке прибывало желчи. Но Господь не закрыл

³³ Буквально «крещения» — baptismata.

³⁴ Вероятно, имеется в виду обрезание.

³⁵ На Западе в IV–V вв. существовала традиция приписывать «Величит» не Деве Марии, а праведной Елисавете.

³⁶ Буквально «в землях» — in terris.

³⁷ Лк. 2, 14. Этот стих является началом «Великого славословия». Последовательность гимнов «Величит», песни Захарии и «Великое славословие» здесь вряд ли случайна. Скорее всего, имеется в виду последовательность гимнов на утрене.

³⁸ Bonae voluntatis. Здесь мы видим разночтение с традиционным греческим текстом большинства. Однако это чтение подтверждают ряд греческих кодексов и латинская версия.

уста невинных, однако, скорее, открыл их, говоря: «Разве вы не читали написанного: «Из уст младенцев и млеко сосущих Ты совершил хвалу»? И если они замолчат, то камни возопиют» (Мф. 21, 16). И, чтобы не длить речь, Сам Господь — врач в словах и учитель в делах, чтобы служение песнопений считалось приятнейшим среди учеников, воспев гимн, взошел на гору Елеонскую (Мф. 26, 30). Кто усомнится в таковом свидетельстве о религии псалмов и гимнов, когда Тот, Кто принимает поклонение от небесных сил и воспевается ими, оказывается, Сам поет гимн с учениками.

Так же позднее, как известно, делали и апостолы, когда и в темнице не забывали петь псалмы. Посему и блаженнейший Павел говорит ко пророкам Церкви: «Когда вы сходитесь, то каждый из вас имеет псалом, имеет учение, имеет откровение, все бывает к образованию (1 Кор. 14, 26)». И опять-таки в другом месте говорит: «Воспою духом, изреку псалом и умом» (1 Кор. 14, 15). Так и Иаков в своем послании говорит: «Болен ли кто из вас? Да молится. Весел ли кто? Да поет псалмы» (Иак. 5, 13). И Иоанн в Апокалипсисе при откровении Духа видел и слышал глас небесного воинства «как бы глас вод многих и громов мощных, говорящих «аллилуия» (Откр. 19, 6)». Поэтому никому не следует сомневаться в таковом служении, если оно совершается с достойной верой и преданностью, соединена с ангелами, каковые постоянно без сна, без иного занятия непрестанно восхваляют Господа в небе и благословляют Спасителя.

Если так обстоят дела, братья, то с более полным доверием будем верно исполнять служение песнопений, веруя, что мы последуем за великой, большой благодатью, данной от Бога нам, чтобы со столькими и такими святыми, пророками, а также мучениками воспевать чудеса вечного Бога. Вместе с Давидом мы исповедуем, что Он благ есть (Пс. 33). Вместе с Моисеем мы воспеваем Дух Святой Господний в сих великих песнях. С Анной, несущей образ Церкви, некогда бесплодной, ныне плодородной, мы утверждаем сердца в хвале Бога (1 Цар. 2, 2–11). Со Исаией «от ночи утрением» (Ис. 26, 9). С Аввакумом псалмопевствуем (Авв. 3). С Ионой (Иона 2), с Иеремией³⁹, святейшими отцами, молясь, поем. С тремя отроками, как бы стоя в печи и созывая всю тварь, благословим Творца всех (Дан. 3, 52–88). С Елизаветой наша душа величит Господа⁴⁰. Что приятнее этого наслаждения? Ведь и псалмами наслаждаемся, и молитвами орошаемся, и находящимися между ними чтениями питаемся. И действительно, подобно тому, как хорошие сотрапезники наслаждаются разнообразием блюд, так и наши души насыщаются многообразными чтениями и изложениями гимнов. Так, дорогие, оставив поверхностные басни, внимательным смыслом и бодрствующим умом воспоим, чтобы угодить Богу. Так нас ободряет псалом, говорящий: «Ибо Царь всей земли Бог, пойте разумно» (Пс. 46, 8), то есть с пониманием, чтобы мы пели не только духом, то есть голосом звука, но и умом, и размышляли над тем, что поем, чтобы ум наш, не занятый баснями и чуждыми помышлениями, имел плодородный труд. Звук же или мелодия поется, согласная со святой религией, не та, которая восклицает над трагическими трудностями, но та, которая являет в нас истинное христианство, не та, которая отдает чем-то театральным, но та, которая производит раскаяние⁴¹ в грехах.

Однако и голос всех вас не должен быть несогласным, но согласным, не так чтобы один начинал, а другой заканчивал, но каждому предлагается смиренно включать свой голос в звучание совместно поющего хора, не возвышая извне, или, начиная как бы для глупого хвастовства, издавать неподобающие звуки,

³⁹ Вероятно, Плач Иеремии, глава 5, стихи 1–22. Песнь заимствована из галликанского чина.

⁴⁰ Лк. 1, 46. Базируется на неправильном прочтении *et dixit Elisabeth*.

⁴¹ Буквально «уязвление» — *compunctionem*.

и не желать нравиться людям. Мы должны все совершать как бы пред лицом Божиим, а не из стремления угождать человекам. Ведь для такового согласия голоса мы имеем установленную форму, или пример сих трех блаженнейших отроков, о которых сообщает пророк Данииил, говоря: «Тогда сии трое, как бы едиными устами воспели гимн и прославили Бога в печи, говоря: «Благословен еси, Господи, Боже отцов наших» (Дан. 3, 50). Видите, как для учения полагается то, что три отрока равно восхвалили Бога едиными устами, смиренно и свято. И мы все как бы едиными устами возносим тот же звук псалмов, равно возносим ту же модуляцию голоса. Кто же не может равняться с прочими, лучше ему молчать или петь тихим голосом, чем мешать всем крикливым гласом. Так он и исполнит обязанность служения и не помешает поющему братству. Ведь не всем присуще иметь гибкий или певучий голос. Посему, как мы находим, блаженный Киприан говорил своему Донату, которого он мог знать, ободрял к этому самому дару: «Проведем этот день в радости и пусть даже час не будет свободным от небесного благодарения. Пусть пир оглашается псалмами, чтобы у тебя была цепкая память и певучий голос. Приблизься к этому дару благодаря нраву, ты больше напитаешь любимых, если у нас будет духовное слушание. Пусть заманивает религиозная сладость, ведь хорошо поющие обладают некоей благодатью, которая побуждает к религии души слушающих»⁴².

Если же и наш голос будет не оскорбительным или созвучным прекрасно звучащим кимвалам уст, то и нас позабавит, и слушателей наставит. И все наше хваление будет приятным Богу, Который, как говорится, вселяет единомудушных в дом Свой. Когда же поется псалом, то поется всеми, когда совершается молитва, то свершается всеми. Когда же читается чтение, то наступает молчание, и равно всеми слушается чтение чтеца, и никто другой не мешает крикливыми голосами. И если ты придешь в храм, когда совершается чтение, то поклонись Господу и, перекрестив лоб⁴³, внимательно приклони ухо к слушанию. Достаточно времени молитвы, когда все мы молимся, достаточно, когда хочешь и сколько хочешь молиться частным образом, содержа молитву, чтобы ты не пропустил чтение, ибо не всегда кто угодно может иметь его наготове, когда возможность молитвы является неотложной. Не думай, что от слушания священного чтения рождается малая польза. Ведь сама молитва становится обильнее, когда ум насыщен недавним чтением через образы божественных вещей, о которых недавно слышал, и пробегает эти образы. Ведь и Господним гласом утверждается, что благую часть избрала Мария, сестра Марфы, сидевшая у ног Иисуса, пренебреженная сестрой, но внимательно слушавшая слово Божие (Лк. 10). Посему и диакон звонким голосом наподобие глашатая убеждает всех, чтобы единство сохранялось всеми либо в молитве, либо в коленопреклонении, либо в псалмопении, либо в слушании чтений⁴⁴. Ибо Бог любит единомудушных и, как сказано выше, вселяет их в дом свой (Пс. 67, 7). И живущие в нем именуются в псалме «блаженными», ибо «во веки веков восхвалят» Господа. Аминь.

⁴² Киприан. К Донату. 16.

⁴³ Praesignata fronte. В Древней Церкви существовал обычай пальцем совершать крестное знамение на лбу.

⁴⁴ По-видимому, речь идет о последней стадии службы — о ектении после отпуста оглашенных и кающихся, аналогичной нашей ектении «Исполним вечернюю молитву нашу...».

Источники и литература

1. *Августин, блж.* Исповедь. М.: Канон+, 2003.
2. *Василий Великий, свят.* Письма к разным лицам. М., 2007.
3. *Василий Великий, свят.* Творения. Т. 1. М.: Изд-во Сойкина, 1911.
4. *Василик В. В.* Происхождение канона: история, богословие, поэтика. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.
5. Латински извори на историята на България. Т. 1. София: Издательство на Академия, 1958.
6. *Максимович К. А.* Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. (Юридические тексты). М.: Языки славянских культур, 1998.
7. *Никон Черногорец.* Пандекты. М.: Единоверческая типография при Свято-Троицкой Введенской церкви, 1889.
8. *Скабелланович М. А.* Толковый Типикон. Вступительная глава. Киев, 1910.
9. *Basilii Magni.* Homiliae // Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Т. 31. Parisio, 1860. Col. 5–206.
10. *Baumstark A.* Nocturna laus: Typen frühchristl. Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Münster, 1956.
11. *Mateos J.* Quelques problemes de l'Orthros byzantin // Proche Orient Chretien. 1961. Vol. 11. Pp. 17–35.
12. *Mateos J.* L'office monastique à la fin du IVe siècle // Oriens Christianus. 1963. Bd. 47. S. 53–83.
13. *Novum Testamentum Graece.* Ed. *Nestle E.-Aland K.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. 690 p.
14. *Schneider H.* Die biblischen Oden seit dem 6 Jh. // Biblica. 1949. Т. 30. S. 28–65, 239–272, 433–452, 479–500.
15. *Soroceanu A.* Niceta von Remesiana. Seelsorge und Kirchenpolitik im spätantiken unteren Donauraum. Wien: Universitaet Wien, 2013. 100 s.
16. *Turner C.* Niceta of Remesiana II. De psalmodiae bono. Introduction. Text // Journal of Theological Studies. 1923. April. Pp. 224–250.

ИМПЕРАТОР ДИОКЛЕТИАН У КОПТОВ: СИРОТА, ОТСТУПНИК, ГОНИТЕЛЬ

Франгулян Лилия Рубеновна

к. филол. н., научный сотрудник Института востоковедения РАН,
старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Аннотация: В коптском предании сложилась легенда об императоре Диоклетиане, которая рассматривается как самобытная и оригинальная. Коптские агиографы сделали Диоклетиана египтянином и христианином, который предал родину и веру. Он выступает своеобразным антиподом Константина Великого, история его вероотступничества схожа с таковой у Юлиана Отступника. Смерть же Диоклетиана по обстоятельствам прямо противоположна концу мучеников.

Ключевые слова: Диоклетиан; коптская агиография; мученики Древней Церкви; Константин Великий; Юлиан Отступник

IMPERATOR DIOCLETIAN AT COPTS: ORPHANS, REMOVER, REFORMER

Abstract: In the Coptic tradition, there was a legend about the emperor Diocletian, which is regarded as original. The Coptic hagiographers made Diocletian an Egyptian and a Christian who betrayed his country and faith. He acts as an antipode of Constantine the Great, the history of his apostasy is similar to that of Julian the Apostate. The death of Diocletian by circumstance, is directly opposite the end of the martyrs.

Keywords: Diocletian; Coptic hagiography; martyrs of Ancient Church; Constantine the Great; Julian the Apostate

Frangulyan Liliya Rubenovna, Candidate of Philological Sciences, Researcher Officer of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Senior lecturer of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities

Самое обширное коптское предание, известное по текстам из агиографических циклов¹ VII–VIII вв., связано с Агриппидом-Диоклетианом. Оно основано не на одном тексте, но, как мозаика, складывается из многих. Более глубокое изучение коптского предания о Диоклетиане позволяет обнаружить истоки, к которым обращались агиографы при формировании этой легенды.

Историки мало сообщают о происхождении Диоклетиана. Он был родом из Далмации, носил имя Диокл, был сыном незнатного писца или отпущенным на свободу рабом². Его восхождение на трон описывается так: после убийства императора Нумериана (283–284) войско избрало Диоклетиана, на тот момент главу царской охраны, новым правителем. Таким способом достаточно часто в истории Римской империи избирались императоры (например, Септимий Север (193–211), Валериан I (253–260), Марк Аврелий Кар (282–283) и др.).

¹ См.: Франгулян Л. Р. Место агиографических циклов (VII–VIII вв.) в коптской литературе // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 86–96. Циклы представляют собой сборники текстов, объединенные общими персонажами и сюжетами и получившие особое распространение после арабского завоевания.

² Евтропий. Бrevиарий от основания Города 9. 19. 1; Псевдо-Аврелий Виктор Извлечения о жизни и нравах римских императоров 39. 1–2; Bowman A. K. Diocletian and the first tetrarchy, a. d. 284–305 // The Cambridge Ancient History. Vol. 12: The Crisis of Empire, AD 193–337 / Eds. A. K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron. Cambridge, 2005. Pp. 68–69.

Копты же сделали этого императора своим соотечественником, который пас овец в Египте, и дали ему имя Агриппид³. Сюжет о простом копте, ставшем императором, был популярен среди авторов Египта. Он воспроизведен в предании египтян-христиан о византийском правителе Феодосии III (715–717)⁴. По коптской легенде, он и его друг Дионисий, бедняки из Египта, работали в Константинополе. Однажды Феодосию было видение, в котором он получил предсказание о том, что станет правителем. Через некоторое время все сбылось: в храме при стечении народа архангел Рафаил чудесным образом короновал Феодосия. Затем новый император сделал Дионисия константинопольским патриархом, который, согласно этой легенде, вззошел на кафедру после смерти Кира Константинопольского (706–712). Как видно, в коптском предании столетие спустя после арабского завоевания утверждается египетское происхождение византийского царя и патриарха, т. е. и светской, и духовной власти. При этом то, что исторические факты о сравнительно недавнем прошлом были не просто искажены, но выдуманы, мало волновало коптских авторов. Главное, что агиографы действовали в рамках традиции.

Таким образом, и приход к власти Диоклетиана описан не более реалистично. После смерти императора осталось две его дочери. По одной версии, сановники начали искать человека для управления страной. В Египте гонцы встретили Агриппида. Он поразил их сильным телом, красивой статью и крепким духом, поэтому они решили сделать его кандидатом на престол⁵. Агриппид, став временным правителем, вступил в связь со старшей дочерью умершего императора, и через некоторое время по ее инициативе он стал новым правителем⁶.

По другой версии, император Нумериан, узнав о подходящей кандидатуре пастуха⁷ Агриппида для будущих военных действий, послал гонцов за ним, чтобы завербовать его в армию для войны с персами. Агрессивность и жестокость — эти качества отличали пастуха⁸. Но до военного лагеря Агриппид не добрался,

³ Коптская этимология этого имени и ее происхождение см.: *Рогожина А. А.* Диоклетиан и Аполлон в Антиохийском цикле. Источники и методы коптских агиографов // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 80.

⁴ Возможно, он был сыном Тиберия III. Феодосий до воцарения собирал налоги. В ходе восстания против Анастасия II он был провозглашен императором. Феодосий правил всего два года, после смещения был пострижен в монахи, а позднее стал епископом Эфесским (*Hollingsworth P. A.* Theodosius III // *The Oxford Dictionary of Byzantium* / Eds. A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot. NY, Oxford, 1991. P. 2052). На коптском языке эта легенда сохранилась в виде песни (*Theodosius und Dionysius* // *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* / Hrsg., Übers. H. Junker. Berlin, 1911. Vol. 2. Pp. 47–55); в эпистолярном жанре см.: *Mährchen von Theodosius und Dionysius* // *Bruchstücke koptischer Volksliteratur* / Hrsg., Übers. A. Erman. Berlin, 1897. Pp. 26–31.

⁵ МФА f. 30. Все коптские агиографические тексты, на которые даны ссылки в данной статье, для удобства сокращены и приведены в списке в конце статьи.

⁶ МФА f. 30–31.

⁷ Во время кризиса власти в III в. (обычно считается промежуток между 235 и 285 гг.) в Римской империи власть оказывалась в руках малоизвестных представителей военной знати, иногда и просто служивых, избранных армией. Среди них был Максимин I Фракийец (235–238), бывший пастух, обязанный популярностью своему богатырскому телосложению. Вот как он описан: «Он выделялся своим огромным ростом; среди всех воинов он славился своей доблестью, отличался мужественной красотой, неукротимым нравом, был суров, высокомерен, презрителен в обращении, но часто проявлял справедливость» (История августов. 19. II. 1–2). Такое же происхождение приписывается узурпатору Авреолу (268 г.), о котором упоминает Иоанн Зонара (*Ioannis Zonarae Epitome historiarum*. XII. 24), византийский историк XII в. Автор, конечно, поздний по сравнению с другими, но его труд достаточно высоко оценивают, потому что Зонара пользовался утраченными греко-римскими источниками. Наконец, соправитель Диоклетиана Галерий и его племянник оба в отрочестве были пастухами (*Псевдо-Аврелий Виктор*. Извлечения. 40. 15, 18).

⁸ ЗФА f. 29–30.

он приглянулся все той же старшей дочери императора. После смерти отца дочь взшла на трон, а через три года подкупила чиновников, и Агриппиду были оказаны почести, как и ей. Он стал правителем Римской империи с новым именем, под которым и прославился в истории⁹. Очевидно, что избрание нового императора своеобразно представлено коптами. Признание войском, как в случае настоящего Диоклетиана, — это почетно. Законная же передача власти наследнику в легенде касается дочери правителя. Египетский Диоклетиан получает бразды правления достаточно позорным образом: его стать и телесная мощь были использованы не для победы в битвах и сражениях, но для обольщения женщины, благодаря которой он приходит к власти.

В большинстве мученичеств из циклов, не связанных с рассматриваемой легендой, Диоклетиан уже занимает должность императора. Правитель Римской империи издает эдикт против христиан, текст которого чаще всего приводится в начале мученичества. Этот нормативный акт положил начало Великому гонению: приказывается закрывать, грабить и разрушать церкви, убивать священников, сжигать священные книги¹⁰. Оригинальный текст эдикта не сохранился до наших дней, поэтому остается неизвестным, насколько точно копты его воспроизвели. Коптский Диоклетиан отличается тем, что наряду с запрещением исповедовать христианство он также приказал установить почитание 70 идольских изваяний¹¹. В некоторых текстах особо подчеркивается, что половина статуй была мужского пола, половина идолов — женского пола¹², сделаны же идолы были из золота¹³, камня и дерева¹⁴. Последние два материала были распространены и простыми, серебро же и золото подчеркивали особый статус изображенных богов. Точность в деталях должна была подчеркнуть достоверность передаваемых событий.

О 70 золотых и серебряных идолах, введенных при Диоклетиане, ни в одном историческом источнике ни свидетелей гонений, ни тех, кто писал позже, не упоминается. Исследователь Ж. Шварц отмечает, что в «Деяниях божественного Августа» (I в. н. э.) автор говорит об около 80 серебряных статуях, которые он переплавил для храма Аполлона, а также о 82 храмах богов, восстановленных им в Риме¹⁵. Таким образом, сравнивая с коптскими свидетельствами, Ж. Шварц делает вывод¹⁶, что в коптской традиции произошла некая путаница в числах. Но, говоря о путанице, мы подразумеваем, что коптские авторы были знакомы с данным произведением, а это не находит подтверждения.

Возможно, истоки стоит искать в той же агиографии. В греческом апокрифическом «Мученичестве Георгия»¹⁷ некий царь Дадриан¹⁸, у которого в подчинении

⁹ ЭФА f. 30–31.

¹⁰ МАН f. 234; МЕв f. 53; МИ f. 2^в.

¹¹ МА f. 69; МАН f. 233.

¹² МАН f. 233; МА f. 69.

¹³ МШИБ f. 103; МКл f. 1 (из серебра и золота).

¹⁴ МА f. 69; МАН f. 233; ЭМак f. 101.

¹⁵ Деяния божественного Августа. 20. 4; 24. 2.

¹⁶ Schwartz J. Dioclétien dans la littérature copte // Bulletin de la Société d'archéologie copte. 1958–1960. Vol. 15. Pp. 164–165.

¹⁷ Детали и эпизоды этого мученичества приводятся по реконструкции, которую сделал И. Делез на основе нескольких источников (Saint George // Delehaye H. Les légendes grecques des saints militaires. Paris, 1909. Pp. 50–56).

¹⁸ Кто подразумевается под Дадрианом (или, по другому написанию, Дакианом), не совсем ясно. В более поздней византийской традиции Дадриан заменяется Диоклетианом. Возможно, имеется в виду Галерий Максимиан, так как о нем известно, что он родился в Дакии, на севере Балканского полуострова (*Евтропий*. Бревиарий от основания города 9. 22. 1; *Псевдо-Аврелий Виктор*. Извлечения о нравах и жизни римских императоров 40. 16).

72 правителя, вместе с ними установил почитание языческих богов¹⁹. В коптском варианте вместо 72 правителей фигурируют 70²⁰, как и в ЭГ, и в этом последнем тексте упоминается их повеление почитать 70 идолов²¹. Можно предположить, что в коптском тексте число правителей округлилось, а идея насаждения язычества нашла отображение в 70 идолах в честь каждого правителя. Позднее в традиции осталось лишь число изваяний как символ, с одной стороны, повсеместного распространения многобожия, с другой стороны, слабости язычества, предлагающего 70 разных богов в противовес единобожию христианства.

Определенное противопоставление отмечается между Диоклетианом и Константином Великим. Образ последнего в коптской традиции соотносится с общехристианской традицией: он воцаряется после Диоклетиана и отпускает заключенных христиан, строит мартирии мучеников, разрушает капища, в гневе карает язычников, не исполняющих его приказов²². Из жизнеописания Константина Великого хорошо известен сюжет об особом небесном покровительстве при восхождении на императорский трон²³. Находясь в непростой ситуации перед решающей битвой, Константин получает в видении предписание, как надо поступить, чтобы победить. Он все выполняет, побеждает в битве и, получив власть, становится покровителем христианства. Что касается легенды о Диоклетиане, то здесь также участвуют потусторонние силы, однако не божественного проявления. По коптскому преданию, именно диавол часто общался с Агриппидом, приписывал себе получение последней власти и требовал от нового императора дальнейшего подчинения²⁴. Конечно, ни о каком геройском участии в битвах даже не упоминается. Наоборот, Диоклетиан попадает в плен из-за страха перед врагами на поле битвы²⁵. По коптскому преданию, и Константин, и Агриппид имели возможность общения со святыми: первый прямо назван родственником мученика Исидора Антиохийского²⁶, а второй пас овец с аввой Псоте²⁷, коптским святым. Если Константин берет благословение у святого, то Агриппид, став императором, убивает Псоте. Отсюда очевиден контраст между этими двумя правителями.

Современные исследователи²⁸, как и их предшественники²⁹, хотя и приводят ряд политических и экономических причин, но все же согласны с тем, что логичного объяснения, почему же Диоклетиан издал эдикты и поддержал преследование христиан, греческие и римские источники нам не дают. В коптском агиографическом предании причины, по которым Диоклетиан начал гонения, преподнесены подробно и самобытно и основаны на личных переживаниях правителя. Они также представлены в двух вариантах. Первая версия окрашена в «военные» цвета. Диоклетиан рассказывает подданным, что ночью к нему

¹⁹ Saint George. P. 51.

²⁰ МГ f. 5.

²¹ ЭГ f. 111.

²² МИ f. 62; ММ f. 78–81.

²³ Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. 28–31, 37.

²⁴ МФА f. 32.

²⁵ ЭКл f. 94–96.

²⁶ МИ f. 60.

²⁷ В текстах уточняется, что будущий император пас стада коз, а Псоте — овец, что созвучно евангельской притче (см. подробнее: *Рогожина*. Диоклетиан и Аполлон. С. 79).

²⁸ Bowman. Op. cit.; White C. The Emergence of Christianity: Classical Traditions in Contemporary Perspective. Minneapolis, 2010. Pp. 83–88.

²⁹ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1910. Т. 2. С. 143–153.

пришел Аполлон с требованием почтить его и других языческих богов за ту помощь, что они оказывали императору в битвах³⁰. После этого начинаются гонения на христиан, которые отказались почтить идолов. Если обратиться к истории Константина Великого, то он благодаря явлению с небес, наоборот, стал почитать христианского Бога.

Вторая коптская версия более оригинальна и увлекательна. Диоклетиан первоначально исповедует христианство, но лишь ради сохранения трона, потому что среди знати, особенно служивой, много христиан³¹. В текстах появляется антиохийский епископ Гай, сведения о котором в других источниках отсутствуют. Ему поручается взятый в плен персидский царевич. Епископ возвращает его персам за выкуп, а деньги тратит на нужды храма и раздает нищим, император же Гай ставит в известность, что пленник умер. Узнав о вероломстве служителя Церкви, Диоклетиан делает окончательный выбор в пользу языческой веры³².

В МИиС предательство описано особо напряженно. Епископ Гай, находясь в алтаре и держа в руках Святые Дары, клянется, что цесаревич умер. Диоклетиан, зная об обмане, мысленно желает, чтобы епископ был наказан чудесным образом. Но ничего не происходит. Тогда император приходит в ярость, обрушивает алтарь, кидает чашу со Святыми Дарами на землю и казнит обманщика³³. Ложную клятву епископа в алтаре агиограф объясняет ожесточением сердца Гая, который забыл о Боге, а отсутствие незамедлительной кары — долготерпением Бога. Именно последний факт диавол использует в разговоре с Диоклетианом против христиан и намекает на их слабость, говоря, что также Петр ложно поклялся, а Христос не наказал его. Это стало решающим доводом для императора, и он устанавливает почитание языческих изваяний³⁴.

При всей легендарности этого сюжета нельзя не отметить, что здесь гонения, начатые Диоклетианом, не кажутся неожиданными. Причиной для них послужило, во-первых, предательство христианского епископа, во-вторых, разочарование в Боге. Читатель видит образ человека, противопоставшего Богу из-за неправильного понимания сути отношений, выстраиваемых с Ним.

В этом «разочаровании» в вере Диоклетиана обнаруживаются схожие черты с историей императора Юлиана (361–363). С малых лет Юлиан был свидетелем того, как боролись за власть христианские правители, с одобрения его двоюродного брата были убиты его отец и родственники, а он жил в постоянном страхе за свою жизнь. Юлиан воспитывался в христианском духе, но его религиозным обучением занимались арианские наставники, в том числе известный арианин Евсевий Никомедийский, впоследствии епископ Константинополя. Видимо, они слишком много внимания отдавали внешнему соблюдению обрядов, многочисленные же внутрицерковные раздоры того периода также могли снизить авторитет христианства в глазах юного Юлиана. Параллельно он имел возможность изучить языческое наследие: его воспитатель евнух Мардоний привил своему подопечному любовь к греческой литературе, позднее Юлиан читал сочинения языческого оратора Либания, лекции которого ему было запрещено посещать, и общался с языческими философами. Все это оказало серьезное влияние на будущего императора. Древние верования и греческая философия вызывали намного больший отклик

³⁰ МД f. 253.

³¹ ЗФА f. 34.

³² ЗФА f. 35–36, 40–41.

³³ МИиС f. 77–81.

³⁴ ЗФФ f. 77–84.

в сердце Юлиана, что потом повлияло на его выбор язычества в качестве государственной религии³⁵.

Не исключено, что именно Юлиан стал прообразом для отступничества Диоклетиана. Неудовлетворенность вероучением и его последователями совпадает в обоих случаях. Но окружавшие Юлиана христианские наставники были еретиками-арианами, поэтому позднее церковным авторам, противникам арианства, было легко объяснить, почему они не смогли дать своему царственному подопечному должный христианский пример. В легенде же о Диоклетиане Гай Антиохийский не назван инакомыслящим, но это и неважно, так как его поступок оценить иначе, чем обман и предательство, невозможно, независимо от исповедуемой им веры. Чтобы сделать Диоклетиана вероотступником, копты нуждались в отрицательном христианине, и, вероятно, поэтому родился образ вероломного епископа³⁶. Конечно, во время гонений Диоклетиана погибло много предстоятелей церквей, но это вряд ли могло быть мотивацией коптских авторов. Следует отметить, что, несмотря ни на что, агиографы максимально смягчили эту ситуацию: Гай потратил выкуп не на себя, а на нужды Церкви, а сам был убит за это, т. е. понес наказание за свое злодеяние.

Последняя часть легенды содержит повествование о конце правления и смерти Диоклетиана. В исторических источниках описано, что он умирает из-за болезни³⁷ или же кончает жизнь самоубийством³⁸. Коптские агиографы по большей части упоминают лишь о слепоте, из-за которой он был лишен власти³⁹. Возможно, в ней отразилась слепота, которую проявил император в духовном плане. В МИ потерю зрения сопровождает смертельная болезнь: черви разъедают язык Диоклетиана — придворные пользуются моментом и свергают больного императора. Наряду с физической немощью авторы не только низводят его с престола, но помещают его на самое дно общества в крайнем озлоблении. В ЭКл слепой Диоклетиан просит милостыню у городских ворот и от бессильной злобы кидает камни в христиан. Далее описан диалог между диаволом и Диоклетианом: первый обвиняет свергнутого императора в их поражении и обещает ему адские муки. В ответ бывший гонитель неожиданно заявляет, что он христианин, но голос с неба прерывает его, появляется ангел, бьет его, и «страшная смерть» настигает Диоклетиана⁴⁰.

Сюжет с ангелом, наносящим предсмертные удары, обнаруживается в арабском изводе жития Шенуте⁴¹, настоятеля Белого монастыря. При таких обстоятельствах в этом тексте умирает еретик Несторий⁴². В обоих случаях (и с Диокле-

³⁵ Успенский Ф. И. История Византийской империи VI–IX вв. / Сост. Т. В. Мальчикова. М., 1996. С. 72–94.

³⁶ Ж. Шварц предполагает, что таким образом копты пытались выказать в отрицательном свете халкидонских священников. Этот эпизод, по мнению Ж. Шварца, возможно, реликт более древнего сюжета на ту же тему. Schwartz. Dioclétien. P. 156.

³⁷ Евсевий Памфил. Церковная история. Дополнение к 8; Лактанций. О смертях гонителей 17, 42.

³⁸ Псевдо-Аврелий Виктор. Извлечения о жизни и нравах римских императоров 39. 7.

³⁹ МИ f. 61; MM f. 78; ЭГ f. 165.

⁴⁰ ЭКл f. 69–71.

⁴¹ Vie de Schnoudi (traduite de l'arabe) // Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire / Sous la dir. de E. Grébaut. Paris, 1888. T. 4. Fasc. 1: Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et Ve siècles / Éd., trad. E. Amélineau. P. 428. В коптской версии этот эпизод отсутствует.

⁴² О Нестории известно, что он умер в изгнании в Египте. Несторианские исторические источники не делают акцента на смерти своего основоположника. Миафизитские же авторы, как и приверженцы решений Халкидонского Собора, упоминают «недостойную» смерть ересиарха. Почти все они сходятся в описании того, что непосредственно перед смертью язык Нестория (очевидно, как та часть тела, с помощью которой распространя-

тианом, и с Несторием) перед гибелью персонажа упоминается его нераскаянность. Императору об этом заявляет голос с небес, а Несторий сам отказывается от возможности покаяться. Отличие от истории Диоклетиана лишь одно. Непосредственно причина смерти уточнена только у ересиарха: у него распухает язык, и он умирает от удушья. На греческом языке среди историй, которые содержатся в берлинской рукописи «Луга духовного»⁴³ и отсутствуют в переводах на русский язык, одна касается гибели Нестория. Она описана частично наподобие смерти Ариана. Несторий отошел в отхожее место, где повторял свое лжеучение. За это ангел ударил его так, что тот умер.

Возможно, прообраз этого эпизода следует искать в «Деяниях святых апостолов». Смерти царя Ирода сразу после обожествления его народом предшествует появление ангела, который также бьет правителя перед гибелью⁴⁴. При этом следует обратить внимание, что все авторы единодушно отмечают именно одного ангела, а не двух или больше. Несомненно, сюжет стал бродячим в среде христиан: и болезнь языка, и удары ангела — не новые эпизоды для христианской литературы. Они соотносятся со смертью нечестивого человека, по этой причине коптские авторы и связали эти сюжеты с кончиной Диоклетиана.

С другой стороны, в такой кончине противника христианства можно увидеть агиографический топос, представленный «наоборот». Если сравнить описание смерти этого императора и мучеников, то обнаруживается, что после смерти душу мученика принимают на небеса сонм ангелов⁴⁵, архангелы Михаил⁴⁶ или Рафаил⁴⁷, иногда Сам Христос⁴⁸ в отличие от Диоклетиана, жизнь которого ангел прерывает.

Это противопоставление мученикам на самом деле шире и также проявляется в других эпизодах. Например, в агиографических сюжетах прослеживается тема противоборства Диоклетиану на троне и попыток мятежа⁴⁹, а главными антагонистами будущего императора стали те, кому предстояло в скором времени принять мученический венец. Святые Феодор и Клавдий пытаются свергнуть императора-копта с престола под предлогом его неримского происхождения⁵⁰. Архангел Михаил останавливает их, объясняя, что царствование Диоклетиана попускается Богом, и святые соглашаются с его приходом к власти. Таким образом, мученики, считая восшествие египтянина на римский трон несправедливостью, все равно принимают это как волю Божию и прекращают бунт. Диоклетиан же, ожи-

лось лжеучение) принес ему нестерпимую боль (прогнал, был изъеден червями или же Несторий лишился его по сверхъестественной или вполне объяснимой причине). См. подробнее: *Kosiński R. The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental sources // Electrum. 2007. Vol. 13. Pp. 155–170.*

⁴³ Считается, что автор некоторых из них не Иоанн Мосх, а его продолжатель, живший позднее. Что касается именно нашего отрывка, то его авторство точно неизвестно. См. подробнее: *Nissen Th. Unbekannte Erzählungen Aus Dem Pratum Spirituale // Byzantinische Zeitschrift. 1938. Vol. 38. Pp. 354–355.*

⁴⁴ Деян. 12, 23.

⁴⁵ МД f. 265; МА f. 85.

⁴⁶ МПИА f. 58.

⁴⁷ МЕв f. 64.

⁴⁸ МИ f. 61; МШИБ f. 136; ЗМак f. 107.

⁴⁹ Возможно, что эта тема представляет собой трансформацию исторических сведений. Так как известно, что при Диоклетиане было восстание Домиция Домициана и Ахиллея в Александрии в 296–297 гг. и последовавшая за этим восьмимесячная осада города (*Аврелий Виктор. О цезарях 39. 38; Евтропий. Бrevиарий от основания Города 9. 22. 1, 9. 23; Павел Орозий. История против язычников 7. 25. 4, 7. 25. 8; Псевдо-Аврелий Виктор. Извлечения о жизни и нравах римских императоров 39. 3; Frend W. H. C. Diocletian // Coptic Encyclopedia. Vol. 3. Pp. 904–908, здесь p. 906).*

⁵⁰ ЗФА f. 30–33; МЕв f. 48–51.

дая справедливую кару от Бога для епископа-предателя и не получая ее, предпочитает начать «войну» с последователями этого Бога.

Кроме того, в мученичествах главный герой исповедует христианство по зову сердца, переносит физическую боль ради спасения души, получает пророчество о будущих наградах и славе. Агриппид же, по словам А. Папаконстантину, стал для Коптской Церкви «своим» Иудой Искаротом⁵¹. История Диоклетиана противопоставлена рассказам о мучениках: физическая боль не становится причиной очищения его души, он получает предсказание о будущих мучениях в аду, лишь страх перед которыми заставляет его заявить: «Я — христианин». В то время как мученики свидетельствуют о победе Бога, Диоклетиан символизирует поражение Его противников.

Наконец, в своих текстах коптские агиографы делают особый акцент на тех переживаниях и страданиях, которые ожидают будущих мучеников из-за того, что они вынуждены покинуть родные места. За «изгнание» даже обещается отдельный венец святым⁵². На этом фоне поведение Агриппида должно было осуждаться слушателями. Он не только уезжает самовольно из Египта, но и называет его «землей варваров», хотя на это получает упрек, что именно здесь он нашел себе приют, будучи сиротой⁵³. Акцент на сиротстве — это также отличительная черта коптского предания, придающая образу императора некую отчужденность от Египетской земли. Здесь он вырос, но кто он и откуда, остается неизвестным. Даже диавол в конце концов отказывается от него⁵⁴. Таким образом, Диоклетиан совершает предательство не только против веры, но и против своей родины и против своих попечителей, убив их сына авву Псоте, о котором было упомянуто раньше.

Хотя эта самобытная коптская легенда была создана агиографами, но в определенный момент она стала широко известна. В МФА, к тексту которого читатель не раз отсылался в данной статье, агиограф начинает свое повествование со слов: «Приди ныне, о историограф, и Расскажи нам по записям о святых...»⁵⁵, тем самым намекая на историческую достоверность излагаемых сюжетов. Очевидно, что фигура главного гонителя-предателя, смерть которого была страшной, а посмертная участь предрешена, несмотря на то, что имела немного общего с личностью Диоклетиана, стала важным феноменом коптской агиографической традиции.

⁵¹ *Papaconstantinou A. Historiography, hagiography, and the making of the Coptic "Church of the Martyrs" in early Islamic Egypt // Dumbarton Oaks Papers. 2006. № 60. Pp. 65–86, здесь p. 81. Сами персонажи акцентируют его измену Истине: мученик Феодор говорит этому императору, что он худший предатель, чем Иуда (ЭФА f. 41).*

⁵² МПиА f. 58; МШБ f. 107; МАН f. 264.

⁵³ ЭФФ f. 37.

⁵⁴ ЭКлII f. 70.

⁵⁵ МФА f. 28.

Источники и литература

1. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1910. Т. 2.
2. Рогожина А. А. Диоклетиан и Аполлон в Антиохийском цикле. Источники и методы коптских агиографов // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 78–88.
3. Успенский Ф. И. История Византийской империи VI–IX вв. / Сост. Т. В. Мальчикова. М., 1996.
4. Франгулян Л. Р. Место агиографических циклов (VII–VIII вв.) в коптской литературе // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 86–96.
5. Bowman A. K. Diocletian and the first tetrarchy, a. d. 284–305 // The Cambridge Ancient History. Vol. 12: The Crisis of Empire, AD 193–337 / Eds. A. K. Bowman, P. Garnsey, A. Cameron. Cambridge, 2005. Pp. 67–89.
6. Frend W. H. C. Diocletian // Coptic Encyclopedia. Vol. 3. Pp. 904–908.
7. Hollingsworth P. A. Theodosius III // The Oxford Dictionary of Byzantium / Eds. A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot. NY, Oxford, 1991. P. 2052.
8. Kosiński R. The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental sources // Electrum. 2007. Vol. 13. Pp. 155–170.
9. Märchen von Theodosius und Dionysius // Bruchstücke koptischer Volksliteratur / Hrsg., Übers. A. Erman. Berlin, 1897. Pp. 26–31.
10. Papaconstantinou A. Historiography, hagiography, and the making of the Coptic “Church of the Martyrs” in early Islamic Egypt // Dumbarton Oaks Papers. 2006. № 60. Pp. 65–86.
11. Schwartz J. Dioclétien dans la littérature copte // Bulletin de la Société d’archéologie copte. 1958–1960. T. 15. Pp. 151–166.
12. Theodosius und Dionysius // Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts / Hrsg., Übers. H. Junker. Berlin, 1911. T. 2. Pp. 47–55.
13. Vie de Schnoudi (traduite de l’arabe) // Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire / Sous la dir. de E. Grébaut. Paris, 1888. T. 4. Fasc. 1: Monuments pour servir à l’histoire de l’Egypte chrétienne aux IVe et Ve siècles / Éd., trad. E. Amélineau. Pp. 289–478.
14. White C. The Emergence of Christianity: Classical Traditions in Contemporary Perspective. Minneapolis, 2010. Pp. 83–88.

Список сокращений коптских источников:

Сокращение	Текст	Издание текста и перевод
МА	Мученичество св. Ари	Martyre du saint Apa Ari // Les actes des martyrs de l’Égypte (далее: LesAct) / Éd., transl. H. Hyvernat. Paris, 1886. Pp. 202–224 (text; Fr. transl.); f. 69–86
МАН	Мученичество св. Ануба	Martyrium S. Apa Anub // Acta martyrum (далее: ActMar) / Éd., transl. I. Balestri, H. Hyvernat. Parisiis, 1907. Textus. Vol. 1. Pp. 200–241 (text); 1908. Versio. Vol. 1. Pp. 123–147 (Lat. transl.); f. 233–268
МГ	Мученичество св. Георгия	The Martyrdom of Saint George // The martyrdom and miracles of Saint George of Cappadocia (далее: MarMir) / Ed., transl. E. A. W. Budge. London, 1888. Pp. 1–37 (text); Pp. 203–235 (Eng. trans.); f. 3–82
МД	Мученичество св. Дидима	Martyre du saint Apa Didyme // LesAct. Pp. 284–303 (text; Fr. transl.); f. 253–263

МЕв	Мученичество св. Евсевия	Martyre de saint Eusèbe // LesAct. Pp. 1–39 (text; Fr. transl.); f. 36–64
МИиС	Мученичество свв. Иоанна и Симеона	Martyrologe de saint Jean et de Siméon // LesAct. Pp. 174–201 (text; Fr. transl.); f. 61–85
МИ	Мученичество св. Исидора	Les Actes du martyre de saint Isidore / Éd., transl. H. Munier // Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale. 1918. Vol. 14. Pp. 101–190 (text; Fr. transl.); f. 1–65
МКл	Мученичество св. Клавдия	Martyre de saint Claude d'Antioche par son serviteur Anastase // Textes coptes relatifs à saint Claude d'Antioche. Four Coptic texts, with French translations, from the Coptic manuscript no. 587 in the Pierpont Morgan Library, New York (далее: TexCopt) / Éd., transl. G. Godron. Turnhout, Belgique. 1970. Pp. 2–63 (text; Fr. transl.); f. 1–62
ММ	Мученичество св. Макария	Martyre de saint Macaire // LesAct. Pp. 40–77 (text; Fr. transl.); f. 58–84
МПиА	Мученичество свв. Пироу и Атома	Martyrologe de saint Piroou et de Athom // LesAct. Pp. 135–173 (text; Fr. transl.); f. 22–60
МФА	Мученичество св. Феодора Анатолийца	Martyrium S. Theodori Orientalis // ActMar. Pp. 34–62 (text); Pp. 30–46 (Lat. transl.); f. 28–54
МШИБ	Мученичество св. Шенуфе и его братьев	Martyrdom of s. Shenoufe and his brethren // Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices / Ed., transl., introd., comm. J. W. B. Barns, E. A. E. Reymonds. Oxford, 1973. Pp. 81–127 (text); Pp. 185–222 (Eng. transl.); f. 103–138
ЭГ	Энкомий св. Георгию Феодота Анкирского	The Encomium upon Saint George by Thedotus, Bishop of Ancyra // MarMir. Pp. 83–173 (text); Pp. 274–331 (Eng. transl.); f. 106–172
ЭКлI	Первый энкомий св. Клавдию Константина Асьютского	Panegyrique de saint Claude d'Antioche par Sévère d'Antioche // TexCopt. Pp. 508–591; f. 85–146
ЭКлII	Энкомий св. Клавдию Севира Антиохийского	Panegyrique de saint Claude d'Antioche par Sévère d'Antioche // TexCopt. Pp. 486–507; f. 63–84
ЭМак	Энкомий св. Макробию Мины, епископа Пшати	Panegyrique du Abba Macrobe // LesAct. Pp. 225–246 (text; Fr. transl.); f. 90–107
ЭФА	Энкомий св. Феодору Анатолийцу Феодора Антиохийского	The Encomium of Theodore, Archbishop of Antioch, on Theodore the Anatolian // Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt / Ed., transl. E. A. W. Budge. London, 1915. Pp. 1–48 (text); Pp. 577–625 (Eng. transl.); f. 1–43
ЭФФ	Энкомий свв. Феодору Стратилату и Феодору Анатолийцу Феодора Антиохийского	Theodore the General and Theodore the Eastern // Coptic Texts on Saint Theodore the General / Ed., transl. E. O. Winstedt. London; Oxford, 1910. Pp. 1–72 (text); Pp. 73–133 (Eng. transl.); f. 30–98

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

РУКОПИСНЫЙ ДУХОВНЫЙ САМИЗДАТ КАК СВИДЕТЕЛЬ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА В XX ВЕКЕ

иеромонах Аркадий (Логинов)

*старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин
Екатеринбургской духовной семинарии*

Иванова Оксана Витальевна

*научный сотрудник Музея святости, исповедничества
и подвижничества на Урале в XX в.*

Аннотация: В статье на основании коллекции самиздата анализируется опыт изменения и создания новых текстов, а также русификация и использование русского языка в рукописных литургических памятниках второй половины XX в. из фондов Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в. (г. Екатеринбург).

Ключевые слова: духовный самиздат; литургическое творчество; молитва; акафист; Музей святости, исповедничества и подвижничества на Урале

HANDWRITTEN SPIRITUAL SELF-PUBLISHING AS A WITNESS OF LITURGICAL ART IN THE 20TH CENTURY

Abstract: The article presents an analysis of the experience of changing and creating new religious texts, the Russification and use of the Russian language in manuscript liturgical monuments of the 2nd half of the 20th century. The analysis is performed on the basis of the collection of religious samizdat from the funds of the Museum of Sanctity, Confession and Asceticism in the Urals in the 20th century (Ekaterinburg).

Keywords: religious samizdat; liturgical creativity; prayer; akathist; Museum of Sanctity, Confession and Asceticism in the Urals

Ieromonk Arkady (Loginov), Senior lecturer at the Department of Church-practical disciplines of the Ekaterinburg Theological Seminary

Ivanova Oksana Vital'evna, Researcher Officer at the Museum of Holiness, Confession and Asceticism in the Urals in the 20th century

Введение. Термин **самиздат** появился в народе как естественная пародия на названия советских государственных издательских организаций вроде Госкомиздат, Политиздат и т.п. Вероятно, первым слово «самсебяиздат» употребил поэт Николай Глазков¹, в 1940-е гг. ставивший это слово на машинописных сборниках своих стихов. Со временем слово «самиздат» как полноценная лексема вошло в иностранные языки и означает неофициальное и неподцензурное производство и распространение литературных, религиозных и публицистических текстов в СССР. Копии текстов изготавливались автором или читателями без ведома и разрешения официальных органов власти, как правило, рукописным, машинописным или фотографическим способами.

Предметом нашего исследования является религиозный самиздат из фондов екатеринбургского Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в., по большей части рукописный.

¹ Николай Иванович Глазков (30.01.1919–01.10.1979) — советский поэт, переводчик.

Время появления. Первые опыты по созданию самиздатных литургических текстов можно отнести к середине 1920-х гг. В результате поддержки со стороны новой власти обновленческого раскола представители патриаршей Церкви изгоняются из храмов, лишаются типографских возможностей. Как следствие, возник острый дефицит религиозной, в т. ч. богослужебной литературы, и первые попытки его преодолеть с помощью рукописных копий. Оригинальных рукописей этого времени мы не встречали, но видели тексты 1930-х гг., созданные в иосифлянских общинах Санкт-Петербурга. В качестве массового и систематического явления религиозный самиздат появляется в 1950-е гг. как реакция на хрущевские гонения, которые, в отличие от сталинского террора, были направлены не только на уничтожение храмов и репрессии в отношении духовенства, но и на массовое и систематическое уничтожение духовной литературы. Примером может послужить уничтожение Шадринской духовной библиотеки. В результате заключения, данного главным библиотекарем Всесоюзной библиотеки им. В. И. Ленина А. Г. Свешниковой «О характере церковнославянской литературы «Шадринского фонда» Курганской областной библиотеки» от 24.06.1952, семью актами были списаны почти 80 тысяч экземпляров книг, брошюр, журналов. В заключении «речь идет о почти 20 тысячах экземпляров «богословской литературы», состоящей «из библии, евангелий, миней и требников на славянском языке», «творений» отцов церкви на русском языке, а также религиозных журналов... и официальных изданий: «Церковный вестник», «Екатеринбургские епархиальные ведомости», «Пермские епархиальные ведомости», — за многие годы и в большом количестве экземпляров. Указанная литература не имеет ни исторической, ни научной ценности, в другие библиотеки передана быть не может и подлежит сдаче в макулатуру»². И это, конечно, не единственный пример. В этой ситуации религиозный самиздат становится остро необходимым для сохранения христианской традиции.

Актуальность. Создание религиозного самиздата никем не координировалось, поэтому собирать его сегодня очень трудно³. Материальной ценности (в отличие от старых икон) он не представляет, поэтому часто после смерти своих читателей уничтожается, даже если тексты или архивы попадают в храмы. Изучение рукописных литургических текстов может приоткрыть интереснейшие страницы веры и молитвы в условиях гонений. Это представляет научный интерес и важно для понимания и усвоения опыта православных святых и исповедников XX в. Они впервые в истории Русской Церкви оказались в ситуации жесткого разрыва симфонии Церкви и государства. Именно нам предстоит продолжить поиски места и роли Церкви в постконстантиновский период церковной истории. И опыт наших предшественников может быть очень полезен.

Говоря о **литургическом творчестве**, мы понимаем его как «пластичность» имеющихся и создание новых литургических форм⁴, а также русификация или использование русского языка в существующих текстах. Следует оговориться, что в случае с литургическим самиздатом творчество надо понимать нейтрально.

² Селезнева Т. Н. Судьба Шадринского книжного фонда в 40–50-е годы XX века. [Электронный ресурс]. URL: http://kounb.kurganobl.ru/upload/knijniue_pamitnik/materialy/seleznyovaSudba-Fonda.doc (дата обращения: 15.11.2017).

³ Трауберг Н. Л. Всегда ли побеждает побежденный? Наталья Трауберг о религиозном самиздате. [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/library/19_t/ra/uberg_020.html (дата обращения 15.11.2017).

⁴ Ртищев Ф., свящ. Литургическое творчество: что это и зачем. Размышления об анонимной статье на портале «Благодатный огонь» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5173392.html> (дата обращения: 15.11.2017).

Относительно современных церковных норм оно могло быть направлено как на их совершенствование, так и на их ухудшение. Наша задача на данный момент — его просто зафиксировать.

Появление рукописных духовных текстов происходило в уникальных обстоятельствах. К примеру, «к 1901 г. на 158 разрешенных к употреблению акафистов приходится 291 (или более) неразрешенный. Запрещение могло быть связано с несоответствием требованиям духовной цензуры, с богословской или литературной безграмотностью или с существованием других текстов с тем же посвящением, уже одобренных цензурой»⁵. Но в период гонений невозможен был контроль ни со стороны церковной власти, ни со стороны государства. По данным протоиерея Валерия Лавринова, руководителя Церковно-исторического общества Екатеринбургской епархии, в 1918–1944 гг. на Урале было репрессировано не менее 334 священнослужителей (из них расстреляно 146 человек). Во всей области к началу войны оставалось 20 церквей. В соседних областях еще хуже: в Пермской — 6, Челябинской — 1, Курганской — ни одной. В 1937–1938 гг. в епархии были расстреляны семь архиереев. К 1938 г. на Урале не осталось ни одного епископа. Официальная Церковь была фактически разгромлена. Ни храмов, ни духовенства, ни административной структуры и, как следствие, отсутствие цензуры. Официальные церковные издания начинают появляться только после 1943 г. Сначала незначительными тиражами самые необходимые для богослужения тексты, с 1970-х гг. XX в. в составе различных изданий Московской Патриархии (молитвословов, календарей, ЖМП и проч.) стали публиковаться акафисты⁶.

Литургическое творчество на Урале: новонаписанные молитвы. Эти тексты в нашем собрании появляются из трех основных источников: 1. *Судебно-следственные дела.* Например, молитва «О спасении Церкви Православной», написанная протопресв. Николаем Любимовым для крестного хода по случаю выхода Декрета об отделении Церкви от государства⁷. 28 января 1918 г. в Москве состоялся крестный ход. Святейший Патриарх Тихон в сопровождении архипастырей и пастырей вышел на Лобное место и оттуда благословил свою паству. Во время службы на площади была прочитана принятая на Соборе молитва о спасении Церкви Христовой⁸. Упоминание о ней в наших архивах встречается в деле 1929 г., а полностью рукописный текст этой молитвы удалось обнаружить в деле священника Николая Сильвинского 1937 г. 2. *Рукописные молитвенные сборники.* Пример такой молитвы «Об исцелении России» в рукописном сборнике из фонда Валентины Лаптевой, хранящемся в нашем музее. Текст этой молитвы известен и широко представлен в сети «Интернет» как «Молитва за русский народ»⁹, или «Православная молитва к Богу о русском народе». Однако авторство и время составления установить не удалось. 3. *Могила исповедников.* Примером может послужить молитва иеросхимонаха Константина (Шипунова)¹⁰, сохраняемая духовными детьми на его могиле: «Слава

⁵ Козлов М., свящ., Стрижев А. Н. Акафист // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000 С. 380.

⁶ Там же.

⁷ Любимов Н., протопресв. Молитва о спасении Церкви Православной // Pravmir.ru: Православие и мир. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/molitva-o-spasenii-tserkvi/> (дата обращения: 15.11.2017).

⁸ Молитва о спасении Церкви Православной // LiveInternet. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.liveinternet.ru/users/5005072/post232944657/> (дата обращения: 15.11.2017).

⁹ Молитва за русский народ // Полный православный молитвослов. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.molitvoslov.com/text273.htm> (дата обращения: 15.11.2017).

¹⁰ Иеросхимонах Константин (Шипунов; в миру Константин Шипунов, 1877–1960) погребен на Ивановском кладбище г. Екатеринбург.

Тебе, Господи, что Ты нас не забыл, не прогневался на нас, не погубил, а милостию к Себе приблизил через скорби, особенно нас ценною наградой наградил: скорбями, бедами, болезнями, презрением и поношением, клеветою и всякою обидою и лишением спокойной и радостной жизни...»¹¹ 4. *Свидетельства посетителей*. Например, благодаря Любви Архиповой у нас появился текст «Молитвы за гонителей» (распространялась в 1930-х гг. в Ленинграде): «Братий наших гонителей помилуй и пощади, долготерпеливе Господи, не ведают бо, что творят. Просвети их светом познания Твоего и аще возможно приведи их к покаянию. Да не погибнут люто души, по образу и подобию Твоему созданные. Не страстная, нетерпимая ненависть обновит и спасет мир, но любовь и жалость. Аминь»¹².

Как видим, в них довольно ярко отражаются особенности времени. В дореволюционное время молитвы святым были естественным продолжением служб. Но в XX в. решительно меняется их содержание. Возникнув как реакция на внешние обстоятельства, зачастую они имели самостоятельное хождение, часто даже трудно сказать, в какие традиционные богослужения и как они включались. Изменяется и язык молитв. Во многих случаях они изрядно русифицированы или написаны сразу по-русски.

Литургическое творчество на Урале: особенность Урала — старообрядческие протографы. В условиях дефицита богослужебной литературы православное духовенство и миряне на Урале нередко обращались к старообрядческим источникам. Например, в «Каноне за умершего» из фонда священника Михаила Соколова и в ряде других рукописей нами выявлены особенности текстов, которые позволяют обоснованно предположить, что источники имеют старообрядческое происхождение (подробнее в нашей статье «Предварительные заметки об особенностях рукописных литургических текстов из собрания Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX в.»)¹³.

XX в. породил и такую необычную для Нового времени практику, как **переписка богослужебных текстов по памяти и на слух**. Многие рукописные тексты содержат искажения в словах богослужебных последований. Анализируя «Пасхальное последование»¹⁴, найденное нами во время экспедиции в г. В. Салду (Свердловская область), мы пришли к выводу, что первый переписчик был знатоком церковнославянского языка, возможно, даже писал текст церковнославянскими буквами. Последующие же переписчики были людьми, не знавшими или плохо знавшими православную богослужебную традицию и церковнославянский язык. Может быть, кто-то (в лагере, в ссылке, на поселении?) цитировал тексты служб по памяти и это цитирование было записано. Это объясняет и наличие стихийной, непоследовательной русификации текстов и искажение некоторых неупотребительных слов. Можно представить, как передавалась богослужебная традиция тем верующим, которые не были выходцами из священнических семей или были совсем детьми, когда их отцы служили в незакрытых еще храмах, а по-

¹¹ Дедушка. Жизненный путь иеросхимонаха Константина (Шипунова) // Православие.ru. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/28865.html> (дата обращения: 15.11.2017).

¹² Еремина В. М. Новейшая история Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. Курс лекций на аудионосителе.

¹³ Арнакий (Логинов), иером., Иванова О. В. Предварительные заметки об особенностях рукописных литургических текстов из собрания Музея святости, исповедничества и подвижничества в XX веке // Церковь. Богословие. История: мат-лы IV Междунар. научн.-богосл. конф. (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 11–13.

¹⁴ Там же. С. 13–17.

стриг и сан принимали в местах заключения — в лагерях, или, вероятнее всего, на поселениях, или в ссылках. Напутствуя такого нового священника на путь тайного служения, его наставники наговаривали богослужебные тексты, которые записывались на слух людьми, никогда не видевшими, как эти тексты выглядели в книге. Серия последующих переписей добавляла в тексты дополнительные неточности и искажения. Но долгое время это были единственно доступные богослужебные тексты.

Акафисты — самое обширное наследие религиозного самиздата. Их было много, и решали они разные задачи. Изучение этого корпуса памятников веры XX в. требует хотя бы минимальной систематизации. Самое очевидное — это их датировка, соотнесение с историческим контекстом и связь с местом бытования. Но, на наш взгляд, этого недостаточно. Мы предлагаем рассмотреть еще несколько принципов для анализа рукописных акафистов.

1. Практический литургический.

Проблема с отпеванием усопших в отсутствие храмов и духовенства породила необходимость дать возможность более независимой от обстоятельств молитвы об умерших. Примером может служить акафист об усопших. Он был написан духовником Троице-Сергиевой лавры игуменом Ипполитом (Яковлевым) († 1937 г.) по-церковнославянски¹⁵. В нашем архиве есть текст, найденный в деле священника Анатолия Стахиева¹⁶, со значительно переложением и русифицированным вариантом этого акафиста. Икос 2: «Посему и мы дерзновенно просим у Господа помощи всем от века умершим, взывая: Отче наш, помяни всех заповедавших молиться за них. Отче наш, изгладь забытые ими грехи. Отче наш, согрей сердце наше жалостью и ко врагам истины. Отче наш, помилуй всех без молитвенного погребения схороненных. Отче наш, приими в Твоя селения внезапно умерших от горя и радости. Отче наш, низпосли преставльшемуся (имярек) мир и покой о Святом Духе. Отче наш, Любовь неизреченная, помяни усопших раб Твоих»¹⁷.

По мнению священника Максима Плякина из Саратова, «видно, что переписан именно акафист отца Ипполита, но порой фразы настолько причудливые... Словно писалось на слух с какой-нибудь старой, скрипучей граммофонной пластинки»¹⁸. Вполне возможно, что для быстроты и конспирации, русифицированный прежде текст впоследствии переписывался на слух.

Другой болезненной проблемой для верующих была невозможность посещать богослужения праздников. Мы предполагаем, что в силу этого получили широкое распространение акафисты праздникам. Как замена праздничных богослужений в домашних условиях. У нас в архиве есть переписанные от руки последование службы Рождества Христова и два варианта акафистов¹⁹, написанных

¹⁵ Троицкий синодик. 22 ноября — день памяти игумена Ипполита (Яковлева, †1937) // Свято-Троицкая Сергиева лавра: официальный сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stsl.ru/news/all/troitskiy-sinodik-22-noyabryaden-pamyati-igumena-ippolita-yakovleva-1937-> (дата обращения: 15.11.2017).

¹⁶ ГААОСО. Ф. 1. Оп. Р-1. Д. 19062. Конверт.

¹⁷ Акафист исповедника веры — молитва о врагах // Livejournal. [Электронный ресурс]. URL: <http://adam-a-nt.livejournal.com/2682909.html> (дата обращения: 15.11.2017).

¹⁸ Там же.

¹⁹ Один из вариантов является акафистом Рождеству Христову, написанным архиепископом Никоном (в миру Александр Порфирьевич Петин, 1902–1956) с рефреном «Иисусе Богомладенче, спаси нас!» и акростихом «Рождество Христово духом пою» (Афанасий (Стрельцов), иером. Гимнографические труды архиепископа Херсонского и Одесского Никона (Петина) // Богослов.ru: научно-богословский портал. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5607981.html> (дата обращения: 20.11.2017).

в XX в. Хождение разных вариантов текстов говорит о том, что составлялись они разными людьми. Священноначалие Церкви долгое время не имело возможности хоть как-то регулировать этот «творческий» порыв, оценивать и давать благословение к употреблению новонаписанных текстов. Переписывали и распространяли то, что есть. Имеющиеся у нас тексты этих акафистов отличаются от современных печатных вариантов.

Почитание святых в послевоенный период тоже имело свои особенности. Во-первых, им молились, практически не имея их икон. На миллионный Свердловск была только одна действующая церковь, находящаяся под неусыпным присмотром спецслужб. Но верующих было намного больше, чем прихожан, которых была способна вместить кладбищенская Иоанно-Предтеченская церковь. Ими и были востребованы акафисты святым, в т. ч. еще официально на тот момент не прославленным Русской Церковью. Например, имеющиеся у нас два акафиста прав. Иоанну Кронштадтскому. Авторство одного из них принадлежит афонскому иеросхимонаху Пахомию Святогорцу²⁰. Он составил на Афоне первый акафист св. Иоанну Кронштадтскому в 1932 г. Написанный в период гонений на Церковь в России, акафист пронизан огненным вдохновением, исполнен пророческого духа и надежды на воскресение Руси. Имеющийся у нас рукописный вариант — одна из редакций этого афонского акафиста. Особенности нашего текста — немало различий с печатным текстом. Примечательна, например, замена в первом кондаке слов оригинала «Царей любителю» на «православных людей любителю». А слова «царственные страстотерпцы» авторского текста в нашей редакции звучат как «царственные новомученики», причем «царственные» тщательно замазано и оставлено лишь слово «новомученики» (Икос 12). Вкупе с заменой в первом кондаке данной редакции упоминаний о царе это говорит о некоторой боязни политических обвинений в нелояльности к власти или об антимонархических воззрениях переписчика. Что вполне можно ожидать от человека, рожденного в СССР. Рукопись содержит большое число исправлений, дописок. Можно предположить, что записывали текст на слух, а потом исправляли. К этой же группе можно отнести акафист «Всем святым». Музей располагает двумя разными вариантами текста. Они имеют одинаковый рефрен, но различаются содержанием.

В целом корпус рукописных акафистов иллюстрирует свободный и творческий подход к переписи, даже известные тексты имели разные варианты хождения в самиздате. Нередко можно фиксировать параллельный процесс составления востребованных акафистов.

Литургическое творчество на Урале: архаизация. Уже упомянутая копия афонского акафиста прав. Иоанну Кронштадтскому, точнее правка, сделанная поверх переписанного текста, является хорошей иллюстрацией стремления части авторов и переписчиков религиозного самиздата к архаизации текстов. Имеющаяся в нашем распоряжении рукопись послевоенная, но написана с использованием дореволюционной орфографии. При переписи использованы десятичные «і» и «яти». Например, первоначальное «Тебе» в нашем тексте исправлено на «Ти». «Соблюдавший» исправлено на «соблюдый», «шестилетним» исправлено на «шестилетен», «по повелению Господнему» исправлено на «Господню» и т. д. То есть мы

²⁰ Пахомий Святогорец, иеросхим. Афонский акафист иже во святых отцу нашему Иоанну Кронштадтскому чудотворцу. СПб.: Леушинское изд-во, 2005. См. также: Пахомий Святогорец, иеросхим. Афонский акафист Иоанну Кронштадтскому // Православные молитвы. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavnye-molitvy.ru/akafist-ioannu-kronshtadtskomu-afonskij/> (дата обращения: 20.11.2017).

наблюдаем попытку справщика сделать текст более «церковнославянским», старым, дореволюционным. Он хотел, чтобы текст выглядел как бы пришедшим из прошлого, из России, которую мы потеряли. Нередко встречающиеся в текстах из наших фондов указания типа «списано с Божественной книги» относятся не к Библии, как можно было бы подумать, а вообще ко всем дореволюционным литургическим изданиям. Отрицание «проклятой советской власти», вполне естественное для православных христиан, выливалось в идеализацию дореволюционных норм богослужения.

Литургическое творчество на Урале: русификация. В отличие от афонского, второй имеющийся у нас акафист прав. Иоанну Кронштадтскому написан практически по-русски. Протограф не установлен. Рукопись создана не ранее 1975 г. Редакция текста решительно отличается от сегодня известных и распространенных. Он переписан уставом в школьной тетрадке без каких-либо попыток придать тексту вид традиционного издания. Тенденция к русификации довольно четко прослеживается по рукописным акафистам, хранящимся в Музее.

Литургическое творчество на Урале: использование русского языка. Примером может послужить акафист иконе Божией Матери «Цвете Неувядаемый», который написан практически по-русски. Очевидно, что его переписывали люди, не владеющие церковнославянским языком. Отсюда естественная склонность к русификации. Первый кондак и молитва отличаются от современного, утвержденного текста данного акафиста. Другой пример — изготовленный фототипическим способом молитвослов с полностью переведенными на русский язык утренними, вечерними молитвами, молитвой перед вкушением пищи и др. Также в наших фондах есть несколько видов фотографических пасхальных открыток с поздравлением «Христос воскрес!», хотя с традиционным «Христос воскрес!» их несколько больше. Все эти тенденции мирно сосуществовали, иногда в рамках одного архива.

Обзор хранящихся в Музее текстов позволяет заключить, что новые молитвы с середины XX в. составляются практически на русском языке или в значительной степени русифицированы. Это можно объяснить как стремлением к понятности богослужебных текстов, так и отсутствием у послевоенного поколения верующих владения церковнославянским языком. Рожденные в первые годы после революции, они выросли в условиях тотальной антицерковной пропаганды и отсутствия храмов.

В изученных текстах мало богословия, оценивать их можно скорее литературно, понимая, что их религиозной задачей была замена полноценного богослужения. Как это ни парадоксально, но бурный расцвет литургического творчества в этот период, вероятно, был спровоцирован недостатком храмов и полноценных богослужений.

Зафиксированная пластичность литургических памятников XX в. свидетельствует о непрекращающемся в Церкви действии Святого Духа. При этом мы далеко не всегда можем говорить о надлежащем качестве текстов. Потребность советского человека в молитве и общении с Богом удовлетворялась теми силами и средствами, которые были на тот момент у обескровленной Церкви.

На наш взгляд, есть и еще одна причина большого распространения самиздатных акафистов. В сознании верующих Русской Церкви гимнографические формы традиционно трактуются как молитвы, т.к. молитвы в основных богослужениях суточного круга и литургии не произносятся вслух. Любовь к акафистам

проявилась еще в XIX — начале XX в. Широкие народные массы как в Российской империи, так и в СССР были, по сути, лишены понимания, что такое молитва в богослужении. На этом фоне молитвой становятся акафист или тропарь праздника. Молитва как неотъемлемый элемент богослужения с ранних веков была достоянием одних только священнослужителей, отсюда особая любовь в народе к молебному пению — понятно и доступно: песнопение и молитва. Верующие в СССР полюбили акафисты до такой степени, что с 1950-х гг. и по сей день стали включать их в регулярные богослужения вечерни и утрени. Привычку к акафистам принесло в Церковь поколение, выросшее без храмов и храмового богослужения. На какое-то время и в некоторой степени акафист потеснил традиционные богослужения суточного круга, но это была доступная на тот момент форма собрания Церкви.

Источники и литература

1. Акафист исповедника веры — молитва о врагах // Livejournal. [Электронный ресурс]. URL: <http://adam-a-nt.livejournal.com/2682909.html> (дата обращения: 15.11.2017).
2. *Аркадий (Логинов), иером., Иванова О. В.* Предварительные заметки об особенностях рукописных литургических текстов из собрания Музея святости, исповедничества и подвижничества в XX веке // Церковь. Богословие. История: мат-лы IV Междунар. научн.-богосл. конф. (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г.). Екатеринбург, 2016.
3. *Афанасий (Стрельцов), иером.* Гимнографические труды архиепископа Херсонского и Одесского Никона (Петина) // Богослов. ru: научно-богословский портал. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5607981.html> (дата обращения: 20.11.2017).
4. Государственный архив административных органов Свердловской области (ГААОСО). Ф. 1. Оп. Р-1. Д. 19062. Конверт.
5. Дедушка. Жизненный путь иеросхимонаха Константина (Шипунова) // Православие.ru. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/28865.html> (дата обращения: 15.11.2017).
6. *Козлов М., свящ., Стрижев А. Н.* Акафист // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000.
7. *Любимов Н., протопресв.* Молитва о спасении Церкви Православной // Pravmir.ru: Православие и мир. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/molitva-o-spasenii-tserkvi> (дата обращения: 15.11.2017).
8. Молитва за русский народ // Полный православный молитвослов. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.molitvoslov.com/text273.htm> (дата обращения: 15.11.2017).
9. Молитва о спасении Церкви Православной // LiveInternet. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.liveinternet.ru/users/5005072/post232944657/> (дата обращения: 15.11.2017).
10. *Пахомий Святогорец, иеросхим.* Афонский акафист иже во святых отцу нашему Иоанну Кронштадтскому чудотворцу. СПб.: Леушинское изд-во, 2005.
11. *Пахомий Святогорец, иеросхим.* Афонский акафист Иоанну Кронштадтскому // Православные молитвы. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavnye-molitvy.ru/akafist-ioannu-kronshtadtskomu-afonskij/> (дата обращения: 20.11.2017).
12. *Ртищев Ф., свящ.* Литургическое творчество: что это и зачем. Размышления об анонимной статье на портале «Благодатный огонь» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5173392.html> (дата обращения: 15.11.2017).
13. *Селезнева Т. Н.* Судьба Шадринского книжного фонда в 40–50-е годы XX века. [Электронный ресурс]. URL: http://kounb.kurganobl.ru/upload/knijniue_pamitnik/materialy/seleznyovaSudba-Fonda.doc (дата обращения: 15.11.2017).

14. Трауберг Н. Л. Всегда ли побеждает побежденный? Наталья Трауберг о религиозном самиздате. [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/library/19_t/ra/uberg_020.html (дата обращения: 15.11.2017).

15. Троицкий синодик. 22 ноября — день памяти игумена Ипполита (Яковлева, †1937) // Свято-Троицкая Сергиева лавра: официальный сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stsl.ru/news/all/troitskiy-sinodik-22-noyabrya-den-pamyati-igumena-ippolita-yakovleva-1937> (дата обращения: 15.11.2017).

ЗАВЕЩАНИЕ МИТРОПОЛИТА ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА)

Лескин Петр Андреевич

студент Перервинской православной духовной семинарии

Аннотация: В данной статье рассматривается вопрос погребения и исполнения завещания митрополита Платона (Левшина). Основываясь на архивных данных, автор рассматривает все особенности при погребении митрополита, а затем анализирует завещание и прослеживает историю личных вещей митрополита Платона до наших дней.

Ключевые слова: митрополит Платон (Левшин); завещание; погребение; наследие

TESTAMENT OF METROPOLITAN PLATON (LEVSHIN)

Abstracts: This article explores the question of burial, and the execution of the will of metropolitan Platon (Levshin). Based on archival data, the author considers all the features when the metropolit is buried, and then analyzes the testament and traces the history of the personal belongings of metropolit Platon to the present day.

Keywords: Metropolit Platon (Levshin); Testament; burial; probate

Leskin Peter Andreevich, student of the Pererva Orthodox Theological Seminary

Митрополит Платон является ярким деятелем Русской Православной Церкви середины XVIII — начала XIX в. Застав во время своего архипастырского служения трех правителей, он деятельно и разносторонне заботился о своей пастве и епархии. О его наследии написано множество научных работ — начиная с проповедей, которых записано на десятки томов, устройства образовательных учреждений и заканчивая различными малыми увлечениями Московского митрополита.

11 ноября 1812 г. митрополит Платон (Левшин) оставил этот мир. Стоит сначала описать ситуацию вокруг его погребения. Он заранее позаботился о месте своего погребения, создав указ «О погребении монашествующих телеса в Вифании»¹. Еще в 1785 г. он построил на кладбище в Вифании, тогда еще не монастыря и даже не скита, церковь, куда определил одного иеромонаха для совершения отпеваний с панихидами и литургий по средам, пятницам, субботам, воскресеньям и большим праздникам. В субботние дни было обязательно проводить панихиду по братии обители. Место это было подготовлено для погребения монашествующих Троице-Сергиевой лавры, чтобы не загружать территорию самой лавры усопшими. Данный проект был утвержден учрежденным собором лавры. Таким образом, митрополит перенес лаврское кладбище в Вифанию, где позже как настоятель Троице-Сергиевой лавры и был погребен.

К 18 ноября по рапорту² иеромонаха Иакова личные вещи митрополита Платона с завещанием были переданы архимандриту Самуилу, которые он в свою очередь передал учрежденному собору Троице-Сергиевой лавры. Из записи в журнале видно, что собор постановил выполнить завещание митрополита Платона, послал копии завещания в Святейший Синод вместе с несколькими особо ценными вещами усопшего для решения, как с ними поступить. Ответ

¹ РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 1323.

² РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 3041.

поступил 7 декабря, когда Святейший Правительствующий Синод благословил исполнение завещания.

После оглашения завещания последовала проверка финансового состояния усопшего митрополита Платона. К примеру, деньги для поминовения и оплаты работы погребавших по завещанию требовались от Троице-Сергиевой лавры и Чудова монастыря. Деньги лавры следовало доставить из Вологды. 28 ноября по рапорту соборного казначея, иеромонаха Павла, утверждается, что за митрополитом Платоном исков и недоимок по Вифании не имеется. К 12 декабря была проведена опись вещей покойного в его покоях в Троице-Сергиевой лавре и Спасо-Вифанском монастыре.

Отдельно следует упомянуть указ императора из Святейшего Правительствующего Синода к архимандритам и братии Свято-Троицкой лавры и Спасо-Вифанского монастыря от 5 декабря 1812 г. В нем содержится семь пунктов. Первый касается оповещения императора о кончине митрополита Платона князем Голицыным Александром Николаевичем, в то время тайным советником. Во втором — попечение о Славяно-греко-латинской академии и семинариях в Троице-Сергиевой лавре и Спасо-Вифанском монастыре передано Преосвященному Августину. Третий пункт о предоставлении архимандритам полного управления своими монастырями. Четвертый пункт позже отдельно выделен в указ императора³ от 28 декабря 1812 г., где говорится о передаче управления Московской епархией архиепископу Августину до выбора нового ставленника на кафедру. В пятом пункте сказано об имении митрополита, которое нужно хранить до отдельного указа, а копию описи нужно послать в Святейший Синод. В шестом пункте — о проверке финансового состояния усопшего, чтобы не было взято лишнего. В седьмом пункте говорится о жаловании Архиерейскому дому. Как видно, все дела митрополита Платона полностью перешли в ведение его верного ученика епископа Августина, а все личные вещи должны быть в ведении Синода, то есть Церкви, хотя это и не должно мешать исполнению завещания. По всей видимости, это связано не только с тем, что все имущество епископов Церкви после их смерти должно поступать в Церковь, но и с тем, что за высшими кругами Церкви после их смерти могли обнаруживаться большие долги, которые, вероятно, должны были выплачиваться из личного имущества усопшего.

После проводился сбор средств с людей, которые что-либо занимали у митрополита Платона, а также раздача денег на выплату каких-либо займов усопшего или для поддержания нескольких рабочих структур типа личных лошадей митрополита и личных его подворий. По этой причине в деле кончины митрополита Платона содержатся ведомости его расходов и доходов с 1805 по 1810 г. И лишь после проверки ведомостей его расходов с 1805 по 1810 г., когда никаких отклонений в ведомостях не было обнаружено, стали заниматься выполнением завещания по личным вещам.

Этот процесс продлился до 3 декабря 1813 г., когда архимандрит Самуил послал рапорт в Святейший Правительствующий Синод, в котором сообщил о полном исполнении завещания.

Теперь остановимся подробнее на истории вещей и завещаний. Они были привезены из Вологды. Это связано с событиями Отечественной войны 1812 г. 23 августа 1812 г. митрополиту Платону поступило письмо от архиепископа Августина с просьбой благословить увезти все ценности Троице-Сергиевой лавре, которые не находятся на виду у народа, в безопасное место. Подобная работа в Москве уже была в разгаре. Благословение Высокопреосвященнейшего было получено,

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 939.

а губернатор Москвы предоставил необходимое количество лошадей. Все это было сделано до Бородинского сражения и сдачи Москвы, потому все действия имели характер предосторожности. Когда же наполеоновские войска вышли на Дмитровскую дорогу, начали вывозить уже все драгоценности, причем изначально хотели вывезти в Калязин, но затем перенаправили все повозки в Вологду, в Спасо-Прилуцкий монастырь, к остальной казне и ризнице.

Возвращение лаврских ценностей происходило уже после кончины митрополита Платона. Сначала вернули несколько самых ценных его вещей вместе с завещанием, что сделал иеромонах Арсений 21 ноября 1812 г. В это время 13 декабря учрежденным собором Троице-Сергиевой лавры было принято решение о возможности возврата всех вещей, вывезенных в Вологду. 23 декабря транспорт со всей казной и ризницей лавры прибыл к воротам родной обители, после чего начался процесс распаковки и возвращения всех предметов на свои места, что растянулось на три года⁴.

Однако не все личные вещи митрополита Платона были отправлены в Вологду. Вполне очевидно, что некоторые из них, даже особо ценные, должны были находиться при нем в суровое время 1812 г. Эти вещи хранились в его покоях в Троице-Сергиевой лавре и Спасо-Вифанском монастыре. Их опись⁵ была произведена учрежденным Собором Троице-Сергиевой лавры в начале декабря, поскольку уже 12 декабря 1812 г. она была приобщена к делу о кончине митрополита Платона. Из особо ценного и интересного естьяхонтовый синий крест на клобук, обнизанный бурмицкими зернами, две камилавки, три рясы, пять полурысков, шитых золотом по мору пояс, китайская шапочка с шелковой кисточкой и почти 22 тысячи рублей. Остальное составляют пусть и редкие предметы, но вполне обычные: ложки, кровати, элементы одежды и прочее.

По поводу личных вещей усопших епископов Русской Православной Церкви существовало несколько указов, которые по причине работы с вещами митрополита Платона были выписаны учрежденным собором Троице-Сергиевой лавры. Всего было выписано пять указов.

В первом указе от 28 мая 1765 г. повелевается продавать вещи епископов, архимандритов и игуменов обоих полов для употребления денег на богоугодные дела. Вещи простых монашествующих раздавать бедным, если они пригодны к употреблению, а в казну ничего не брать.

Второй указ от 20 февраля 1766 г. содержит постановление о том, чтобы ничего не давать родственникам усопших монашествующих из их вещей, если только не составлено завещание. Если составлено завещание, то распоряжаться всеми вещами, принадлежащими лично высшим чинам монашествующих, будто бы они сами ими распорядились.

Содержание третьего указа от 31 октября 1769 г. включает в себя заключение Святейшего Правительствующего Синода про рапорты о смерти верховных монашествующих лиц и о желательности написания завещания до смерти. Обо всем необходимо сразу писать в Синод.

Четвертый указ от 30 ноября 1783 г. постановляет для погребения усопшего епископа приглашать епископа ближайшей епархии. Поэтому для погребения митрополита Платона был приглашен владыка Августин, поскольку он был его викарием и близким человеком.

⁴ Зарицкая О. И. Митрополит Платон и спасение лаврских ценностей в Отечественную войну 1812 года // Платоновские чтения, 1 декабря 2012: сб. матер. М.: ПДС, 2012. С. 33.

⁵ РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 3041.

В пятом указе разбирается дело от 30 июля 1806 г. по поводу смерти Феодосийского и Мариупольского епископа Дорофея. Он завещал свои панагию и крест, осыпанные бриллиантами, т. е. очень ценные, даже по сравнению с тем, что имелось в личных вещах епископа. Святейший Синод разрешает завещать подобные драгоценности, но всякий раз докладывать ему. Здесь же более сложный случай, когда бриллиантовые крест и панагия принадлежали ризнице, однако завешание было принято, поскольку ризница устраивалась из собственного его капитала.

Данные указы очень важны для исследования завешания митрополита, поскольку указывают на его правомочность.

Собрав и рассмотрев материалы по возвращению личных вещей митрополита Платона в лавру, можно проанализировать его два завешания⁶.

Первое завешание касается непосредственно личных вещей митрополита, которые он передает своим родственникам, близким людям и монастырям, а еще содержит указания по поводу погребения. Всего в завешании 36 пунктов.

Сперва митрополит Платон разбирается со своими панагиями, что связано с их большой ценностью. В четвертом пункте завешания митрополит Платон позаботился о своем преемнике, которому оставил бриллиантовую панагию и трость с золотым набалдашником, а в девятом пункте оставляет еще и алмазный крест на клубук. Подобную заботу покойный митрополит проявил и к еще трем епископам, а именно к Киевскому митрополиту Серапиону, Смоленскому архиерею Серафиму и своему викарию епископу Августину, которым он оставил по одной из своих панагий. Другие панагии были либо оставлены в лавре, либо переданы в Чудов монастырь.

Дальше идут драгоценные кресты. Здесь упоминаются монастыри, которые больше в завешании упомянуты не будут, а именно Николо-Перервинский и Данилов, им выделяется по одному кресту на клубук.

Интересно, что лишь один из орденов, а именно Андреевский бриллиантовый, был оставлен лаврской ризнице. Остальные митрополит Платон завещал вернуть в государственную казну.

Трости и богослужебные облачения по завешанию остаются там, где находятся на момент исполнения завешания. С кафтанами и иконами следовало поступить так же.

Большую часть личных вещей в своих покоях митрополит Платон просит оставить на своих местах. Книги все передаются в Спасо-Вифанскую семинарию.

С 25-го пункта начинается часть завешания, посвященная погребению митрополита Платона. Здесь указывается о необходимости погребсти его тело в Вифании в приготовленных одеяниях, могиле и гробе. Для погребавших выделяется тысяча рублей, а еще 2 200 рублей должны быть розданы братьям отдельных монастырей и отдельным лицам. При этом все деньги берутся из личных средств митрополита из лавры, Чудова монастыря и от келейного расходчика. Учитываются случаи как нехватка денег, так и их остатка, который оставляется семинаристам лавры и Вифании. Из этого же завешания становится известно, что десять тысяч рублей митрополит Платон оставил в банке на Троицкую семинарию и еще десять на Вифанию со всеми ее подразделениями. Распоряжаться этими средствами доверено учрежденному Собору.

Из родственников митрополита Платона в завешании упоминаются лишь внучата, а именно дети Иоанна Федоровича, и племянница Анна Алексеевна Несторова. Первые должны получить деньги, а вторая получает серебряную по-

⁶ РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 3041.

суду митрополита. Данных о том, кем именно являлся митрополиту Платону Иоанн Федорович, нет, а потому с уверенностью нельзя сказать, что его дети являлись кровными сродниками почившему митрополиту. Последний пункт, а именно 35-й, говорит о том, что об участии остальных сродников митрополит Платон позаботился заранее, потому что завещанию им ничего не положено.

Пункт, не выделенный в отдельный, но дописанный уже после подписи, снова показывает заботу митрополита о своих подчиненных, особенно о труженниках семинарий. Согласно ему, все оставшееся продовольствие передается в семинарию и Троицким властям.

По результатам исследования ⁷ вифанской ризницы можно сказать, что практически ничего из завещания там не осталось, как и других вещей митрополита Платона. Лишь по дореволюционным фотографиям можно судить о вифанских одеяниях митрополита. Подобное исследование ⁸ фонда Оружейной палаты Кремля, куда попали многие предметы из ризницы Чудова монастыря после его разрушения, показывает аналогичную ситуацию: вещей митрополита Платона практически не сохранилось, лишь один саккос, который мог быть передан Чудову монастырю по 18-му пункту его завещания. Данные ⁹ по ризнице Троице-Сергиевой лавры свидетельствуют о большом количестве даров митрополита в лаврскую ризницу, однако большинство из них попало туда при его жизни, явившись дарами. К предметам завещания можно причислить три вещи: панагию с дымчатым агатом, панагию с изображением верховных апостолов и молебный резной крест. Скорее всего, панагия является предметом первого пункта завещания, поскольку на ней изображено нерукотворное распятие Христа. Вторая панагия точно была оставлена в седьмом пункте завещания епископу Августину, викарию митрополита Платона, которая после смерти своего второго владельца была передана в ризницу лавры и находится сейчас там. О кресте же никаких точных данных в завещании нет. Об остальных предметах и их судьбе сложно судить, поскольку после советского периода, когда Церковь была практически полностью разграблена, вряд ли можно найти большинство из упомянутых предметов.

Что касается погребения митрополита Платона, то его завещание было исполнено, о чем написано выше. Интересно отметить усердие учрежденного Собора Троице-Сергиевой лавры в исполнении этой части завещания. Так, в 26-м пункте митрополит оставляет тысячу рублей для раздачи их погребавшим, но учрежденный Собор 24 февраля 1813 г. устанавливает увеличить эту сумму вдвое. Средства же на поминальную трапезу берутся из денег, оставленных на раздачу братьям монастырей, указанных в 27-м пункте завещания. В остальном, все вещи из первой части завещания были с точностью розданы тем, кому были положены.

Второе завещание является духовным, поскольку содержит погребальную молитву, которую митрополит Платон сам написал и завещал читать ее после прочтения Евангелия, но до разрешительной молитвы. Из этой единой молитвы можно сделать вывод, что написана она, когда митрополиту было около семидесяти лет. В ней содержатся в основном благодарения Господу за всю жизнь митрополита, но в конце присутствуют прошения о благословении Русской Православной Церкви и его близких и прошения о спокойной кончине.

⁷ Шитова Л. А. Ризница Спасо-Вифанского монастыря как воплощение духовно-нравственных идеалов митрополита Платона (Левшина) // Платоновские чтения, 1 декабря 2012: сб. матер. М.: ПДС, 2012. С. 94–100.

⁸ Смирнова Н. А. Облачения митрополита Платона (Левшина) из собрания Оружейной палаты Московского Кремля // Платоновские чтения, 1 декабря 2014: сб. матер. М.: ПДС, 2014. С. 108–113.

⁹ Шитова Л. А. Драгоценные пожертвования Московского митрополита Платона (Левшина) в ризницу Троице-Сергиевой лавры // Платоновские чтения, 1 декабря 2018: сб. матер. М.: ПДС, 2008. С. 65–75.

Наиболее интересно то, что данное завещание не было исполнено в силу непреодолимых причин. Первое завещание имело долгосрочный характер и могло быть выполнено через любое время с момента кончины митрополита, кроме пункта о месте захоронения, хотя и оно было исполнено без завещания. Но завещание с погребальными молитвами должно было быть открытым при погребении митрополита, однако же в тот момент оно находилось с остальной ризницей Троице-Сергиевой лавры в Вологде, а потому привезены сильно позже погребения митрополита. В деле о кончине митрополита Платона нет ни одного документа, свидетельствующего бы о выполнении этого молитвенного завещания, из чего можно сделать вывод, что данная молитва не была официально прочитана над гробницей почившего святителя.

Таким образом, можно сказать, что вещественное завещание митрополита Платона было выполнено практически без погрешностей и с удивительным почтением к его личности. Молитвенное же завещание было оставлено без исполнения.

Источники и литература

1. *Зарицкая О. И.* Митрополит Платон и спасение лаврских ценностей в Отечественную войну 1812 года // Платоновские чтения, 1 декабря 2012: сб. матер. М.: ПДС, 2012. С. 33.
2. РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 1323.
3. РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 3041.
4. РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 3041.
5. РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 939.
6. *Смирнова Н. А.* Облачения митрополита Платона (Левшина) из собрания Оружейной палаты Московского Кремля // Платоновские чтения, 1 декабря 2014: сб. матер. М.: ПДС, 2014. С. 108–113.
7. *Шитова Л. А.* Драгоценные пожертвования Московского митрополита Платона (Левшина) в ризницу Троице-Сергиевой лавры // Платоновские чтения, 1 декабря 2018: сб. матер. М.: ПДС, 2008. С. 65–75.
8. *Шитова Л. А.* Ризница Спасо-Вифанского монастыря как воплощение духовно-нравственных идеалов митрополита Платона (Левшина) // Платоновские чтения, 1 декабря 2012: сб. матер. М.: ПДС, 2012. С. 94–100.

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ПЛАТОН, ЕПИСКОП РЕВЕЛЬСКИЙ: ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ НА ПОСТИМПЕРСКОЙ ТЕРРИТОРИИ

протоиерей Константин Костромин

к. и. н., кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии

Аннотация: Национальная политика русификации Прибалтики в конце XIX — начале XX в. негативно сказалась сначала на истории создания православных братств, которые стали одним из инструментов влияния столичной политики на прибалтийские народы, а затем на становлении национального движения, которое проявилось и в становлении Эстонской Церкви. Ключевой фигурой в этом тяжелом процессе стал священномученик Платон (Кульбуш), епископ Ревельский.

Ключевые слова: Эстония; священномученик Платон Ревельский; Павел Кульбуш; революция; Первая мировая война; Ревель; Тарту; православие; национализм; большевизм

MARTYR PLATO, BISHOP OF REVEL: THE PROBLEM OF PRESERVING ORTHODOXY ON THE POST-IMPERIAL TERRITORY

Abstract: The national policy of the Russification in the Baltic province in the late 19th — early 20th century had a negative impact at first on the history of the Orthodox brotherhoods creation, which became one of the capital policy tools of the influence on the Baltic peoples, and then on the national movement formation, which also manifested itself in the Estonian Church foundation. The key figure in this difficult process was the priest-martyr Platon (Kulbush), Bishop of Revel.

Keywords: Estonia; a Martyr Platon Revelsky; Pavel Kulbush; revolution; First World War; Revel; Tartu; Orthodoxy; nationalism; Bolshevism

Archpriest Konstantin Kostromin, Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Church History, Vice-Rector for Scientific and Theological Work of the St. Petersburg Theological Academy

Современное православие в Эстонии, как известно, испытывает серьезные проблемы. Притом что православных в Эстонии меньше, чем лютеран, православие расколото на две части — на Эстонскую Православную Церковь Московского Патриархата и Эстонскую Апостольскую Церковь, подчиненную Константинопольской Патриархии. В храмы Московской Патриархии ходят преимущественно русские, живущие в Эстонии, в храмы Константинопольской юрисдикции — природные эстонцы. По этому же принципу делится и клир. Русского православного населения в Эстонии в несколько раз больше православных этнических эстов, поэтому храмов Московского Патриархата больше, больше и прихожан в них. Конфликт достиг апогея в 2000 г., когда прервалось каноническое общение между этими внутриэстонскими юрисдикциями. Где кроется причина нынешних нестроений? Только ли в политическом курсе, который выбрала Эстония после выхода из состава СССР? Едва ли. Подобный конфликт имел место и в «буржуазной» Эстонской республике 1920-х гг., когда Церковь заметно меньше зависела от международной политики. Да и вестернизация в тогдашней Эстонии была в разы слабее.

Сегодня в Эстонии оправдывается эпоха германского засилья как эпоха счастливой интеграции Эстонии в Европу. На самом деле это было не так, да и в 1920-х гг. в самой Эстонии об этой странице национальной истории думали совершенно иначе. Именно поэтому думается, что конфликтность сложилась еще в более раннюю эпоху.

Причины проблем становления национального православия в Прибалтике в XX в. нужно искать, конечно, в национальной политике Российской империи второй половины XIX — начала XX в. Еще в годы правления императора Николая I был взят курс на русификацию западных территорий империи, что ущемляло национальные чувства поляков, немцев и отчасти прибалтийских народов¹. Польские восстания стимулировали активность правительства по введению русского языка в школах и университетах, что автоматически повышало значение православия на русифицируемых территориях. Именно тогда, в середине XIX в., возникла Церковь в Польше. Русификация Прибалтики началась несколько позднее, в 1880-х гг. Однако, отчасти по причине того, что культурное влияние России в Прибалтике началось позднее, отчасти из-за традиционной пассивности Церкви, православие довольно слабо распространялось среди латышей и эстонцев. В конце XIX в. лютеранского населения в Эстонии было больше православного в десятки раз². Только к концу XIX в. национальная политика России стала уделять внимание православию и русским интересам в Прибалтике³.

Будущий священномученик Платон (Павел Петрович Кульбуш) был этническим эстонцем, который после окончания Рижской семинарии, где в том числе обучались православные эстонцы, поступил и окончил со степенью кандидата богословия Санкт-Петербургскую духовную академию. К этому времени в городе действовал приписной к Александро-Невской лавре прибалтийский православный приход, возглавлявшийся священником-латышом Адамом Симо, отцом будущего священномученика Николая Симо⁴. Приход не отличался сплоченностью: латыши и эстонцы с трудом переносили свое соседство. Павел Кульбуш появлялся на этом приходе, и поэтому, когда группа православных эстонцев выдвинула идею создать в столице в противовес мощной лютеранской эстонской общине православную общину и храм, он дал согласие возглавить этот приход в качестве настоятеля. Через 10 лет после его рукоположения в священник сан было начато строительство православного эстонского храма в Петербурге и было создано братство во имя только что прославленного священномученика Исидора Юрьевского⁵.

Братство священномученика Исидора была своеобразным «слепок» с другого, более крупного и влиятельного братства, изначально, еще с 1860-х гг., служившего целям русификации прибалтийских народов — Прибалтийского православного братства, состоявшего под Высочайшим покровительством Ее Импера-

¹ Дякин В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX в.). СПб., 1998. С. 28.

² Кульбуш П., свящ. Православие и православные эстонцы в Прибалтийском крае и в столице // Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898–99 год. СПб., 1900. С. 66–73; Алексий II, патр. Православие в Эстонии. М., 1999. С. 119–369.

³ Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1910 год. СПб., 1911. С. 7.

⁴ Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010. С. 21.

⁵ Костромин К. А. Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения — 2008. Альманах № 3. СПб., 2009. С. 51–66; Власов А. Г. Из истории «Санкт-Петербургского православного эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского»: 1898–1911 гг. // Клио. 2016. № 1 (109). С. 178–185.

торского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны⁶. С созданием Исидоровского братства в 1898 г. священник Павел Петрович Кульбуш стал также членом совета Прибалтийского братства⁷, впоследствии переизбиравшийся в члены совета каждые три года⁸, жертвуя положенный членский взнос три рубля⁹. Он участвовал во всех основных церемониях и общих собраниях: на соборном богослужении по случаю 50-летия государственной службы члена Государственного Совета бессменного председателя братства М. Н. Галкина-Враского, известного тем, что в бытность Прибалтийским губернатором он проводил активную русификацию Прибалтики¹⁰ в 1903 г.; на соборном богослужении, посвященном 25-летию Прибалтийского братства¹¹ в 1907 г.; возглавлял богослужение перед торжественным собранием в 1909 и 1910 гг.¹²

Однако любопытно, что священник Павел Кульбуш предпочел все же создать отдельное братство и строить храм при нем, а не при Прибалтийском братстве. Эстонцы также не удовлетворились проектом подворья Пюхтицкого монастыря, разработанным в те же годы¹³. Исидоровский храм и братство сохраняло определенную дистанцию от обществ, осуществлявших непосредственную связь с Прибалтикой.

Храм был закончен и освящен в 1907 г., когда в ходе «первой русской революции» национальное движение на окраинах приобрело значительную силу¹⁴. Священнику Павлу Кульбушу удалось создать полноценный национальный приход в столице, построив для него храм и выписав из метрических книг храмов города этнических эстонцев, создав, по сути, национальный культурный центр в центре Петербурга, где располагались типография, библиотека, лавка, школа, рабочий дом для девушек и некоторые другие социальные службы. К 1917 г. приход был достаточно многочисленным, насчитывал почти пять тысяч официально приписанных прихожан и был центром незадолго до того созданного благочи-

⁶ Двдцатипятилетие деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства. СПб., 1907. С. 5–7.

⁷ Там же. С. 19.

⁸ Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1907 год. СПб., 1908. С. 57, 106; Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1909 год. СПб., 1910. С. 36; Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1910 год. С. 4, 53.

⁹ Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1903 год. СПб., 1904. С. 44; Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1907 год. С. 96; Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1910 год. С. 42. В отчете за 1912 год взносов прот. П. Кульбуша не значится (Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1912 год. СПб., 1913. С. 44). Возможно, это связано с болезнью, поразившей прот. П. Кульбуша в конце 1911 года (*Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики Санкт-Петербургской епархии. СПб., 2003. С. 102).

¹⁰ Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1903 год. С. 86, 88, 89, 93, 94, 96; *Зубов С. В.* Государственная и общественная деятельность М. Н. Галкина-Враского, 1862–1916: дисс. ... канд. ист. наук. Саратов, 2000. С. 34–46.

¹¹ Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1907 год. С. 6, 9.

¹² Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1909 год. С. 46; Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1910 год. С. 54.

¹³ *Мусаев В. И.* Прибалтийские православные приходы и подворья в Петербурге // Православные эстонцы Петербурга. 1917: до и после. СПб., 2017. С. 14–16.

¹⁴ М. Н. Галкин-Враский помогал и при строительстве эстонского храма (Отчет о деятельности... Прибалтийского православного братства... за 1903 год. С. 88, 93).

ния эстонских приходов Петроградской епархии¹⁵. Правда, братство, испытывавшее в связи с началом мировой войны экономический кризис, часть своих социальных инициатив сократило в первые годы войны¹⁶.

Положение православия в Эстонии с самого начала Первой мировой войны оказалось напрямую зависящим от ситуации в Рижской епархии, движения линии фронта и политики столичных властей. После обострения ситуации на фронте в 1915 г., отступления русских войск и сдачи Риги, Рижское епархиальное управление перебралось в располагавшийся наиболее близко к русской границе эстонский город Дерпт. Появление на территории Эстонии епархиального центра не привело к улучшению его церковной жизни, так как управление епархией осуществляли русские консисторские чиновники, не понимавшие национальных интересов местного населения и духовенства.

Революционный год Эстония провела в целом так же, как и вся страна и особенно близко расположенная к границе Эстляндии имперская столица, пережив появление советов, двоевластие, прекратившееся 25–26 декабря захватом власти большевиками¹⁷. Политическая ситуация разворачивалась на фоне поляризации общественных настроений. На политическом горизонте выделилось три наиболее мощные силы, определявшие и жизнь Православной Церкви: националистическое, пророссийское и прогерманское. Два последних были сильны по причине близости российской границы и германского фронта, а также большого числа русских и немецких жителей, живших в Эстляндии более или менее продолжительное время: германское население появилось здесь с середины XIII в. и составляло аристократию региона, а русское — в основном с начала XVIII в. — было представлено в большинстве своем рабочими и военными.

Именно в таких общественных условиях, еще до большевистского переворота, в Дерпте началось обсуждение церковного будущего Прибалтики. Поскольку отделение прибалтийских народов от России казалось наиболее вероятным сценарием ближайшего времени, на повестке дня стояло оформление церковной независимости Эстонии, Латвии и Литвы. На съезде в Дерпте депутаты от эстонских приходов заявили о необходимости перевода богослужения и церковной канцелярии на эстонский язык, так как русский был им значительно менее понятен, чем латышам, а также назначения на предполагаемую эстонскую кафедру этнического эста¹⁸. Подходящей кандидатуры в самой Эстонии найти не удалось, и тогда вспомнили про настоятеля петроградского эстонского прихода протоиерея Павла Кульбуша, который к тому моменту уже в течение нескольких лет был в разводе с женой. Участники съезда, бывавшие в Петрограде, могли свидетельствовать об исключительных административно-организаторских талантах священника. Его политические взгляды не были вполне определенными, так что его политический нейтралитет должен был представляться ценным качеством в трудных политических условиях Эстонии. Главным предметом переговоров Рижской консистории и Святейшего Синода в Петрограде был статус и титул будущего эстонского епископа. Эстонцы хотели иметь полноценную епархию, а Синод, опасавшийся сепаратистских настроений в Прибалтике, настаивал на создании викариатства. Эта последняя точка зрения и победила в ходе переговоров.

¹⁵ Чижов А., диак., Алексеев А. А. Русско-эстонский Исидоровский приход в Петербурге — Петрограде — Ленинграде // Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., 1989. С. 134–139.

¹⁶ Костромин К., прот. Свято-Исидоровский приход и его причт в 1917 году // Православные эстонцы Петербурга. 1917: до и после. С. 19–20.

¹⁷ Кэбин И. Эстония — прошлое, настоящее. Таллин, 1970. С. 21–22.

¹⁸ Рижские епархиальные ведомости. 1917. №5–6, май — июнь. С. 149–157.

Однако вопрос был решен, как показали последующие события, несколько запоздало. После захвата власти в крупных эстонских городах большевики перекрыли сообщение между Петроградом и Ревелем, так как опасались, что русская армия может прийти на помощь свергнутому Временному правительству¹⁹. Когда вопрос о назначении протоиерея Павла Кульбуша на эстонскую кафедру был решен, добраться до Ревеля оказалось невозможно, но именно там, идя вслед национальным предпочтениям эстонцев, предполагалось провести его архиерейскую хиротонию. Только в 20-х числах декабря Петроградский митрополит Вениамин (Казанский), его викарий Лужский епископ Артемий (Ильинский) и Павел Кульбуш, ставший архимандритом Платоном, смогли добраться до Ревеля, где в Александро-Невском соборе митрополит совершил торжественное наречение, а 31 декабря 1917 г. — хиротонию архимандрита Платона во епископа Ревельского, викария Рижской епархии²⁰.

Побывав после этого в Москве, епископ Платон в конце января 1918 г. вернулся в Эстонию, так как во время его отсутствия было провозглашено создание Эстляндской трудовой коммуны — независимого эстонского государства, союзного Советской России, что было продиктовано условиями первого этапа переговоров в Брест-Литовске. Националисты также попытались создать свои структуры управления, действовавшие в основном на западе Эстляндии, фактически марionеточные власти Германского рейха, хотя на национализме пытались играть и большевики. Уже к началу февраля переговоры прекратились, а Германия выдвинула ультиматум, по которому она присоединяла к себе всю Прибалтику. После провала переговоров в Брест-Литовске германские войска перешли в наступление и к 20-м числам февраля 1918 г. полностью заняли Эстонию. Нарва была взята 4 марта, на следующий день после официального подписания мирного договора, по которому Эстония и отходила к Германии²¹. Русское население срочно покидало Эстонию, боясь репрессий²².

Епископ Платон ехал из Москвы не как викарный епископ Эстонии, а как временно управляющий всей Рижской архиепископией²³. В итоге, оказавшись на оккупированной территории, он и получил возможность передвигаться по всей территории Рижской архиепископии, включая с 1915 г. занятую немцами Ригу и территорию Латвии. Таким образом, положение православия в еще не оккупированной немцами Прибалтике, особенно Эстонии, полностью зависело от переговоров в Брест-Литовске, позиции советской стороны и возможности ее свои планы реализовать. Исходя из этих соображений, епископ Платон и был назначен Святейшим Патриархом Тихоном на Рижскую кафедру²⁴, так как оптимизма позиция советской дипломатии не внушала. Однако можно было надеяться, что в относительно недалеком будущем представится возможность высшему церковному руководству в России вмешаться в дела Православной Церкви в Прибалтике. В первые месяцы немецкой оккупации владыка не чувствовал

¹⁹ Кэбин И. Эстония — прошлое, настоящее. С. 21.

²⁰ Нестор (Кумыш), иером. Новомученики Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Сатисъ, Держава, 2003. С. 103–104.

²¹ Булатов В. В. Об экономических последствиях Брест-Литовского мира // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 3: Экономика. Экология. 2011. № 2. С. 30.

²² Русское национальное меньшинство в Эстонской Республике (1918–1940). Тарту, 2000. С. 22.

²³ Нестор (Кумыш), иером. Новомученики Санкт-Петербургской епархии. С. 104.

²⁴ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. М., 1994. С. 77.

ни давления, ни противодействия. Так, 9 апреля владыка Платон совершил освящение церкви Александра Невского в Дерпте, по случаю которого был проведен съезд эстонского духовенства. Более того, объединение всей Прибалтики в руках кайзеровской Германии давало епископу Платону возможность посетить Ригу, когда-то бывшую центром епархиальной жизни Прибалтики. По приезду в Ригу он начал совершать объезд епархии, совершая богослужения в разных храмах едва ли не каждый день.

Однако ни существование на оккупированной территории Российской Церкви, ни деятельность ее в национальных интересах эстонцев, латышей и литовцев не входили в планы германской военной администрации. В конце апреля — мае они многое сделали, чтобы усложнить передвижение владыки по стране, в том числе запретив ему пользоваться услугами железной дороги. Это заставило епископа Платона несколько раз обращаться к германской администрации со все более резкими посланиями²⁵. Политика немцев была направлена как против русского влияния, так и против национальных интересов эстонцев, однако непосредственного давления на епископа Платона они по-прежнему не оказывали, позволяя продолжать свою архипастырскую деятельность в пределах Дерпта и его окрестностей. Будущий священномученик мог только наблюдать, как прервалась его связь с руководством Российской Церкви, и он не мог знать подробностей церковной политики большевиков. Епископ Платон не мог не переживать из-за начавшихся притеснений эстонского населения — его паствы — в целях возвращения привилегированного статуса и потерянного имущества немецкого населения, со времен первой оккупации Прибалтики в XIII в. проживавшего в Эстонии. Разумеется, лютеранская церковь находилась в значительно лучших условиях.

Когда 9 ноября 1918 г. в Германии произошла революция, деятельность германской оккупационной администрации оказалась практически парализована. В дело быстро вмешались государства Антанты, потребовавшие сохранения в Эстонии германского воинского контингента, который должен был, по крайней мере до прибытия войск Антанты, выполнять полицейские функции по сохранению порядка и сдерживать Эстонию от большевиков. Однако этого сделать не удалось. Сразу после революции в Германии ВЦИК аннулировал Брест-Литовский мирный договор. 28 ноября при поддержке отрядов латышских стрелков Я. Фабрициуса эстонские и русские части РККА перешли в наступление и взяли Нарву. Снова было провозглашено создание Эстляндской трудовой коммуны, а в декабре была провозглашена и ее «независимость». Наступление развернулось в направлении Ревеля (Таллина)²⁶.

В Дерпт отряды большевиков вошли без боя 22 декабря 1918 г. и первым делом начали массовый террор: было арестовано около 500 человек, которые, по мнению большевиков, пользовались благоволением германских властей²⁷. Чуть ранее, 12 декабря, на Ревельском рейде бросила якоря английская эскадра адмирала Синклера²⁸. Ее появление заставило большевиков поторопиться с репрессиями, так как уверенности в том, что существование Эстляндской трудовой коммуны будет сравнительно долгим, не было. И действительно, уже в конце декабря между РККА и войсками Антанты начались боевые действия.

Церковная политика эстонских большевиков на этот раз оказалась крайне

²⁵ *Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики Санкт-Петербургской епархии. С. 105–110.

²⁶ *Кэбин И.* Эстония — прошлое, настоящее. С. 41–45.

²⁷ *Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики Санкт-Петербургской епархии. С. 110–111.

²⁸ *Кэбин И.* Эстония — прошлое, настоящее. С. 47–48.

жесткой и быстро претворялась в жизнь. 10 декабря руководство Эстляндской трудовой коммуны в лице первого ее зампреда Х. Пегельманна издало декрет о высылке «попов всех вероисповеданий», а 12 декабря запретило праздновать церковные праздники²⁹. Когда 22 декабря большевики вошли в Дерпт, 28 декабря туда приехали комиссары А. Тийманн, О. Клазер, А. Куль и Э. Отть (двое последних будут принимать непосредственное участие в расстрелах 14 января). 30 декабря был обнародован запрет на совершение любых богослужений в Дерпте. Впрочем, владыка Платон, страдавший в эти дни воспалением легких, и не мог их совершать. В храмах, преимущественно лютеранских, прошли большевистские митинги, а храмы были фактически реквизированы. Буквально накануне, 26 декабря, в Везенберге (Раквере) был убит первый священномученик — священник Сергей Флоринский, а 8 января 1919 г. в Нарве — еще двое: священномученики Александр Волков и Димитрий Чистосердов³⁰. 2 января поздно вечером на улице был арестован епископ Платон и два священника — протоиерей Михаил Блейве и протоиерей Николай Бежаницкий. 14 января войска Антанты потеснили большевиков и вышли к предместьям Дерпта. Именно тогда, покидая Тарту, большевики и расстреляли часть заложников, прежде всего православное и лютеранское духовенство³¹.

Однако эта вспышка злобы оказалась последним аккордом в развернувшейся борьбе. Вскоре после гибели священномучеников — Платона, епископа Ревельского, Михаила и Николая, пресвитеров, — история как германской Эстляндии, так и Эстляндской трудовой коммуны закончилась. Антанта создала в Эстонии аналог Веймарской республики, в которой церковь получила относительную свободу и был создан Синод Эстонской Апостольской Церкви. Президентом страны стал Константин Пятс, который, как и священномученик Платон, был выпускником Рижской духовной семинарии и продолжал оставаться православным³².

2 февраля 1920 г. в Тарту (на крови священномученика Платона) был подписан мирный договор между Советской Россией и Эстонской Республикой. В современной Эстонской Апостольской Церкви Константинопольского Патриархата не любят вспоминать священномученика Платона (хотя именно на их территории находится его могила), так как он был «русским эстонцем», строившим Эстонскую национальную Православную Церковь как братскую и сыновнюю по отношению к Церкви Русской, каковой она по сути и была³³. Второй эстонский архиерей — архиепископ Александр (Паулус) — был рукоположен по указу Святейшего Патриарха Тихона русскими архиереями Пскова и Выборга. Однако он довольно быстро изменил своей Церкви и начал договариваться о переподчинении Эстонской Церкви Константинопольской Патриархии³⁴. Поэтому все те проблемы, раздирающие сегодня Православие в Эстонии, есть наследие проблем, которые родились на национальных окраинах Русского Православия в результате гибели российской монархии и которые пытался решить или хотя бы пережить

²⁹ Илляшевич В. К 94-й годовщине гражданской войны в Эстонии: Кто убил Тартуских священномучеников? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baltija.eu/news/read/23017> (дата обращения: 20.11.2017).

³⁰ Нестор (Кумыш), иером. Новомученики Санкт-Петербургской епархии. С. 20–22, 84–88.

³¹ Там же. С. 112–117.

³² Эстонский биографический словарь. Таллин, 2002. С. 268–269.

³³ Балашов Н., прот., Прекуп И., прот. Проблемы Православия в Эстонии: О книге архимандрита Григория Папатома «Несчастье быть маленькой церковью в маленькой стране». Таллин, 2013. С. 30–40; Rebase V. Piiskopmärtar Platon. Historiograafilis-bibliograafiline uurimus. Tartu, 2016.

³⁴ Алексий II, патр. Православие в Эстонии. С. 376.

один из первых новомучеников Церкви Русской священномученик Платон, епископ Ревельский.

Казалось бы, большевистский водоворот, захлестнувший Российскую империю, не должен был так же сильно затронуть ее бывшие окраины, оказавшиеся за ее пределами в результате крушения монархии в России, общего кризиса и боевых действий Первой мировой войны. Однако история показала, что проблемы здесь оказались не меньше, а может быть, даже и больше, чем в Советской России. Существовавшие до революции и достаточно активные православные братства никак не смогли ни повлиять на ситуацию, ни спасти единство православного мира в Прибалтике. Значит, по крайней мере часть причин последующих событий коренится в церковной политике Российской империи в Прибалтике, равно как и деятельности Министерства внутренних дел. Значит, эти православные братства выполняли сугубо утилитарную роль, не ставя перед собой глобальных миссионерских и иных задач. Священномученик Платон стал заложником всей этой политики. Однако он остается символом национальной Эстонской Церкви, сохранившим верность Православию, Матери-Церкви и пожертвовавшим жизнью ради того, чтобы православие в Прибалтике не погибло, но имело богатый плод.

Источники и литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. М.: ПСТБИ, Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994.
2. *Алексий II, патр.* Православие в Эстонии. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 1999.
3. *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. Изд. 3-е, исправ. и доп. СПб.: Лики России, Спас, 2010.
4. *Балашов Н., прот., Прекуп И., прот.* Проблемы Православия в Эстонии: О книге архимандрита Григория Папатомаса «Несчастье быть маленькой церковью в маленькой стране». Таллин, 2013.
5. *Булатов В. В.* Об экономических последствиях Брест-Литовского мира // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 3: Экономика. Экология. 2011. № 2. С. 34–39.
6. *Власов А. Г.* Из истории «Санкт-Петербургского православного эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского»: 1898–1911 гг. // Клио. 2016. № 1 (109). С. 178–185.
7. Двадцатипятилетие деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства. СПб., 1907.
8. *Дякин В. С.* Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX в.). СПб.: ЛИСС, 1998.
9. *Зубов С. В.* Государственная и общественная деятельность М. Н. Галкина-Враского, 1862–1916: дисс. ... канд. ист. наук. Саратов, 2000.
10. *Илляшев В. К.* 94-й годовщине гражданской войны в Эстонии: Кто убил Тартуских священномучеников? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.baltija.eu/news/read/23017> (дата обращения: 20.11.2017).
11. *Костромин К. А.* Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения — 2008. Альманах № 3. СПб.: Арденн, 2009. С. 51–66.

12. Костромин К., прот. Свято-Исидоровский приход и его причт в 1917 году // Православные эстонцы Петербурга. 1917: до и после. С. 18–32.
13. Кульбуш П., свящ. Православие и православные эстонцы в Прибалтийском крае и в столице // Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898–1899 год. СПб., 1900. С. 66–73.
14. Кэбин И. Эстония — прошлое, настоящее. Таллин: Ээсти раамат, 1970.
15. Мусаев В. И. Прибалтийские православные приходы и подворья в Петербурге // Православные эстонцы Петербурга. 1917: до и после (Материалы научно-просветительской конференции Санкт-Петербург, 8 октября 2017 года); Житие священномученика Платона, епископа Ревельского; Житие священномученика Карпа, пресвитера Петроградского. СПб., 2017. С. 6–17.
16. Нестор (Кумыш), иером. Новомученики Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Сатись, Держава, 2003.
17. Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1903 год. СПб., 1904.
18. Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1907 год. СПб., 1908.
19. Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1909 год. СПб., 1910.
20. Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1910 год. СПб., 1911.
21. Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1912 год. СПб., 1913.
22. Рижские епархиальные ведомости. 1917. № 5–6, май — июнь.
23. Русское национальное меньшинство в Эстонской республике (1918–1940). Тарту: Крипта, 2000.
24. Чижов А., диак., Алексеев А. А. Русско-эстонский Исидоровский приход в Петербурге — Петрограде — Ленинграде // Из истории Православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., 1989. С. 133–142.
25. Эстонский биографический словарь. Таллин, 2002.
26. Rebase V. Piiskopmärtner Platon. Historiograafilis-bibliograafiline uurimus. Tartu, 2016.

ПРОТОПРЕСВИТЕР А. А. ЖЕЛОБОВСКИЙ: ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

Тимофеев Олег Владимирович

*магистрант 2-го курса Казанской православной
духовной семинарии*

Аннотация: В своей статье автор поднимает вопрос о практическом применении наследия протопресвитера отца Александра (Желобовского) в сфере административной и кадровой политики в ходе возрождения системы военного духовенства в Вооруженных силах Российской Федерации.

Ключевые слова: протопресвитер; военное духовенство; обер-священник; обер-монах; Морской собор; Русская Православная Церковь; Александр Желобовский

PROTOPRESBYTER A. A. ZHELOBOVSKY: LIFE AND WORKS

Abstract: In his article the author raises the question of the practical application of the heritage of Protopresbyter Fr. Alexander (Zhelobovsky) in the field of administrative and personnel policy during the revival of the military clergy system in the armed forces of the Russian Federation.

Keywords: Protopresbyter; military clergy; Ober-priest; Ober-monk; Marine Cathedral; Russian Orthodox Church; Alexander Zhelobovsky

Timofeev Oleg Vladimirovich, 2nd year master's student of the Kazan Orthodox Theological Seminary

Поскольку после распада СССР образовался вакуум государственной идеологии в сегменте образования, патриотического воспитания и духовного развития общества, в настоящий момент особую роль приобретают проявляемые в этой сфере инициативы Русской Православной Церкви. В вопросах развития сферы духовного окормления военнослужащих неocenимую ценность приобретает опыт дореволюционных институтов военного духовенства и в особенности лиц, организующих данную сферу духовного служения. В связи с этим как никогда актуально наследие протопресвитера отца Александра Желобовского.

Тема раскрыта предыдущими исследователями достаточно полно, однако в их работах, как правило, не полно, а чаще и просто фрагментарно рассматриваются следующие вопросы:

— во-первых, практически не затронуты тесно связанные с духовной деятельностью аспекты личности отца Александра, а также — его труды в области духовной литературы;

— во-вторых, труды отца Александра Желобовского рассматриваются традиционно в исторической ретроспективе, но редко оцениваются с точки зрения их применимости в современной реальности.

Автор считает, что без подробного рассмотрения данных вопросов оценка личности и деятельности отца Александра Желобовского будет неполной, а его опыт будет доступен к применению в современных условиях лишь в ограниченной степени.

Наряду с возможностью использования богатейшего духовного и административного опыта отца Александра Желобовского в сфере восстановления и развития института военного духовенства Российской Федерации, в качестве практически значимого результата исследования можно назвать создание одного из новых эталон-

ных образов духовной личности, сочетающей труды на благо Русской Православной Церкви с научным, административным и просветительским служением во благо Российского государства. Учитывая, что в настоящее время российское общество испытывает недостаток в личностях, способных послужить образцом для подражания молодежи (в результате зачастую образцами служат медиаобразы, сконструированные политтехнологами или менеджерами шоу-бизнеса), то образ отца Александра Желобовского, история его жизни и деятельности может и должна быть использована в сфере духовной и светской педагогической деятельности как в духовных учебных заведениях, так и в светских (например, в системе казачьих школ).

Родился Александр Алексеевич 28 августа 1834 г. в семье «бедного из бедных» псаломщика церкви в селе Желобово Белозерского уезда (ныне деревня Петропочинок Череповецкого района Вологодской области) — одного из наиболее удаленных и беднейших приходов тогдашней Новгородской губернии¹. Мальчик отличался необыкновенным умом и большим трудолюбием, что позволило ему блестяще окончить Белозерское духовное училище, затем Новгородскую духовную семинарию для поступления в которую за неимением средств прошел пешком около 640 километров, из которой он, как лучший воспитанник семинарии, был направлен в Санкт-Петербургскую духовную академию на казенное содержание².

В 1859 г. Александр Алексеевич блестяще окончил академию с ученой степенью не кандидата, как большинство студентов, а магистра богословия и сразу же получил предложение стать преподавателем семинарии. Но Александр отказывается от этого предложения и избирает для себя служение в качестве рядового армейского священника. Положение военного духовенства было достаточно трудным: жалование было небольшим, надо было переносить все тяготы и лишения воинской службы. Ведь священники вместе со своими частями достаточно часто переезжали с места на место, рисковали своей жизнью во время военных действий...

Променять почетную и доходную преподавательскую должность на бесприютную и низкооплачиваемую военную службу было, казалось бы, неразумным. Но Александр Алексеевич был человеком, что называется, не от мира сего и думал прежде всего о том, как исполнить заповеди Божии и помочь людям.

Сразу же после окончания академии он 29 сентября 1859 г. был рукоположен священником для Митавского гусарского полка, который позже был отправлен на фронт³. Не жалея своих сил и здоровья отец Александр, посещая православных воинов в частях, проводит с ними богослужения, последовательно излагая им истины православной веры и укрепляя их моральный дух. Постепенно о замечательном проповеднике заговорили даже в Петербурге. Поэтому уже через два года, в 1861 г., он был назначен благочинным 7-й кавалерийской дивизии. Участвовал в подавлении польского восстания в 1863 г. Через пять лет, в 1866 г., он переведен в Санкт-Петербург священником лейб-гвардии Кирасирского Его Величества полка. В 1868 г. назначен священником лейб-гвардии Конногвардейского полка. В 1869 г. — Кавалергардского полка⁴.

В 1873 г. был возведен в сан протоиерея. В 1880 г. отца Александра назнача-

¹ Двадцатипятилетний юбилей священнической службы настоятеля Сергиевского всей артиллерии собора, протоиерея Александра Алексеевича Желобовского. СПб.: Тип. Ф. Елеонского и К°, 1884. С. 7.

² Мальцев М. Протопресвитер Александр Желобовский — пастырь, мыслитель, стратег. [Электронный ресурс]. URL: <http://kapellan.ru/protopresviter-aleksandr-zhelobovskij-pastyr-myslitel-strateg.html> (дата обращения: 30.11.17).

³ К 10-летию служебной деятельности о. протопресвитера Александра Алексеевича Желобовского по управлению церквями и военным и морским духовенством (1888–1898) // Вестник военного духовенства. 1898. № 6. С. 181.

⁴ Прощание Кавалергардского полка с прот. А. А. Желобовским // Церковно-общественный вестник. 1882. № 26.

ют благочинным гвардейского духовенства, через два года, в 1882 г., — настоятелем Сергиевского всей артиллерии собора. Еще через год, в 1883 г., он начинает исполнять обязанности главного священника гвардии и гренадер. Именно в этот период бедственное положение армейских священников попало в центр внимания высшего руководства страны. В связи с этим издаются указы, дающие начало проведению церковных реформ. В частности, в 1884 г. начинает работу комиссия по пересмотру «Положения об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств», в которой отец Александр принял активное участие. В августе 1884 г. он овдовел.

7 апреля 1888 г., находясь в сане протоиерея, был Высочайше утвержден в должности главного священника гвардии и гренадер, армии и флота, как «достойнейший из представителей военного духовенства».

12 июня 1890 г. Высочайше утверждено «Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств». Учреждалось звание *протопресвитера* военного и морского духовенства, в ведении которого должны будут находиться все церкви полков, крепостей, военных госпиталей и учебных заведений. Отца Александра назначают на учрежденную должность протопресвитера всего военного и морского духовенства русской армии.

Все военные сухопутные и морские священники стали официально подчиняться одному лицу со званием «протопресвитер военного и морского духовенства»⁵. Прежние наименования этой должности — обер-священник и главный священник — не были каноничными. Главные священники гвардии и гренадер армии и флота, имея в своем заведывании церкви и духовенство, сами не состояли ни при каких церквях, вопреки каноническому правилу (IV Всел. Соб. 6). Их права и обязанности были определены Высочайше утвержденными воинскими уставами 1716, 1729 и 1797 гг. Согласно Уставу полевые обер-священники и флотские обер-иеромонахи назначались на время войны и состояли в числе чинов генерального штаба при главнокомандующем армией и флотом, а по духовным делам были в непосредственном ведении Священного Синода, но не местных архиереев и иереев.

«Протопресвитер военного и морского духовенства» состоял вместе с тем и протопресвитером Преображенского собора в г. Санкт-Петербурге, что возвышало этот собор перед другими соборами и церквами военного и морского ведомства. Само же «звание «протопресвитер» указывало на духовный сан лица и характер его должности, а формулировка «военного и морского духовенства» определяет сферу его административного влияния и круг служебных обязанностей». Согласно «Положению об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомства» (гл. I, п. 2) протопресвитер военного и морского духовенства избирался Священным Синодом и утверждался лично императором.

По рангу протопресвитер приравнивался к архиепископу в духовном сане и генерал-лейтенанту в военном сословии.

Став первым протопресвитером, отец Александр внес огромный вклад в развитие института военного духовенства. Благодаря его руководству значительно улучшилась организация религиозно-нравственного воспитания в войсках, по его инициативе было устроено множество приютов, богаделен, учебных заведений, возведено большое количество храмов и не только на территории современной России, но и в Польше, Болгарии, Финляндии, Китае и других странах. Многие

⁵ Барсов Т. В. Новое положение об управлении церквами и духовенством военного и морского духовенства. СПб.: Тип. А. Катанского и К°, 1893. С. 19.

из этих храмов он сам и освящал, причем нередко в сослужении святого праведного Иоанна Кронштадтского — это храмы *Фельдъегерского корпуса, третьего стрелкового полка и Михайловского заведения* и в присутствии императора — это храмы *Новочеркасского, Кавалергардского, Кирасирского и Каспийского полков*. На этой должности отец Александр в полной мере проявил свой незаурядный организаторский талант. Престиж военных священников вырос настолько, что было принято решение «отныне в ведомство протопресвитера брать преимущественно лиц с академическим образованием или окончивших семинарию по первому (высшему) разряду»⁶. В рядах армейских священников считали за честь служить даже профессора духовных академий⁷ (например, отец Евгений Аквилонov).

Отец Александр был настоящим духовным пастырем солдат, унтер-офицеров, офицеров и членов их семей. Он ввел в постоянную практику внеслужебные беседы с нижними чинами. Во время таких бесед, считал отец Александр Желобовский, надо воздействовать не столько на ум, сколько на сердце слушателей.

Под его началом оказалось 997 священников, служивших в 800 храмах, расположенных на территории всей Российской империи. Он стал членом Святейшего Синода, получил право личного доклада императору, чем часто пользовался, но исключительно для пользы дела. Именно он инициировал строительство Морского собора в Кронштадте.

Александр Алексеевич Желобовский был почетным членом Санкт-Петербургской духовной академии и духовным писателем. Его главные работы: «Слова, беседы и поучения» (СПб., 1899), «Краткое объяснение семи таинств Христовых» (3-е изд., СПб., 1909), «Управление церквями и православным духовенством военного ведомства» (СПб., 1902). В 1905 г. Желобовский издал тексты внебогослужебных бесед пастыря с военными о высоком значении воинского звания. С 1 января 1906 г. А. А. Желобовский способствовал изданию духовно-нравственного патриотического журнала «Доброе слово» для крестьян и воинов. В 1911 г. на основе публикаций журнала за 1890–1910 гг. был издан трехтомник лучших проповедей, примененных к военному быту. Им были составлены ряд замечательных брошюр религиозно-нравственного содержания, выдержавших множество изданий до революции и продолжающих переиздаваться в настоящее время.

Его главным детищем был журнал «Вестник военного духовенства», который стал выпускаться в январе 1890 г. с периодичностью два номера в месяц. Значение «Вестника военного духовенства» в жизни военных пастырей сложно переоценить. Он действительно стал трибуной, где рядовые священнослужители могли обсуждать насущные задачи, делиться своими проблемами и определять пути их решения. «Вестник» позволил развернуть широкую благотворительную деятельность.

Отец Александр активно трудился и на общественном поприще. Он являлся членом Комиссии по делам установления пенсий духовенству сухопутного ведомства из специальной эмеритальной кассы (дополнительной пенсии)⁸, членом Санкт-Петербургского епархиального историко-статистического комитета, Общества вспомоществования недостаточным (то есть беднейшим) ученикам и др. Им были составлены замечательные исторические описа-

⁶ Катков М. Н. Имперское слово. М.: Ред. журн. «Москва». 2002. С. 207–208.

⁷ Добротворский С. Сравнительная статистика военного духовенства за период времени 1888–1902 гг. // Вестник военного духовенства. 1902. № 6. С. 188.

⁸ Жукова Л. В. Благотворительная деятельность А. А. Желобовского // Вестник ПСТГУ II: История. 2014. Вып. 4 (59). С. 59.

ния петербургских храмов, до сих пор не утратившие своего научного и культурного значения.

Отдельное внимание уделяется личному вкладу Желобовского в дело благотворительности на его малой родине. Там Желобовский не только построил храм и богадельню, а также многое сделал для Белозерского духовного училища, помог строительству и обустройству его нового здания, на основе его капитала в Белозерском духовном училище была учреждена особая студенческая стипендия.

За свою деятельность отец Александр Желобовский удостоился множества государственных наград. В частности, он чуть ли не единственный из белого духовенства стал полным кавалером орденов святой Анны и святого Владимира. Характерно, что на указе о его награждении одной из высших российских наград — орденом святого Владимира I степени — Николай II, нарушая строго соблюдаемый этикет, помимо положенных слов «неизменно к Вам благосклонный», дописал от руки «и благодарный Николай». Эта приписка о многом говорит: русскому императору с высоты его общественного положения лучше, чем кому-либо другому, было видно подлинное значение деятельности протопресвитера Желобовского.

Отец Александр успел сделать так много, что даже большевики, несмотря на все старания, не смогли уничтожить его труды. Украшением Кронштадта до сих пор служит величественный Морской собор, построенный по инициативе протопресвитера. Туристы, посещающие Павловск, с восхищением любуются Никольским собором, освященным протопресвитером. В Болгарии продолжают совершаться богослужения в величественном храме-памятнике Рождества Христова на Шипке, а в Москве — в церкви в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» на Ходынском поле, также освященным отцом Александром. Этот список можно долго продолжать. Служат людям, пусть и в другом качестве, здания учебных и благотворительных заведений, им созданные. Например, в здании одной из богаделен, построенном протопресвитером, сейчас располагается администрация Гатчинского района.

К счастью, времена изменились. Армейское духовенство постепенно возрождается, возобновилось и издание журнала, основанного протопресвитером (kapellan. ru). Имя отца Александра Желобовского приобретает все большую известность и популярность. В настоящее время во многих регионах России ведется активная работа по увековечению его памяти. В ноябре 2012 г. установлена мемориальная доска на здании Белозерского духовного училища. Решается вопрос об установке мемориальных досок на зданиях бывшей Новгородской семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии, где он учился, Гатчинской администрации (бывшей богадельни имени Александра Желобовского), Управления протопресвитера. В Белозерске планируется установить бюст выдающемуся земляку, а в феврале 2013 г. принято решение о присвоении имени Желобовского одной из улиц этого старинного русского города. В Петропачинке на месте захоронения отца Александра планируется установить часовню, а в Петербурге обсуждается вопрос об установке памятника знаменитому протопресвитеру военного и морского духовенства.

Основная ценность трудов отца Александра (и мало кто это понимает) — именно его наставления — это алгоритм формирования системы военного духовенства включая функции и границы деятельности.

Отец Александр Желобовский является первым создателем системы военного духовенства, которая стала первым примером системного подхода. До революции пользовались его работами, а после революции у нас других, новых-то и нет.

Для решения задачи практического применения наследия отца Александра Желобовского в сфере воссоздания системы военного духовенства необходимо археографически подготовить свод его работ, провести их всесторонний анализ, адаптировать под современное время и условия и в качестве базового документа включать в процесс восстановления военного духовенства.

В 1885–1890 гг. протопресвитер Александр Желобовский повсеместно ввел обязательные проповеди в церквах, внебогослужебные беседы и религиозно-нравственные чтения для нижних чинов. Такие беседы он практиковал еще в 1880 г. в Кавалергардском полку, а с 1882 г. и в частях Гвардейского корпуса столицы. Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви оказывало содействие в проведении внебогослужебных бесед в ведомстве военного и морского духовенства; Александр Желобовский являлся членом совета Общества.

В 1889 г. он заново разработал программу по преподаванию Закона Божия в полковых учебных командах, устроил при войсковых частях церковноприходские школы для офицерских и солдатских детей. В 1890–1898 гг. военнослужащим было предписано говение во время постов, знание основных молитв и 10 заповедей. Также протопресвитер А. А. Желобовский требовал от полковых священников препятствовать распространению сектантства в войсках.

Вышеуказанные факты подчеркивают необходимость дальнейшего изучения как богословского, так и административно-практического наследия отца Александра Желобовского и максимально оперативного внедрения его опыта в современные духовные практики.

Источники и литература

1. Барсов Т. В. Новое положение об управлении церквями и духовенством военного и морского духовенства. СПб.: Тип. А. Катанского и К°, 1893. 78 с.
2. Двадцатипятилетний юбилей священнической службы настоятеля Сергиевского всей артиллерии собора протоиерея Александра Алексеевича Желобовского. СПб.: Тип. Ф. Елеонского и К°, 1884. 30 с.
3. Добротворский С. Сравнительная статистика военного духовенства за период времени 1888–1902 гг. // Вестник военного духовенства. 1902. № 6. С. 188.
4. Жукова Л. В. Благотворительная деятельность А. А. Желобовского // Вестник ПСТГУ II: История. 2014. Вып. 4 (59). С. 58–73.
5. К 10-летию служебной деятельности о. протопресвитера Александра Алексеевича Желобовского по управлению церквями и военным и морским духовенством (1888–1898) // Вестник военного духовенства. 1898. № 6. С. 181–192.
6. Катков М. Н. Имперское слово. М.: Ред. журн. «Москва», 2002.
7. Мальцев М. Протопресвитер Александр Желобовский — пастырь, мыслитель, стратег. [Электронный ресурс]. URL: <http://kapellan.ru/protopresviter-aleksandr-zhelobovskij-pastyr-myslitel-strateg.html> (дата обращения: 30.11.17).
8. Прощание Кавалергардского полка с прот. А. А. Желобовским // Церковно-общественный вестник. 1882. № 26.

**ИСТОРИЯ
ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ
ОТНОШЕНИЙ**

ВЗГЛЯД НА ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ С 1955 ПО 1985 Г. В ТРУДАХ Д. В. ПОСПЕЛОВСКОГО «ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР» И Г. ШТРИККЕРА «РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ»

диакон Кирилл Дмитриев

*студент 1-го курса магистратуры Казанской духовной семинарии,
ассистент кафедры богословия и философии*

E-mail: sir.dmitrieff2016@yandex.ru

Аннотация: В данной статье автором предпринимается попытка рассмотреть эволюцию церковно-государственных отношений с 1955 по 1985 г. на примере трудов Д. В. Поспеловского «Церковь в истории Руси, России и СССР» и Г. Штриккера «Русская Православная Церковь в советское время». В результате проведенного анализа были выяснены различные подходы в историографии церковно-государственных отношений. В конкретном случае можно отметить, что Дмитрий Поспеловский использует историко-генетический метод, проводит собственный анализ и дает критику событиям, происходившим в указанные временные рамки в жизни Русской Православной Церкви. Герд Штриккер в отличие от последнего исследователя не является аналитиком данной проблемы, но в своем труде представляет читателю весьма внушительный свод документов по церковно-государственным отношениям советского времени, что не умаляет достоинств автора, напротив, вносит большой вклад в развитие науки. Таким образом, в данной статье представлена позиция зарубежных исследователей церковно-исторической науки по поставленному вопросу, что может быть интересным широкому кругу читателей.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; советская власть; церковно-государственные отношения; Д. В. Поспеловский; Г. Штриккер; Питер Гауптманн; Н. С. Хрущев; Л. И. Брежнев; Ю. В. Андропов; К. У. Черненко; Патриарх Алексий I (Симанский); Патриарх Пимен (Извеков); эволюция отношений

VIEW ON CHURCH-STATE RELATIONS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE SOVIET GOVERNMENT FROM 1955–1985 IN PROCEEDINGS OF D. V. POSPELOVSKIY "THE CHURCH IN THE HISTORY OF RUSSIA, OF RUSSIA AND THE USSR" AND G. STRICKER "THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN SOVIET TIMES"

Abstract: In this article, the author attempts to examine the evolution of Church-state relations from 1955–1985 the example works D. V. Pospelovskiy "The Church in the history of Russia, of Russia and the USSR" and G. Stricker "The Russian Orthodox Church in Soviet times". As a result of the analysis, various approaches in the historiography of Church-state relations were clarified. In a particular case, it can be noted that Dmitry Pospelovsky uses the historical and genetic method, conducts his own analysis and criticizes the events that took place within the specified time frame in the life of the Russian Orthodox Church. Gerd Stricker unlike the last researcher, is not an analyst of this problem, but in his work he presents the reader with a very impressive collection of documents on church-state relations of the Soviet era, which does not detract from the author's merits, on the contrary, makes a great contribution to the development of science. Thus, this article presents the position of foreign researchers of church history on the question posed, which may be of interest to a wide range of readers.

Keywords: Russian Orthodox Church; Soviet authority; church-state relations; D. V. Pospelovskiy; G. Stricker; P. Hauptmann; N. S. Khrushchev; L. I. Brezhnev; Y. V. Andropov; K. U. Chernenko; Patriarch Alexy I (Simansky); Patriarch Pimen (Izvekov); evolution of relationships

Deacon Kirill Dmitriev, 1st year student of the magistracy of the Kazan Theological Orthodox Seminary, assistant at the Department of Theology and Philosophy

Нынешний, 2017 г. ознаменовался в истории нашего многострадального государства юбилейной датой — 100-летием со дня начала революции и как, следствие, зарождением Советского государства с присущим ему на 70 лет узаконенным безбожием. Разные слои современного общества по-своему подходят к изучению этой проблемы: от торжественных шествий с красными флагами и изображениями В. И. Ленина по улицам Москвы до молитвенного поминовения жертв красного террора и благодарения Богу за восстановление в 1917 г. патриаршества в России.

С каждым годом все более и более осознанно мы начинаем подходить к теме о начале гонений на Русскую Православную Церковь, мы видим, как начинается воздаваться должная память новомученикам и исповедникам нашей Церкви, что подтверждается их канонизацией во главе с царской семьей в 2000 г.

Далее же последовало то тяжелейшее время для Церкви, когда духовенству и верующим приходилось в буквальном смысле слова выживать, чтобы отстаивать и исповедовать свою веру, но волей Всемилостивого Бога истребить Русскую Православную Церковь не удалось никакой силе, напротив, она, как Богочеловеческий организм, воскресла и показала, что лишь в ней сила и средоточие духа всего русского народа.

Как говорилось выше, в настоящее время мы располагаем довольно большим объемом информации о жизни Русской Православной Церкви в первой половине XX в. Нередко приходится сталкиваться с мнением о том, что после смерти Сталина Хрущев лишь объявил о том, что «покажет последнего попа по телевизору» — и все... Но ведь крайне важно знать, какие обстоятельства помешали осуществлению этого безбожного плана и, в контексте доклада, кто занимался изучением этого вопроса в России и за рубежом.

Имена Герда Штриккера, доктора исторических наук, научного сотрудника института «Вера во втором мире» в Цюрихе (Швейцария), и Дмитрия Владимировича Поспеловского, профессора русской истории Университета Западного Онтарио в Лондоне (Канада), известны немногим. Они внесли большой вклад в изучение жизнедеятельности Русской Православной Церкви во второй половине XX в. Как мы видим, они являются представителями зарубежных школ, в то время как может показаться, сферой научных интересов ученых такого уровня вряд ли может оказаться положение Церкви в хрущевские и брежневские времена.

Коротко об их биографиях. О докторе Герде Штриккере в церковно-исторической науке известно достаточно немного. Он, являясь составителем большого свода документов, хронологически выстроенных с 1917 по 1991 г., ничего не упоминает о себе, и, к большому сожалению, каких-либо более полных сведений о его жизни не удалось найти на просторах интернета. Свой труд, состоящий из двух книг, он посвятил своему учителю, профессору доктору филологических наук Роману Ресслеру, который, будучи православным христианином, изучал историю Русской Церкви и всячески способствовал прозрачности и достоверности фактов. Известно также, что у Герда Штриккера существует еще один труд, в котором со-

браны документы по истории Русской Церкви под названием «Православная Церковь в России. Документы ее истории (860–1980)», написанный в соавторстве с немецким исследователем Петером Гауптманом. Как можно заметить, этот труд ограничивается лишь 1980 годом, т. е. кануном заката правления Л. И. Брежнева, и издан в том же году.

Жизнь историка Дмитрия Владимировича Поспеловского неразрывно связана с Канадой, где он получил экономическое образование в университете Конкордия в Монреале, преподавал русскую историю в Университете Западного Онтарิโอ и выпускал свои труды. Он историк, чьи труды посвящены не только лишь сбору информации, в них присутствует и аналитическая оценка тех или иных событий в жизни Церкви. К слову, в 1990-е гг. он посещал духовные учебные заведения в России (Московскую, Курскую, Смоленскую духовные семинарии) с курсом лекций по истории Русской Православной Церкви в советском обществе. Говоря о его мировоззренческих взглядах, стоит отметить, что он также является приверженцем принципа честности в освещении церковно-государственных отношений Русской Церкви с Советским государством в XX в., так как государство, по его мнению, не имеет никакого права вмешиваться во внутрицерковные дела.

Что же касается самих трудов этих ученых, то для изучения истории Русской Православной Церкви в XX в. они бесценны. Попытаемся разобраться в книге Г. Штриккера, включающей в себя две части. Представляется совершенно удивительным и немислимым, чтобы в советское время кто-либо из русских историков или религиоведов располагал столь обширным объемом документов, поскольку большая их часть была засекречена и не могла быть опубликована. Сам этот сборник документов был передан духовенству Русской Православной Церкви в канун празднования 1000-летия Крещения Руси и епископ Евангелической Церкви в Германии доктор Мартин Крузе, который дарил этот труд, по утверждению Герда Штриккера, весьма желал, чтобы он был как можно скорее издан на русском языке¹, потому как до этого было представлено лишь немецкое издание, ограничивающееся 1980 г. Сам Штриккер утверждает, что в его намерения при составлении этого сборника в первую очередь входило «дать читателю живое впечатление атмосферы тех времен, достаточно полное представление о борьбе Церкви за свое выживание в мрачную эпоху преследований, о трагической судьбе Церкви, когда подвиг и грех тесно соседствовали друг с другом, а иному «ответственному» пастырю пришлось взять на себя грех, чтобы, как ему казалось, спасти Церковь»².

Вторая книга, которая представляет собой свод документов о жизни Русской Церкви с 1950-х гг., включает в себя 14 частей, соответствующих каждому периоду в жизни Церкви того времени. Эти периоды разделяются на жизнедеятельность Русской Православной Церкви в годы правления Н. С. Хрущева (1953–1964), в эпоху зстоя при правлении Л. И. Брежнева (1964–1982), в годы правления Ю. В. Андропова (1982–1984) и К. У. Черненко (1984–1985), период возрождения Церкви в 1988 г. (празднование 1000-летия Крещения Руси) и начальный период управления Церковью Святейшим Патриархом Алексием II (Ридигером).

Книга представляет собой весьма внушительный свод документов и материалов: от постановлений Президиума Верховного Совета РСФСР до речей святейших патриархов Алексия I (Симанского), Пимена (Извекова) и Алексия II (Ридигера). Также присутствуют и материалы, говорящие о внутрицерковной деятель-

¹ Штриккер Г. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 1. М.: Пропилеи, 1995. С. 6.

² Там же.

ности Русской Православной Церкви: к примеру, открытое письмо священников-диссидентов Николая Эшлимана и Глеба Якунина Патриарху Алексию I в 1965 г.

Говоря о событиях после отставки Хрущева, Г. Штриккер замечает, что «в 1964 г. намечается изменение курса советской религиозной политики в отношении закрытия храмов, положение переходит в своего рода статус-кво, который ограниченно предоставлял формальное обеспечение правопорядка»³. Тем не менее не стоит забывать, что именно в 1965 г. Совет по делам Русской Православной Церкви, учиненный в 1943 г., был упразднен и преобразован в Совет по делам религий, который в свою очередь имел преимущественно контролирующие задачи, что, по мнению автора, является неприемлемым условием для церковной жизни⁴.

Труд профессора Поспеловского «Церковь в истории Руси, России и СССР», пожалуй, является одним из неординарных учебных пособий для светских и духовных учебных заведений нашего времени. Это может быть обусловлено двумя причинами: 1) автор явился одним из первопроходцев в изучении за рубежом истории Русской Православной Церкви в целом, так как еще в 1988 г., после публикации труда под названием *The Russian Church under the Soviet Regime*, его как историка стали приглашать в разные учебные заведения США, в числе которых была и Свято-Владимирская семинария в Нью-Йорке, для прочтения курса лекций по данной тематике⁵; 2) пожалуй, из зарубежных историков он был первым, кто предоставил критико-аналитическую точку зрения на жизнь Церкви в СССР и так же, как и Герд Штриккер, был поборником честности в освещении фактов того или иного события. По его мнению, Русская Православная Церковь должна была отделиться от государства не позднее середины XVII в., и все для того, чтобы марксисты в веке XX в. лишились аргумента, что Русская Православная Церковь — эксплуататорское наследие царизма и преследуется как таковое, а не как Церковь⁶. Д. В. Поспеловский подчеркивает, что именно данный труд положил начало его аналитической деятельности по истории Русской Церкви в Советском государстве. Он говорит: «Я далек от мысли, что знаю предмет лучше моих коллег в российских богословских школах. Наоборот, в беседах с ними я убедился, что исторической фактологией они, как правило, владеют гораздо лучше меня, но и в их творчестве все время чувствуется некоторая оглядка, присутствие гласных или негласных табу, недостаток свободного критического подхода»⁷. И действительно, Поспеловский говорил и писал, не смущаясь неприятия некоторых вещей в церковных кругах. К примеру, можно привести то, что он называет именно так называемых священников-ренегатов, преподавателей семинарии⁸, которые внедрялись в церковное общество, а потом прилюдно отрекались от веры⁹. Вместе с этим он выступает с резкой критикой в адрес Русской Православной Церкви, отмечая, что она «слишком быстро сдала позиции»¹⁰ в борьбе с государственной

³ Hauptmann P., Stricker G. Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Göttingen: Vadenhoeck u. Ruprecht, 1988. С. 843.

⁴ Там же.

⁵ Поспеловский Д. В. Церковь в истории Руси, России и СССР: Учебное пособие. М.: Изд-во ББИ. 1996. С. 7.

⁶ Поспеловский Дмитрий Владимирович. [Электронный ресурс]. URL: <http://antimodern.ru/pospielovsky/> (дата обращения: 12.11.2017).

⁷ Поспеловский Д. В. Церковь в истории Руси, России и СССР. 1996. С. 8.

⁸ Бывший протоиерей РПЦ Александр Осипов, проф. ЛДА, преподаватели МДА прот. Николай Спасский, иерей Павел Дарманский и мирянин Евграф Дулуман.

⁹ Поспеловский Д. В. Церковь в истории Руси, России и СССР. С. 323.

¹⁰ Там же. С. 325.

властью с приходом на пост председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР В. А. Куроедова, человека с жестким и негибким нравом, который принесет Церкви немало страданий. Также он много говорит и жизнедеятельности семинарий в годы хрущевской оттепели, о процессе поступления в семинарию и количестве учащихся в них¹¹.

Эпоха правления Л. И. Брежнева в контексте церковной истории в первую очередь ассоциируется с Поместным Собором 1971 г. и избранием нового Предстоятеля Русской Православной Церкви. Д. В. Поспеловский, не скупясь на факты, в деталях передает процесс избрания и даже называет этот Собор канонически более правильным, чем предыдущий, т.к. почившим Предстоятелем не был назван преемник¹².

В целом церковно-общественные отношения в период правления страной Л. И. Брежневым автор данной книги описывает в таблице, которая отражает отношение населения к религии в процентном соотношении населения по состоянию на 1970 и 1979 гг.¹³:

	1970 г.	1979 г.
Марксистское отношение к религии	27%	10%
Вульгарно-антирелигиозное («все попы — обманщики»)	17%	4%
Положительное отношение к религии	11%	19%
Без ответа или без собственного мнения	34%	49%
Колеблущиеся	7,4%	8,8%

Таким образом, можно заметить, что настрой общества понемногу стал «остывать», но тем не менее до определенных перемен в церковно-государственных отношениях оставался еще неблизкий путь.

О двух последующих генеральных секретарях ЦК КПСС Андропове и Черненко Д. В. Поспеловский говорит весьма недоброжелательно, памятуя о состоянии страны в момент их правления и отношение к Русской Православной Церкви. В своей книге он приводит выдержки из телеграмм Святейшего Патриарха Пимена по поводу кончины обоих в 1984 и 1985 гг. соответственно. Об Андропове: «На протяжении всего своего жизненного пути он трудился самозабвенно и самоотверженно... Мы с сердечной признательностью всегда будем помнить, что Юрий Владимирович с благожелательным пониманием относился к нуждам нашей Церкви»¹⁴.

О Черненко: «Молитва и память. «Благословенная память за все то, что сделал Константин Устинович за свою большую и плодотворную жизнь... В ответ на его самоотверженную деятельность вся страна платила ему поистине народной любовью... Верные чада Церкви с сердечной признательностью постоянно будут помнить это». Константин Устинович с благожелательным пониманием относился к нуждам нашей Церкви»¹⁵. В этих фразах недвусмысленно наблюдается некая укоризна государственных лидеров, потому как в их короткое правление церковно-государственные отношения не изменились ни на йоту.

¹¹ Там же. С. 331.

¹² Там же. С. 339.

¹³ Там же. С. 341.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 351.

Подводя итог этому сообщению, хотелось бы отметить, что данные труды, без всякого сомнения, представляют особую ценность не только для церковно-исторической науки, но и могли бы явиться замечательным учебным пособием и документальным материалом для тех, кто имеет несправедливый интерес к церковно-государственным отношениям этих трех десятилетий, дабы память об этом тяжелом для нашей Церкви времени не была утеряна в общей массе событий современности.

Источники и литература

1. *Поспеловский Д. В.* Церковь в истории Руси, России и СССР: учебное пособие. М.: Изд-во ББИ, 1996.
2. *Штриккер Г.* Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 1. М.: Прописки, 1995.
3. *Hauptmann P., Stricker G.* Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988.
4. Поспеловский Дмитрий Владимирович. [Электронный ресурс]. URL: <http://antimodern.ru> (дата обращения: 12.11.2017).

ЦЕРКОВЬ, РЕВОЛЮЦИЯ И БЕЛОЕ ДВИЖЕНИЕ В ТРУДАХ БОГОСЛОВА, ИСТОРИКА ЦЕРКВИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ГЕОРГИЯ ШАВЕЛЬСКОГО (1871–1951)

Лецинский Анатолий Николаевич

*д. филос. н., профессор кафедры религиоведения
Казанского федерального университета*

E-mail: anleshinsky@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена некоторым итогам изучения трудов выдающегося российского государственно-церковного деятеля первой четверти XX в., богослова, историка церкви протопресвитера Георгия Шавельского. Большая часть произведений, написанных отцом Георгием в эмиграции, имеет актуальное значение. Их автор не просто очевидец происходивших преобразований в России, но и вдумчивый исследователь. В статье анализируются представленные в публикациях Шавельского материалы о положении Русской Православной Церкви в эпоху революционных перемен, о Белом движении, Добровольческой армии и Ставропольском Собрании.

Ключевые слова: Россия; Русская Православная Церковь; протопресвитер Георгий Шавельский; А. И. Деникин; Святейший Синод; Белое движение; Добровольческая армия; Ставропольский Собор

CHURCH, REVOLUTION AND THE WHITE MOVEMENT IN THE WRITINGS OF THE THEOLOGIAN, CHURCH HISTORIAN PROTOPRESVITER GEORGE SHAVELSKY (1871–1951)

Abstract: The article is devoted to some results of studying the works of an outstanding Russian state-church figure of the first quarter of the 20th century — theologian, Church Historian and Protopresbyter Georgy Shavel'sky. The majority of the works written by Father Georgy in emigration are of current importance. Their author is not merely an eyewitness of the transformations, which had been unfolding in Russia, but a thoughtful researcher as well. The article analyzes the condition of the Russian Orthodox Church in the era of revolutionary changes, the White movement, the Volunteer Army and the Stavropol Council, drawing on the materials presented in the publications of Shavel'sky.

Keywords: Russia, Russian Orthodox Church, Protopresbyter Georgy Shavel'sky, A.I. Denikin, the Most Holy Governing Synod, White movement, Volunteer Army, Stavropol Council

Leshinsky Anatoly Nikolaevich, Doctor of Philosophy Sciences, Professor at the Department of Religious Studies of the Kazan (Volga) Federal University

Произведения протопресвитера Георгия Шавельского являются достойным источником, расширяющим и углубляющим наши знания о судьбоносных событиях столетней давности, которые происходили в России.

Знавший отца Георгия лично, епископ Иоанн (князь Шаховской) писал о нем: «В отце Георгии не было того, что так часто и в наши дни губит церковную жизнь, — провинциализма. В отце Георгии была, если можно так выразиться, духовная великодержавность. Он умел смотреть в сущность вещей. Дела «сего мира» не затмевали в нем веры»¹.

¹ Иоанн (Шаховской), еп. Отец Георгий / еп. Иоанн (Шаховской) // Письма о временном и вечном. Нью-Йорк, 1960. С. 205.

Георгий Иванович оставил большое литературное наследие, многое им было написано в эмиграции. Разнообразные по содержанию труды можно разделить на три группы: богословские, церковно-исторические, мемуарные. Из них наиболее значительные: «Пастырское богословие», «Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота», «Русская церковь пред революцией».

Труды Шавельского, как и многих авторов русского зарубежья, в России не публиковались и не изучались. В настоящее время большой интерес к его литературному наследию проявляют богословы, литературоведы, историки, религиоведы, а также авторы исторических романов. Ценность произведений Шавельского состоит в следующем.

Автор отнюдь не выступает в качестве летописца, излагая день за днем, год за годом происходившие события. Он подробно останавливается на тех, которые, по его представлению, являются главными в его повествовании, на тех, в которых сам принимал участие, т. е. происходивших на его глазах. Причем о многих событиях он не просто пишет — фиксирует их, но нередко размышляет над ними, давая им свою интерпретацию.

Можно выделить три периода событий, которым Георгий Иванович уделяет большее внимание и размышляет над ними. Во-первых, состояние Русской Церкви и в целом Российской империи перед революционными событиями, т. е. до февраля 1917 г. Во-вторых, период произошедших перемен в государственно-церковных отношениях. В-третьих, события с осени 1918 и до 1920 г., когда Шавельский оказался на юге России, а затем в эмиграции.

Уже до войны по роду службы протопресвитеру довелось побывать во многих местах необъятной России — Сибири, Туркестане, Кавказе, Кубани. Он следующим образом изложил свои впечатления и наблюдения о мирной трудовой жизни Отечества тех лет: «Стоило побывать на описанных мною выше трех окраинах и на Кубани, присмотреться к тамошним достижениям самых последних лет, чтобы убедиться, как быстро заживались раны, нанесенные несчастной Русско-японской войной и как быстро неслась Россия вперед, развивая и умножая свои природные богатства. Была, по наблюдениям отца Георгия, не только надежда, но и уверенность, что вскоре Родина станет богатейшей и счастливейшей в мире страной»².

Уверенность его подкреплялась еще тем, что прогресс наблюдался почти во всех областях жизни России: в торговле, промышленности, земледелии, развитии школьного дела, и в частности женского образования. Правда, необходимо заметить, что к тому времени Россия по многим показателям производства и по уровню жизни населения отставала от развитых западноевропейских государств. Такое отставание явилось одной из причин отсутствия должной боевой готовности армии и флота России к началу войны.

Протопресвитер пишет об обстановке, сложившейся накануне войны и о состоянии русской армии в предвоенное время. Глава «Накануне войны» начинается с очень яркого и благостного описания празднования Битвы народов.

Протопресвитеру Георгию Шавельскому царь Николай II поручил освящение храма-памятника, сооруженного в Лейпциге в память русских воинов, погибших в Битве народов 5 октября 1813 г.

Судя по описанию, освящение проходило при участии высоких гостей из многих стран Европы и все пребывали в мире и согласии.

² Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера. В 2-х тт. Нью-Йорк: Тип. им. А. П. Чехова, 1954. Т. I. С. 45.

Размышляя над увиденным, отец Георгий подумал о том, что трудно поверить в то, что у участников торжества могла возникнуть мысль о начале менее чем через год Великой войны.

Большой интерес представляют страницы, посвященные внутренней жизни и деятельности Ставки Верховного главнокомандующего. В ней во время войны располагалось и Ведомство военного духовенства. Отсюда протопресвитер руководил пятитысячной армией военных священников.

Шавельский рассказывает о победах и поражениях в войне, об обстановке на некоторых фронтах. Конечно, не преминул мемуарист рассказать и о деятельности военного духовенства в Великой войне. Самим пресвитером Георгием было много сделано для улучшения работы священников в войсках и на флоте. Тогда он часто выезжал на фронт, бывал на передовых позициях. Главной задачей оставалось духовное окормление воинства и поддержание боевого духа в нем. Большое внимание протопресвитер уделял воспитательной работе в войсках и напоминал офицерам о том, чтобы и они, наряду с обучением солдат владению оружием, вели также работу воспитательную — патриотическую. В предреволюционные месяцы отец Георгий пытался предотвратить разложение армии через непосредственные встречи и выступления перед воинами, о чем он пишет в своих мемуарах. Автор пишет и о состоянии Церкви в предреволюционное время. Однако этой теме посвящена отдельная книга³, чрезвычайно интереснейшее по своему содержанию историко-церковное произведение, имеющее научное значение.

В нем Георгий Иванович стремился всесторонне рассмотреть состояние церкви в ее многогранной деятельности: вероисповедной, обрядовой, институциональной, во многом зависимой от государства, и социокультурной.

Много страниц книги отводится не просто описанию, но анализу отношений Церкви и русской государственной власти.

Интересные подробности приводятся по поводу: епархиального управления; архиерея, консистории, благочинных, приходского духовенства, духовных школ, включая академии; русских монастырей дореволюционного времени, их материального богатства и роли в церковной, государственной и народной жизни. Тут была дана и сравнительная оценка русских монастырей старого типа и монастырей нового направления; состояние приходов и их внутренней жизни. Русская Православная Церковь представлена в ее отношении к инославным исповеданиям. В осмыслении деятельности церковного института автор применяет диалектический метод, т. е. стремится изучаемый предмет рассмотреть всесторонне, а именно: изучить в его развитии не только тенденции положительные, но и отрицательные, которые также реально существовали. Такой подход у отца Георгия ярко выражен в рассмотрении отношений Церкви и государства.

В России с 1917 г. начали происходить кардинальные перемены в государственно-церковных отношениях. Шавельский был непосредственным участником этих перемен. Именно в это время был упразднен дореволюционный, действовавший в течение двухсот лет Святейший Правительствующий Синод.

В трудах протопресвитера большое внимание уделено рассмотрению особенностей Синодального строя и недостаткам в работе Синода предреволюционного времени.

Громоздкая административная система Синода разделялась на две части, что было его важной особенностью. В первую входило небольшое число членов Синода (до 11), преимущественно священно-, церковнослужители со своей канце-

³ Шавельский Г., *протопресв.* Русская Церковь пред революцией. М.: Артос-Медиа, 2005.

лярией. Во вторую — государственные чиновники. Среди них главным был обер-прокурор, руководивший, по существу, всеми делами Синода и подчинявшийся только императору. Он не входил в состав членов Синода и не был его председателем, но без его ведома никакие дела не решались — ни большие, ни малые. Отсюда существовала длительная борьба между синодалами (преимущественно митрополитами) и обер-прокурором. Чаще всего побеждал последний.

Протопресвитер отмечает, что Синод страдал непомерной централизацией. Были дела, которые действительно должен утверждать Синод, но и много дел, которые могли бы решаться на епархиальных уровнях. По образному выражению Шавельского, синодская мельница молола и зерно, и шелуху: «шелухой занималась, пожалуй, больше, чем зерном»⁴. В то же время такие подразделения Синода, как Консистория (действовали при всех епархиальных управлениях), была «финансово-контрольно-полицейско-административным и менее всего пастырским учреждением»⁵. В системе Синода получила развитие наряду со светской бюрократией и церковная.

Шавельский указывает на то, к чему может привести и, действительно, привела беспрестанная и неумеренная опека Церкви со стороны государства. Благодаря ей Русская Церковь в предреволюционный период жила слишком безмятежной жизнью, в атмосфере безопасности, спокойствия, внешнего благополучия. Ее враги считались врагами государства, которое с ними и боролось. По словам протопресвитера, «замирала церковная жизнь, требующая воодушевления, горения духа, устремления вперед»⁶.

Таким образом, Церковь была лишена своего управления, а равно независимости от государственной власти даже в делах духовных.

Неудивительно, что в февральско-августовские дни 1917 г. вместе с падением монархического строя прекратил свое существование и Святейший Синод как орган государственного правления. Пожалуй, только у Шавельского можно встретить подробное и ярко выраженное описание того, как завершал свою деятельность Синод.

5 августа 1917 г., перед началом работы долгожданного Церковного Собора, согласно Постановлению Временного правительства Святейший Синод в реорганизованном виде вошел в состав нового государственного органа — Министерства исповеданий. В новый государственно-церковный орган вошли и подразделения из министерств внутренних и иностранных дел, осуществлявшие отношения с другими религиозными объединениями⁷. Министерство просуществовало недолго и ликвидировано с вхождением в силу после октября 1917 г. Декрета об отделении церкви от государства (23 января 1918 г.).

Реорганизация центрального государственно-церковного управления проходила с началом работы Церковного Собора, в котором принимал участие протопресвитер Георгий Шавельский. К сожалению, мы не находим в его трудах, в частности и в воспоминаниях, записок об этом наиважнейшем для жизни Церкви событии. А именно в революционные дни оно смогло происходить и восстановить патриаршество. Будучи членом Собора и одним из трех товарищей Председателя, Шавельский принимал участие в подготовке Определений Собора, содержание которых так или иначе отражали текущие военные и революционные события.

⁴ Там же. С. 138.

⁵ Там же. С. 183.

⁶ Там же. С. 53.

⁷ Священный Соборъ Православной Россійской Церкви. Дѣянія. Книга I. Выпускъ I: Предисловіе, документы и матеріалы къ созыву и деятельности Предсоборнаго Совета и Собора. М.: Изданіе Соборнаго Совета, 1918. С. 52.

Такое участие в Соборе для Шавельского стало весьма полезным, так как через семь месяцев он будет организатором Собора на юге России.

Революционные перемены в государстве коснулись и Ведомства военного духовенства. Большевицкая власть его ликвидировала и уволила из армии и флота более трех с половиной тысяч священно-, церковнослужителей. Шавельский из Петрограда и Москвы перебирается на юг России — в места, где с началом Гражданской войны действовала, как неотъемлемая и существенная часть Белого движения, Добровольческая армия под командованием генерала А.И. Деникина.

Организованные на территории России в Белом движении военные формирования просуществовали недолго. Однако в тех местах, где они действовали, создавались свои административно-государственные управления. Бразды правления в них держали военные, преимущественно генералы-главнокомандующие. Такое положение сложилось в Сибири, на Дальнем Востоке, на западной окраине России, в некоторых местах Поволжья — Казани и Нижнем Новгороде, наконец, в юго-восточной части. Однако с появлением таких административных территорий на них продолжали действовать епархии, которые не признавали большевистскую власть и получали название «белые». Стали нарушаться и связи епархий с патриаршими управленческими структурами. Как следствие сложившегося положения, на упомянутых территориях возникают местные ВВЦУ — Временные высшие церковные управления, утверждаемые на необычных для Русской Церкви Соборах. Таким образом, уже в 1918 г. появилось ВВЦУ, утвержденное на Томском соборном совещании, — в городе, где находилась Ставка генерала А.В. Колчака.

Как складывались государственно-церковные отношения на этих территориях? Ответ на этот вопрос можно найти также в трудах Георгия Шавельского. Их изучение позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, на этой территории, где обосновался Георгий Иванович, не было создано какого-либо органа, который бы осуществлял связи между светской властью и церковными структурами. Судя по всему, Деникин уже тогда придерживался принципа отделенности Церкви от государства. Уже при первой встрече с отцом Георгием, по прибытии его в Екатеринодар, главнокомандующий заявил: «Вам я отдаю все духовное дело, оставляя себе земное, и в ваше дело не намерен вмешиваться»⁸. Позднее, будучи в эмиграции, в «Очерках русской смуты» бывший правитель Юга России размышлял о том, что ее возрождение случится после возрождения Православной Церкви, которой будет принадлежать первенствующее положение, но отношение к остальным религиям будет строиться на основе свободы совести и веротерпимости. Генерал и один из идеологов Белого движения настаивал на том, что Православная Церковь в освобожденной России должна быть полностью свободной и независимой от государства. Примерно подобных взглядов придерживался и верховный главнокомандующий А.В. Колчак.

Во-вторых, на еще не занятых большевиками территориях и Колчак, и Деникин возродили институт военного духовенства. Именно Георгий Иванович и был назначен протопресвитером Добровольческой армии южной части России.

Под его руководством находилось всего лишь 50 священников. Деятельность Шавельского выходила далеко за рамки дел военных, и, как он отмечает, ему довелось быть «юрисконсультom по всем духовным делам»⁹. Сложившуюся ситуацию отец Георгий объясняет так: «Связь с Патриархом порвалась. Каждая епархия жила своею жизнью. Вопросы, превышающие компетенцию епархиальной власти, или ре-

⁸ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера. Т. II. С. 324.

⁹ Там же. С. 331.

шались на свой страх епископами, или оставлялись без разрешения. Некоторые церковные вопросы восходили до Деникина. Тогда спрашивали мое мнение»¹⁰. Пресвитеру военного духовенства в условиях усложнившейся социально-политической обстановки и экономического положения региона доводилось включаться в решение вопросов не только сугубо церковных, но и гражданских.

В-третьих, положение, в котором оказались порванными связи юго-восточных епархий с патриархом, привело протопресвитера к мысли о создании местного общецерковного управления. И оно было здесь учреждено на основании Определений Ставропольского Собора, проходившего в мае 1919 г., получившего название Юго-восточный Русский Церковный Собор (ЮВРЦС).

Шавельский стал главным его организатором. Причем созыв Собора проходил с одобрения того же Деникина. Собор за недолгих три дня работы подготовил и утвердил несколько Определений, а также Послания к различным категориям граждан России, включая красноармейцев, и зарубежным церквям — православным и иных конфессий. По принимаемым документам проходили и споры, и дискуссии, так как участники Собора хотя и были одного вероисповедания, членами одной Церкви, но нередко высказывали противоположные мнения по тем или иным обсуждаемым вопросам, в том числе и политическим.

Но Определения политического содержания не принимались. Главное, против чего выступил Собор, был большевизм, развязавший гонения на Церковь. Собор благословлял представителей Белого движения на борьбу с гонителями. В Обращении же к красноармейцам соборяне отнюдь не считали их врагами, но заблудшими братьями и призывали к покаянию. Соборяне помнили слова Спасителя: «Господи, прости им. Не ведают, что творят». Собор обращался к Деникину, чтобы тот заменил смертную казнь, попавшим в плен красноармейцам, на менее жестокое наказание.

В-четвертых, учрежденное Временное высшее церковное управление существовало недолго. Оно занималось решением вопросов церковной жизни во взаимодействии с властью военной и гражданской. В трудах Георгия Шавельского есть и размышления историософского содержания. В завершение приведу одно из них.

Будучи на чужбине в 30-х гг., он размышляет не только над прошлым России и современностью, но и о будущем. В последних строках воспоминаний автор отмечает, что еще не окончилась война, а в России образовались два противоборствующих лагеря — большевизма и антибольшевизма, однако с оптимизмом смотрит на развернувшуюся борьбу: «Должен... наступить момент, когда продолжающие ныне принадлежать к разным лагерям, но одинаково честно любящие свою Родину и готовые самоотверженно служить ей русские люди поймут друг друга, забудут прошлое, протянут друг другу руки и начнут совместными усилиями целить и восстанавливать свою измученную Родину»¹¹.

¹⁰ Там же. С. 331.

¹¹ Там же. С. 412.

Источники и литература

1. *Иоанн (Шаховской), еп.* Отец Георгий / еп. Иоанн (Шаховской) // Письма о временном и вечном. Нью-Йорк, 1960.
2. Священный Соборъ Православной Россійской Церкви. Дѣянiя. Книга I. Выпускъ I: Предисловіе, документы и матеріалы къ созыву и деятельности Предсоборнаго Совета и Собора. М.: Изданіе Соборнаго Совета, 1918.
3. *Шавельский Г., протопресв.* Воспоминания последнего протопресвитера. В 2-х тт. Нью-Йорк: Тип. им. А. П. Чехова, 1954.
4. *Шавельский Г., протопресв.* Русская Церковь пред революцией. М.: Артос-Медиа, 2005.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

РАЗУМ ПРОТИВ ИЛЛЮЗИЙ: ТРАКТАТ ГЕНРИ МОРА «ЭНТУЗИАЗМ ТОРЖЕСТВУЮЩИЙ» И ЕГО ИСТОРИЯ

Метлицкая Зоя Юрьевна

доцент кафедры истории Церкви исторического факультета
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

E-mail: metlitskaya@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается история появления термина «энтузиазм» в лексиконе религиозной полемики в Англии и те смысловые изменения, которые претерпело это понятие в процессе развития во второй половине XVII в. Основное внимание уделено той роли, которую сыграл в этом процессе кембриджский философ и религиозный мыслитель Генри Мор (1614–1678).

Ключевые слова: религиозная полемика; религиозный энтузиазм; церковь Англии; XVII в.; кембриджский платонизм; Генри Мор

MIND AGAINST ILLUSIONS: HENRY MORE'S TREATISE "THE ENTHUSIASM OF TRIUMPHANT" AND ITS HISTORY

Abstract: The article discusses the history of the emergence of the term "enthusiasm" in the lexicon of religious controversy in England and semantic changes that this concept has undergone in the process of development in the second half of the 17th century. The Main attention is paid to the role played in this process, the Cambridge philosopher and religious thinker Henry More (1614–1678).

Keywords: religious polemic; religious enthusiasm; church of England; 17th century; Cambridge Platonists; Henry More

Metlickaya Zoya Yur'evna, Associate Professor at the Department of Church History of Faculty of History of the Moscow State University M. V. Lomonosov

В последнем издании Оксфордского словаря даются четыре определения слова enthusiasm¹. Наиболее привычное для современного русскоязычного читателя определение «энтузиазма» как «увлеченности неким занятием, преданности некому делу» значится в перечне значений под номером 4 и с точки зрения данного исследования не представляет интереса. То же самое относится и к значению, указанному под номером 2, а именно — к определению «энтузиазма» как «поэтического вдохновения». В контексте истории Церкви, в частности английской Церкви XVIII–XIX вв., представляют интерес первое и третье значения слова, описывающие, по сути, одно и то же явление, но с разными коннотациями. Согласно первому определению, энтузиазм представляет собой «божественную одержимость, вдохновенность свыше, пророческое или поэтическое безумие», согласно третьему — «воображаемое откровение, ложную веру в особое благорасположение Бога и непосредственное общение с ним».

В настоящее время в англоязычной религиозной и религиоведческой литературе термин «энтузиазм» обычно используется для описания таких проявлений религиозного сознания и характера таких религиозных групп и течений, которые в современном русскоязычном дискурсе не вполне строго именуются «харизма-

¹ The new shorter Oxford English dictionary on historical principles. Oxford: Clarendon press. Vol. 1. 1993. P. 829.

тики». Классическая работа на эту тему монсеньора Рональда Нокса², изданная впервые в 1950 г. и с тех пор не раз переиздававшаяся, носит название «Энтузиазм: глава из истории религии»³ и содержит изложение истории и характеристики множества различных религиозных движений, от монтанистов III в. до яansenистов и квиетистов⁴ XVII в. и Джона Уэсли⁵ и пятидесятников XIX в.

В XVIII–XIX вв. термин «энтузиазм» использовался в первую очередь как бранный ярлык в отношении практически всех тех, чьи религиозные воззрения или форма их выражения отступали от идеала государственной «установленной»⁶ Церкви. Так, Джордж Хикс в проповеди, произнесенной перед преподавателями и студентами Оксфордского университета 11 июля 1680 г. и посвященной словам апостола Павла в 1-м Послании к Коринфянам (12, 4), обвиняет в «энтузиазме» Папу Римского, претендующего на особую роль в передаче Откровения Церкви⁷. Позднее Гораций Уолпол⁸ написал в одном из писем, рассказывая о своей встрече с Джоном Уэсли, основателем методистской церкви, что тот в конце беседы «проявил энтузиазм самого постыдного свойства»⁹.

Авторы XVIII в., как правило, соотносили «энтузиазм» с определенными нравственными изъянами в характере человека. Так, Хикс пишет о «яде энтузиазма, который есть духовное пьянство или лунатизм»¹⁰.

В рамках этой статьи меня будет интересовать история появления термина «энтузиазм» в лексиконе религиозной полемики и те смысловые изменения, которые претерпело это понятие в процессе развития во второй половине XVII в. Более конкретно, я собираюсь проанализировать роль, которую сыграл в этом процессе кембриджский философ и религиозный мыслитель Генри Мор (1614–1678).

Биография Мора, если учитывать, в какое бурное время ему выпало жить, кажется на редкость бесцветной.

Он родился в Линкольншире в семье состоятельного джентльмена, после окончания Итона поступил в Корпус-Кристи Колледж в Кембридже, членом кото-

² Рональд Нокс (1888–1957) — католический священник, автор многочисленных богословских и пасторских работ, долгое время вел еженедельные христианские передачи на BBC. Отец Нокса был англиканским священником, впоследствии епископом Манчестера, сам Нокс перешел в католицизм уже будучи англиканским священником в 1917 г. Поддерживал дружеские связи со своими современниками К. С. Льюисом, Г. Честертоном и Ивлином Во, написавшим после смерти Нокса его литературную биографию.

³ Ronald A. Knox. *Enthusiasm: a chapter in the history of religion, with special reference to the XVII and XVIII centuries*. Oxford: Oxford univ. press, 1950.

⁴ Яansenизм и квиетизм — движения мистической направленности внутри Католической Церкви. При всех их идеологических и организационных отличиях для них обоих характерна апология «бездействия», т. е. отказа от любых проявлений человеческой воли, в том числе от активной деятельности (в том числе религиозной) в миру, и полное подчинение действию Божественной воли.

⁵ Джон Уэсли (1703–1791) — англиканский священнослужитель и богослов, идеи и деятельность которого положили начало методистской церкви.

⁶ «Установленная» церковь — не слишком удачный, на мой взгляд, перевод английского термина *established church*, т. е. церковь, возникшая в процессе воплощения в жизнь церковных установлений Елизаветинской эпохи (*Elizabethan establishment*), направленных на искоренение любых «крайностей».

⁷ Hickes G. *The spirit of enthusiasm exorcised in a sermon preached before the university of Oxford on Act-Sunday, July 11, 1680*. L. 1681.

⁸ Гораций Уолпол (1717–1797), 4-й граф Отфорт, — английский литератор, любитель древностей, историк искусства, политик вигского толка. Считается родоначальником жанра готического романа.

⁹ Письмо от 10 октября 1766 г. См.: *Letters of Horace Walpole selected and edited by Charles Duke Yonge*. L. Vol. 2. 1840. P. 31.

¹⁰ Hickes G. *The spirit of enthusiasm exorcised in a sermon preached before the university of Oxford on Act-Sunday, July 11, 1680*. L. 1681. P. 2.

рого и стал после получения магистерской степени в 1639 г. Мор подписал в конце 1650 г. клятву о том, что он одобряет казнь короля и роспуск палаты лордов и обязуется хранить верность республике, что позволило ему остаться в университете. После Реставрации вернувшиеся из изгнания профессора, отказавшиеся приносить клятву, могли бы предъявить Мору претензии по поводу его действий, но, то ли благодаря его репутации идейного противника кальвинизма, то ли в силу незначительности его официального статуса, никаких обвинений не последовало.

Хотя его известность как выдающегося ученого распространилась далеко за пределами университета, он упорно отказывался от всех должностей и почетных знаков отличия, которые ему предлагались, и до самой своей смерти оставался просто преподавателем колледжа.

В отличие от внешней биографии Мора, его духовная жизнь была весьма напряженной и богатой событиями. В Кембридже Мор принадлежал к ученому кругу, членов которого впоследствии стали называть «кембриджскими платониками». Всех их объединяла приверженность к рациональной философии и в определенном плане «рациональному богословию», под которыми они подразумевали постижение вещественного и божественного мира с помощью разума, который есть божественный свет в человеческой душе. В религиозном плане кембриджские платоники ратовали за толерантность в широких пределах; они предлагали четко разграничивать при оценке тех или иных религиозных воззрений принципиальные вещи и те, что могут быть предметом личного выбора и темой для обсуждения (т.н. «адиафора»). Впрочем, подобные взгляды отнюдь не мешали им вести (как мы увидим, в частности, на примере Мора) достаточно жесткую полемику с теми, чьи идеи казались им ошибочными, в частности, с пуританами, католиками и деистами.

Возвращаясь к проблеме «энтузиазма», следует отметить, что в плане анализа и критики этого явления Мор не был первопроходцем.

Как характеристика определенного типа религиозности термин «энтузиаст» впервые был использован в 1560 г. в латинском переводе полемического сочинения Генриха Буллингера¹¹, направленного против анабаптистов¹²; вторая глава это сочинения, в котором разбираются разные группы анабаптистов, озаглавлена на латыни *Enthusiastae, & confutation false ipsorum doctrinae*. Первое точное определение «энтузиастов» было дано Фридрихом Спангеймом¹³ в 1646 г.: «Под энтузиастами мы имеем в виду фанатичных людей, которые притворяются или искренне полагают, что им даны божественный дух и откровение»¹⁴.

Английский врач Роберт Бёртон (1577–1640) озаглавил 4-ю главу своей книги «Анатомия меланхолии» — «Религиозный энтузиазм»¹⁵. А английский ученый французского происхождения Мерик Козобон (1599–1671) двумя годами раньше,

¹¹ Генрих Буллингер (1504–1575) — религиозный мыслитель и деятель, по своим воззрениям был близок Цвингли, стал его преемником в качестве главы реформационного движения в Цюрихе. Составитель «Второго гельветического исповедания веры».

¹² Bullinger H. *Adversus Anabaptistas libri IV*. Zurich: Froshoverus, 1560.

¹³ Фридрих Спангейм — старший (1600–1649) — теолог, последователь кальвинизма. Был профессором философии, а впоследствии — теологии в университете Женевы, последние семь лет своей жизни занимал кафедру теологии в Лейденском университете.

¹⁴ *Disputationem theologiarum pars secunda qua celebres aliquot Anti-Anabaptistical controversias complectitur auctore Friderico Spanheimio*. Geneva, 1652. P. 282.

¹⁵ Книга Бёртона была впервые издана в 1621 г. и пользовалась большой популярностью. До 1651 г. она была переиздана пять раз с существенными добавлениями и изменениями. См., например: *The anatomy of melancholy...* by Democritus Junior. Oxford, 1638.

чем Мор, опубликовал свой «Трактат об энтузиазме»¹⁶. Однако и Бёртон, и Казобон рассматривали проявления «энтузиазма» на материале из античных авторов (Казобон ссылается также на истории нескольких католических мистиков).

Таким образом, и сочинение Бёртона, и сочинение Казобона представляли собой до определенной степени отвлеченную теорию. Мор преследовал более практические цели.

Первое издание «Энтузиазма торжествующего» появилось в 1656 г. в качестве «предисловия», написанного Филофилом Парессиастом к переизданию двух полемических работ его «друга» Алазономастикса Филалета (надо ли говорить, что под обоими псевдонимами скрывался сам Генри Мор), в которых содержался критический разбор сочинений его «брата» Евгения Филалета — под этим псевдонимом скрывался алхимик Томас Возн (1622–1666) — *Anima magica abscondita* и *Anthroposophia theomagica*.

Основной его задачей было показать и доказать, что явления и состояния, которые «энтузиасты» принимают за проявления озарения свыше порождаются естественными природными причинами и могут быть объяснены как таковые. Мор, в отличие от Буллингера и многих других авторов, не обвиняет «энтузиастов» в злонамеренности¹⁷; по его мнению, речь идет о людях, прискорбно заблуждающихся и увлекающих своими заблуждениями других. Он даже готов признать, что среди «энтузиастов» встречаются и те, кто являет собой пример истинного благочестия.

Трактат делится на три части. В первой Мор рассуждает о том, что представляет собой «энтузиазм», во второй дает классификацию разных видов «энтузиазма» и приводит конкретные примеры, в третьей предлагает возможные способы борьбы с этим явлением.

Вслед за Бёртоном и Казобоном Мор объясняет «энтузиазм» естественными причинами, считая его результатом действия «меланхолии», «черной желчи»; ее испарения, подобно вину или укусу тарантула, порождают яркие фантазии, которые меланхолик может принять за послания свыше. Он пишет: «Быть вдохновленным свыше — это значит быть движимым экстраординарным образом Силой или Духом Божиим, который дает человеку возможность совершать, говорить и думать вещи святые, справедливые и правильные. Энтузиазм — это полная, но ложная уверенность человека в том, что он вдохновлен свыше»¹⁸. В своих рассуждениях о меланхолии и ее влиянии на фантазию Мор ссылается в качестве авторитетов и источников примеров на Аристотеля, итальянского врача Джамбатисту дела Порты (1535–1615), а также Бёртона (которого он именует, в соответствии с его псевдонимом, Демокрит-младший) и других. Описывая различные случаи меланхолического «безумия», Мор старательно подчеркивает, что, несмотря

¹⁶ A treatise concerning Enthusiasm as it is an effect of Nature but is mistaken by many for either Divine Inspiration or Diabolic Possession. L. 1655.

¹⁷ Притворный энтузиазм Мор не рассматривает, хотя и указывает, что подобное бывает. Обсуждая способность «энтузиастов» впадать в транс, он отмечает также, что некоторые люди могут имитировать подобное состояние, и это, по его мнению, худшая разновидность «энтузиастов», но они не являются темой данного трактата. (Enthusiasmus triumphatus, or, A discourse of the nature, causes, kinds, and cure, of enthusiasme; written by Philophilus Parresias, and prefixed to Alazonomastix his observations and reply: whereunto is added a letter of his to a private friend, wherein certain passages in his reply are vindicated, and severall matters relating to enthusiasme more fully cleared. L. 1656. P. 28).

¹⁸ Enthusiasmus triumphatus, or, A discourse of the nature, causes, kinds, and cure, of enthusiasme; written by Philophilus Parresias, and prefixed to Alazonomastix his observations and reply: whereunto is added a letter of his to a private friend, wherein certain passages in his reply are vindicated, and severall matters relating to enthusiasme more fully cleared. L. 1656. P. 2.

на столь гигантские ошибки воображения и суждений по одному поводу, меланхолик может быть здравомыслящим человеком во всем остальном. Знание этого факта, по мнению Мора, само по себе может предостеречь от излишнего доверия к «энтузиастам» некоторых их легковверных последователей. Среди религиозных энтузиастов, указывает Мор, также могут быть люди, чьи суждения относительно религиозных практик несут здоровое зерно, но их представления о себе как о последнем пророке или воплощении Святого Духа не перестают от этого быть фантазиями.

Меланхолия, подобно вину, которое веселит сердце человека, может порождать, помимо фантазий, ощущение любви и радости. Главным критерием, позволяющим отличить действие меланхолии в человеке от реального действия Божьего Духа, Мор считает язык («сладкий и тающий, как кусок сахара во рту»¹⁹) и образ жизни (в частности, характерное для многих «энтузиастов» стремление к свободному удовлетворению плотских влечений).

Первым «энтузиастом» Мор называет Симона Волхва²⁰. Далее следуют имена Менандра, Монтана, Мани, Магомета (правда, с оговоркой, что тот был, скорее, хитрым и умным политиком, чем чистым «энтузиастом»), Дэвида Йориса²¹. Мор особо подчеркивает, что у всех этих людей были наложницы, а иногда даже несколько. Мор, однако, выступает против преследований «энтузиастов» и насильственных расправ с ними. «Но, безусловно, Христос, — пишет он, — дал своей Церкви Дух разума, так что доказательствами и доводами разума, а не силой или внешней властью лжепророки и мессии, подобные перечисленным выше, вызовут неприятие и будут осыпаны и изгнаны со сцены; ни один человек, признающий себя христианином, не примет их»²².

Несколько разделов трактата посвящены квакерам, с некоторыми из которых Мор был лично знаком²³. Мор именует квакеров «самой меланхолической сектой, которая когда-либо существовала на свете»²⁴. Его рассуждения о «трех иллюзиях», а именно — мистических интерпретациях Священного Писания, трепетании и видениях непосредственно соотносятся с воззрениями этой религиозной группы. Все эти явления, как указывает Мор, могут быть легко объяснены действием меланхолии. «Меланхолия, как и вино, делает человека красноречивым и поэтичным...»²⁵, и «к чему же с большим успехом энтузиаст может применить эти способности, как не к раскрытию морального смысла в священной истории»²⁶. Что касается трепетания, то величайшее почтение к собственным ощущениям

¹⁹ Ibid. P. 20.

²⁰ Симон Волхв — упомянутый в Деяниях Апостолов персонаж, которому легендарная традиция приписывает основание существовавшей до III в. гностической секты симониан, или еленгиан (по имени его спутницы Елены). Ранние христианские апологеты — Иустин, Ириней Лионский, Ипполит, Тертуллиан — считали Симона родоначальником гностицизма и всех ересей в Церкви.

²¹ Дэвид Йорис (1501–1556) — мистик, религиозный мыслитель, глава нидерландских анабаптистов. В отличие от мюнстерских анабаптистов, проповедовал отказ от любого насилия, в том числе от мести (Бог несет отмщение, святые — нет); ратовал — по крайней мере теоретически — за полигамию.

²² Ibid. P. 23.

²³ Ученица Мора Энн Конвей (урожденная Финч), в итоге ставшая интересным и независимым философом, в 1650 гг. сблизилась с квакерами; Мор, часто гостивший в ее поместье Регли, имел возможность встречаться с представителями этого религиозного течения. Известно, что позднее он переписывался с Уильямом Пенном по поводу крещения и трапезы Господней и пытался вести полемику с Джорджем Фоксом.

²⁴ Ibid. P. 26.

²⁵ Ibid. P. 24.

²⁶ Ibid.

страха, радости или любви, которые меланхолик принимает за посещения Божества или явления Святого Духа, легко могут вызвать дрожь.

Обсуждая видения, Мор указывает, что предчувствия и предсказания, основанные на видениях, могут иногда сбываться либо потому, что человек делает их на основании своих разумных суждений, а меланхолия только добавляет ему смелости и уверенности в своей правоте и заставляет его принимать собственное мнение за Божий глас; либо это является случайным совпадением, запомнившимся именно потому, что оно сбылось.

Мор, однако, замечает²⁷, что в случаях, крайне важных для общественного блага, «энтузиасты» могут действительно получать особую помощь и вдохновение от Провидения. Но обсуждение подобных проявлений энтузиазма в лучшем смысле этого слова не является целью данного трактата.

В следующем разделе Мор дает классификацию разных видов энтузиазма, деля их на две группы, которые он именует «политическим энтузиазмом» и «философским энтузиазмом». «Тех, чей темперамент влечет их к политическим делам, кто любит правление и почет и имеет четкое понимание гражданских прав, меланхолия подогревает, заставляя их представлять себя, подобно тем лжемессиям, которые обманывали иудеев, великими властителями (по крайней мере, по предназначению Бога), освободителями народа, посланными свыше»²⁸. В качестве «энтузиастов» этого сорта Мор называет «людей пятого царства»²⁹, все того же Дэвида Йориса, воззрения и действия которого он разбирает детально, возможно, потому, что их «впитал до последней капли отец наших николаитов»³⁰ (имеется в виду группа «Семья любви»³¹). При этом, подчеркивает он, «тот яд, о котором мы говорим, так тонко пропитывает их сочинения и так незаметно поглощается при их чтении, что добрый человек и истинный христианин может отнестись к ним с одобрением, даже не будучи сам заражен этими ложными идеями и не отступив ни в чем от основных принципов христианства»³².

К представителям «философского энтузиазма» Мор относит алхимиков и теософов, посвящая немало страниц разбору идей Парацельса, горячим последователем которого был главный адресат его трактата и оппонент Томас Воэн³³.

В заключительной части трактата Мор дает рекомендации, позволяющие человеку, склонному к меланхолии, уберечься от «энтузиазма» и даже исцелиться от этой «болезни», если она зашла не слишком далеко. В качестве трех главных компонентов «целительной микстуры» Мор называет «умеренность» (в частности, жесткие самоограничения в горячей пище и плотских удовольствиях), «скромность» (полное подчинение воле Бога во всех вещах, отказ от всех амбиций и стремления к превосходству над другими) и «разум» (то есть критическую оценку всего того, что преподносит человеку воображение). Мор считает важнейшим

²⁷ В издании 1662 г. Мор добавляет к этому пассажи оговорку, что, как он надеется, он может это сделать, не вызвав подозрение в малейшем налете фанатизма.

²⁸ Ibid. P. 30.

²⁹ «Люди пятого царства» — радикальная пуританская группа миллениаристской направленности. Ее расцвет приходится на период Республики и Протектората. В названии содержится отсылка к пророчеству Даниила о четырех царствах. Пятое царство, согласно церковной традиции, — это царство Христа.

³⁰ Ibid. P. 37.

³¹ Семья любви (Familia Caritatis) — последователи немецкого мистика, анабаптиста Генриха Николаса (1501–1580), жившего и активно проповедовавшего в Англии в 1552–1569 гг.

³² Ibid. P. 37.

³³ Напомню, что речь идет о первом издании трактата.

критерием, позволяющим отличить истинное откровение от плодов фантазии, соответствие Священному Писанию, а главное, учению о Христе. По его словам, «Святой Дух никогда, ни одному человеку не предлагал ничего, что не было бы согласно с доводами разума»³⁴.

Хотя поводом к написанию трактата, как говорилось выше, было желание Мора определить четко свою позицию в личной полемике, которая, в свою очередь, была продиктована желанием отмежеваться от идейного родства с Томасом Воэном, которое Мору приписывали, проведенный им исчерпывающий анализ актуального для того времени явления религиозной жизни оказался востребованным сам по себе. В 1662 г. трактат был переиздан Мором в составе его «Собрания философских сочинений» вместе с другой его ранней работой «Противоядие против атеизма» и в таком соседстве ясно прочитывался как «Противоядие против энтузиазма». В издании 1662 г. был изменен первый параграф: в текст было включено рассуждение о том, что меланхолия, которая на взлете порождает ощущение присутствия Бога, на спаде может порождать столь же глубокое ощущение его отсутствия, и, соответственно, энтузиазм и атеизм происходят из одного источника — неумения использовать естественные способности разума. Каждому параграфу были предпосланы рубрики, раскрывающие его содержание. Чрезвычайно важным, на мой взгляд, изменением было появление дополнительного параграфа в конце трактата, в котором Мор отвечает на возможные (а не исключено, что и реальные) претензии по поводу того, что он, говоря об «энтузиазме», нигде не упоминал ни о происках дьявола, ни о злой воле самого человека. Он пишет, что не касался этого аспекта, поскольку естественные причины, о которых он писал, не воздействуют на человека безусловно, а только в том случае, если он поддается им в силу собственной ошибки и небрежения. Что же касается действия дьявола, то, как указывает Мор, причинно-следственная связь здесь более сложная и менее непосредственная и не может обсуждаться в нескольких словах.

Наконец, в 1739 г. была издана, без указания имени Мора, сокращенная версия трактата в варианте 1662 г., но без рубрик, под заглавием «Энтузиазм объясненный... выдержки из ученого сочинения ныне покойного знаменитого автора»³⁵. Этот текст представлял собой, по сути, практическое руководство, как распознать, объяснить и предотвратить «энтузиазм», и именно в этом качестве идеи Мора вошли в дискурс XVIII в.

Источники и литература

1. The new shorter Oxford English dictionary on historical principles. Oxford: Clarendon press. Vol. 1. 1993.
2. Ronald A. Knox. Enthusiasm: a chapter in the history of religion, with special reference to the XVII and XVIII centuries. Oxford: Oxford univ. press, 1950.
3. Hickes G. The spirit of enthusiasm exorcised in a sermon preached before the university of Oxford on Act-Sunday, July 11, 1680. L. 1681.
4. Bullinger H. Adversus Anabaptistas libri IV. Zurich: Froschoverus, 1560.

³⁴ Ibid. P. 55.

³⁵ Enthusiasm Explained or a discourse on Nature, Kind and Cause of Enthusiasm with proper rules to preserve the Mind from being tainted with it extracted from the learned piece of the late Eminent Writer. London, 1739.

5. Disputationem theologicarum pars secumda qua celebres aliquot Anti-Anabaptistical controversias complectitur auctore Friderico Spanheimio. Geneva, 1652.

6. Enthusiasmus triumphatus, or, A discourse of the nature, causes, kinds, and cure, of enthusiasme; written by Philophilus Parresiaestes, and prefixed to Alazonomastix his observations and reply: whereunto is added a letter of his to a private friend, wherein certain passages in his reply are vindicated, and severall matters relating to enthusiasme more fully cleared. L. 1656.

БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ В ТРУДАХ П. А. ФЛОРЕНСКОГО И В. Н. ЛОССКОГО*

Павлюченков Николай Николаевич

*доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета*

E-mail: npravl905@mail.ru

Аннотация: Целью данного исследования является проблема влияния идей П. А. Флоренского на русскую религиозно-философскую и богословскую мысль в XX в. Автор обращает внимание на возможность сопоставления взглядов П. А. Флоренского и концепций В. Н. Лосского. Рассматривая представления Флоренского и Лосского о личности, автор находит между ними прямые параллели и приходит к выводу о том, что Лосский пытался решить богословские проблемы, которые поставил Флоренский в своей работе «Столп и утверждение Истины».

Ключевые слова: Павел Флоренский; Владимир Лосский; богословие; личность; влияние; свобода; христианство

THE THEOLOGY OF PERSONALITY IN THE WORKS OF P. A. FLORENSKY AND V. N. LOSSKY

Abstract: The purpose of the given research is the problem of the influence of the Florensky's ideas in Russian religious-philosophical and theological thought in the 20th century. The author assumes that it is possible a comparative analysis the Florensky's views and V. Lossky's doctrines. The author examines Florensky's and Lossky's judgments about the person and finds between them a definite correlation. The author comes to the conclusion that Lossky has tried to solve theological problems that Florensky considered in his work "The Pillar and ground of the Truth".

Keywords: Pavel Florensky, Vladimir Lossky, theology, personality, influence, freedom, Christianity

Pavlyuchenkov Nikolaj Nikolaevich, Docent, Senior Researcher Officer of the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

В России и за ее пределами священник Русской Православной Церкви Павел Флоренский известен прежде всего как религиозный философ, автор выдающегося произведения «Столп и утверждение Истины» и создатель достаточно оригинальной философии символа, в которой весь мир и человек рассматриваются как целостная иерархическая система восходящих к Богу концентрических уровней бытия. Принято считать (и, очевидно, это справедливо), что Флоренский не оставил после себя таких учеников и последователей, которые продолжили бы движение в его направлении, развивая и завершая те исследования, которые он, по условиям времени, наметил, но не успел осуществить. Но это, конечно, не означает некое его «изолированное» положение в интеллектуальном пространстве России. Влияние Флоренского, несомненно, можно обнаружить в ряде работ советских философов и ученых, например, таких как А. Ф. Ло-

* Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины XIX — начала XX в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

сев, Б. Раушенбах и др., но, к сожалению, даже наиболее очевидные из подобных примеров, такие как, например, факты заимствования его идей советскими искусствоведами в XX в., еще не подвергнуты соответствующему анализу.

В данном случае хотелось бы обратить внимание также на достаточно очевидное, но еще неисследованное обстоятельство, а именно — на то влияние, которое Флоренский оказал на богословие русской эмиграции в первой половине XX в. Оно имело, прежде всего, опосредованный характер, поскольку, как можно показать, некоторые темы для русского богословия XX в., включая софиологию и само «открытие» важных богословских аспектов трудов свт. Григория Паламы в России, впервые наиболее остро были поставлены именно Флоренским, и очень во многом именно его идеи, воспринятые и широко заявленные прот. С. Булгаковым, в конечном итоге и вызвали известную «софиологическую» полемику 1930-х гг.

Но существует вероятность и прямого, непосредственного влияния Флоренского на богословскую мысль русской эмиграции, что представляется возможным показать на примере сопоставления его работы «Столп и утверждение Истины» и парижских лекций Владимира Николаевича Лосского 1940-х гг. Последние, как известно, были обработаны и опубликованы под названием «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и в таком своем виде, наряду с незаконченным текстом «Догматического богословия» В. Лосского, явились в конце XX в. одним из главных источников, на которых возрождалось богословие в России после советского периода.

В семье, где рос В. Лосский, Флоренский не только был хорошо известен, но пользовался *почитанием*, как это можно видеть из отзывов и оценок Николая Онуфриевича Лосского. Н. Лосский признавался, что идеи Флоренского положительно повлияли не только на его отношение к Церкви, но и на саму его философию¹. Можно предположить, что, если у В. Лосского когда-либо велись с отцом серьезные беседы на философско-богословские темы, то концепциям отца П. Флоренского в них уделялось достаточно много внимания.

В. Лосскому, безусловно, хорошо должны были быть известны все ранние работы Флоренского, но в своих статьях (в т. ч. и полемических) он почти не упоминает о нем, а когда упоминает, то делает это лишь мимоходом, не посвящая специально разбору его учения даже небольшой части своего текста². Между тем, как представляется, влияние ряда концепций Флоренского прочитывается у В. Лосского «между строк», чаще в варианте критического переосмысления, но иногда и как принятие отдельных, достаточно смелых утверждений отца Павла. По этому поводу можно привести несколько примеров, главным из которых является богословие личности.

Развитие темы личности, как известно, имело место в русской религиозной философии XIX — начала XX в. Из всего многообразия авторов, коснувшихся этой темы, можно выделить И. Киреевского (1806–1856) и В. Несмелова (1863–1937), кото-

¹ Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 230–232; Он же. Воспоминания // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 173. Н. Лосский придавал большое значение «новаторским» (по его мнению) идеям Флоренского. Так, он подчеркивал, что именно Флоренский плодотворно ввел в научно-философский оборот учение о единости всей твари и, наряду с этим, представил идеи Платона не как абстрактные понятия, а как «живые конкретные личности» сверхчеловеческого порядка (Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 244). Это — два взаимосвязанных аспекта философии самого Н. Лосского, в которых он признавал идейное первенство отца Павла.

² Ср. уважительное упоминание Флоренского в «Очерке...» (по поводу его попытки вернуться к «геоцентрической космологии»): «современный русский богослов <...> который был также и крупным математи́ком» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 81).

рые проявляли особое внимание к церковной святоотеческой традиции³. При этом И. Киреевский достаточно много сказал о человеке как о свободной личности, вступающей в живое общение с Личностью Божией⁴, а В. Несмелов вполне определенно полагал, что именно свободная личность и есть образ и подобие Божие в человеке⁵. Но эти выводы еще не получали богословского значения и не вели прямо к тому, против чего особо возражает современная критика — «вторжения» личности в православное богословие и богословского обозначения Бога как «Личности»⁶. Первые попытки собственно богословского осмысления личности, по-видимому, принадлежат Флоренскому, и их можно отнести еще к его ранней работе «О типах возрастания», опубликованной в «Богословском вестнике» в 1906 г.

Последовательно выступая против «субъективизма» и психологизации относящихся к религии и религиозному опыту реальностей, Флоренский нисколько не смутился тем, что само понятие «личность» пришло в современную ему религиозную философию из психологии. Не давая никакого специального определения «личности», он как бы естественно принимает ее за реальность наиболее глубокого онтологического порядка, говорит о ее безусловной, вечной ценности и, намеренно переходя при этом в область богословия, приписывает личности Образ и Подобие Божие⁷. Спустя десятилетия после Флоренского, В. Лосский постулирует практически точно так же.

По сути, одинаково с Флоренским, В. Лосский говорит о невозможности определения личности. «Человеческая личность, — пишет он, — не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию»⁸. Трудность в нашем понимании этой реальности, по мысли Лосского, связана еще и с тем, что «мы не знаем личности, ипостаси человеческой, в истинном ее выражении, свободной от всякой примеси». То, что мы обычно называем «личностью», отмечает В. Лосский, — это свойственное падшему человеку «смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе». Такое смешение Лосский называет «индивидом» и подчеркивает, что и мы сами в своем нынешнем состоянии — такие «индивиды» и можем иметь дело только с «индивидами». «Когда мы хотим определить, «охарактеризовать» какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства... которые встречаются у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно «личными», т.к. они принадлежат общей природе. И мы в конце концов понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его «им самим», — неопределимо...»⁹

³ И. Киреевский, участвуя в издательской деятельности Оптиной пустыни, постепенно пришел к тому, что «православная аскетика и мистика стали основой его мысли» (Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2006. С. 171); В. Несмелов в молодости занимался патрологией и особо — свт. Григорием Нисским (1886). Его двухтомная «Наука о человеке» (1896 и 1903) написана уже в период всестороннего осмысления святоотеческого наследия.

⁴ См. Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2006. С. 73.

⁵ Несмелов В. Наука о человеке. Т. 1. Изд. 3-е. Казань, 1905. С. 270.

⁶ См. Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. 2009. № 1 (25). С. 47. Здесь утверждается также, что «духовная родина» понятия «личность» — новоевропейская философия и это понятие в отношении к Богу требуется лишь там, где между Богом и человеком искусственно воздвигнута пропасть (Там же. С. 70–71).

⁷ Флоренский П. А. О типах возрастания / свещ. Павел Флоренский // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 283.

⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 43–44.

⁹ Там же. С. 92–93.

У Флоренского по этому поводу можно прочесть следующее. «Чистая личность» для каждого человеческого Я есть только идеал, «предел стремлений и само-построения». В реальной личности есть то, «что, хотя и в личности, но не личность». Это — те или иные свойства «психофизических механизмов» личностей, по которым они могут быть «сходны». Однако такое сходство не есть сходство самих личностей. Еще не чистая личность отчасти «вещна». И именно «вещность» личности, по Флоренскому, отвечает за ее рационалистическую «понятность»; именно это «смешение» личности с вещью дает возможность ее определения по совокупности каких-либо признаков. Напротив, «личный характер личности» — это ее «неукладываемость ни в какое понятие»¹⁰. И в итоге этих размышлений Флоренский заключает: «Дать понятие личности невозможно, ибо тем-то она и отличается от вещи, что... выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна всякому понятию»¹¹.

Таким образом, можно сказать, что В. Лосский полностью принимает исходную предпосылку Флоренского: личность — это онтологическая реальность высшего порядка, которая в современном человеке не обретается в своем «чистом» виде, а предстает «смешанной» («загрязненной») тем, что собственно к личности не относится («общая природа» у Лосского; «вещность» у Флоренского). Сотворяя свободную личность, («апогей творения»), Бог, как пишет В. Лосский (в «Догматическом богословии»), вызывает к жизни «другого», способного от Него отказаться. «Вершина Божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога, некий Божественный риск... Бог становится бессильным перед человеческой свободой, Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества»¹². Таков, как представляется, ответ В. Лосского на изыскания Н. Бердяева, в ходе которых последний, как известно, пришел к своеобразной теодицее¹³. Но нельзя не отметить, что, по сути, такие же мысли о Божественной воле, свободно ограничивающей Свое всемогущество, присутствуют и в «Столпе» у Флоренского. «Оставаясь всемогущим, — пишет Флоренский, — Бог относится к Своему же созданию как бы не всемогущий: не принуждает тварь, а убеждает, не заставляет, а просит»¹⁴. «Божественная воля, — как бы продолжает далее В. Лосский, — будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к свободному согласию. Таков Божественный Промысел, и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подающего любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать»¹⁵.

¹⁰ Флоренский П. А. [Сочинения] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 79–80.

¹¹ Там же. С. 83.

¹² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 243–244.

¹³ См., напр.: «Мне чужд лик Божества всемогущего, властного и карающего и близок лик Божества страдающего, любящего и распятого» (Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Международные отношения, 1990. С. 60). «Великая истина о свободе», открывшаяся Бердяеву (см.: Там же. С. 57), показала ему Бога, действительно не всемогущего, невластного над свободой, которая в философии Бердяева является нетварной, независимой от Бога реальностью.

¹⁴ Флоренский П. А. [Сочинения] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 324.

¹⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 244. Ср. у Флоренского в записи 1904 г.: «Христос не делал насилия ни над кем... Это — полное уважение к личности... Он всегда как бы говорил: «Ты — вполне свободен. Ты можешь остаться на своем и Я вовсе не перестану любить тебя. Только помни: если ты почувствуешь острый приступ неудовлетворенности, то... попробуй придти ко Мне; помни, что у тебя всегда есть плечо, на которое ты сможешь опереться...» (Павел Флоренский и символисты. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 356).

По отношению к Богу термин «Личность» Флоренский смело употребляет в докладе, прочитанном на заседании философского кружка МДА (1906)¹⁶. Однако в «Столпе...» (1908–1914) Лица Св. Троицы обозначаются им только как «Ипостаси». По отношению к тварной реальности Флоренский в этом смысле проявляет некоторые колебания: он то несколько разводит понятия «ипостась» и «обоженная личность», то их отождествляет¹⁷. При этом в богословии «Столпа...» понятия «ипостась» и «сущность» антиномичны; это — разные реальности, но при этом «ипостась и сущность — одно и то же»¹⁸.

В. Лосский, в отличие от Флоренского, в «уточнении» богословской терминологии последнее слово признает не за св. Афанасием Александрийским, а за Великими Каппадокийцами¹⁹. И, сделав на этом основании акцент на различии «ипостаси» и «сущности», Лосский далее прямо отождествляет «ипостась», «лицо» и «личность», употребляя эти термины как синонимы²⁰. По отношению к Богу, В. Лосский преимущественно предпочитает говорить о «Лицах» Пресвятой Троицы, но, наряду с этим, он свободно может сказать, например (со ссылкой на «греческих отцов»), что «начало единства в Св. Троице — *Личность* Отца (курсив мой. — Н. П.)»²¹. И при этом совершенно ясно, что термин «личность» берется им не в психологическом или в каком-либо таком философском понимании, когда на Божественную Ипостась переносились бы все несовершенства, свойственные реальной человеческой личности. «В образе мыслей восточных отцов, — пишет он, — ...понятие ипостаси означает скорее... личность в современном понимании этого слова (курсив мой. — Н. П.)». Но это «современное понимание», по В. Лосскому, соответствует именно тому, что дало человеческому сознанию христианство, т. е. осознание уникальности и безусловной ценности каждого человека (на что, по убеждению В. Лосского, дохристианский мир не был способен)²².

Вышеперечисленные примеры, как представляется, позволяют ставить вопрос о прямом влиянии, которое Флоренский мог оказать на одного из крупнейших русских богословов (а через него и на все русское богословие) XX в. Это влияние, как можно видеть, осуществлялось именно так, как того хотел сам Флоренский, который в одной из своих лекций, подготовленных (и, очевидно, прочитанных) в 1918–1922 гг., утверждал: «Моя задача — возбудить мысль... То, что я хочу предложить вам, — это... собрание тем для размышлений»²³. Пробужденная мысль не обязательно должна соглашаться с теми идеями, которые послужили орудием для ее пробуждения. Так и было, по всей видимости, с В. Н. Лосским. По крайней

¹⁶ «Новый человек стал Прометеем и, покуда не удостоверится в Личности Божией... до тех пор возрожденное сознание останется вовсе без Бога... Христианство подымает сознание над всем имманентным миру и ставит лицом к лицу с Самою трансцендентной Личностью Божией» (Флоренский П. А., *свщ.* Догматизм и догмата / свщ. П. А. Флоренский // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 554.).

¹⁷ Ср. Флоренский П. А. [Сочинения] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 50, 93–94. Но «Четвертая Ипостась», тварная, являющаяся в «Столпе» Софией, вполне определенно названа «Идеальной Личностью» твари (мира) (Там же. С. 323–324, 326, 332).

¹⁸ Там же. С. 49.

¹⁹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 40–42; ср. у Флоренского: Флоренский П. А. [Сочинения] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 53–56.

²⁰ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 92, 97.

²¹ Там же. С. 47.

²² Там же. С. 43.

²³ Павел Флоренский, *свщ.* Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 101.

мере в известный перечень мыслителей, так или иначе повлиявших на его творчество²⁴, нужно включить отца П. Флоренского.

Источники и литература

1. Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2006.
2. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990.
3. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
4. Лосский Н. О. Воспоминания // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 139–192.
5. Лосский Н. О. История русской философии М.: Высшая школа, 1991.
6. Лосский Н., диак. Возрождение патристического богословия в XX в. в католической и православной Церквях на Западе // Православное богословие и Запад в XX в. История встречи. Христианская Россия, 2006. С. 95–99.
7. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Изд. 3-е. Казань, 1905.
8. Флоренский П. А., свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 87–248.
9. Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка. М.: Языки славянской культуры, 2004.
10. Флоренский П. А. Догматизм и догматика / свящ. П. А. Флоренский // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 550–570.
11. Флоренский П. А. О типах возрастания / свящ. П. А. Флоренский // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 281–317.
12. Флоренский П. А. [Сочинения] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.
13. Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Бого-человеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. 2009. № 1 (25). С. 47–74.

²⁴ Говоря о творчестве В. Н. Лосского в целом, чаще всего прослеживают влияния Л. П. Карсавина, Н. П. Кондакова, Г. А. Острогорского, Э. Жильсона, Э. Мунье. Диакон Николай Лосский отмечает, что его отец — В. Н. Лосский был «учеником и другом» Этьена Жильсона (Лосский Н., диак. Возрождение патристического богословия в XX в. в Католической и Православной Церквях на Западе // Православное богословие и Запад в XX в. История встречи. Христианская Россия, 2006. С. 99). Ср.: Несмотря на свою критику софиологии Булгакова, своим слушателям-студентам В. Лосский говорил, что «это самый гениальный богослов XX в.» (Там же. С. 96.).

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ПРАВОСЛАВНАЯ ФИЛОСОФИЯ: АКТУАЛЬНОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРОБЛЕМЫ

иеромонах Платон (Флах)

к. филос. н., заведующий кафедрой миссиологии Новосибирской
православной духовной семинарии

E-mail: svflach@mail.ru

Аннотация: Изучение истории западной философии в высших учебных заведениях Российской Федерации, в том числе и в духовных школах, необходимо переосмыслить. В условиях открытого конфликта между западной цивилизацией и Россией необходимо критическое осмысление фундаментальных основ этого конфликта. Платформой, с которой возможно выполнение этой критической работы, может быть только православная философия. В свою очередь, мы не можем сказать, что имеем в наличии готовую православную философию. Поэтому предлагается ее формирование в процессе критического переосмысления западной философии. В статье предлагается концепт, раскрывающий православную онтологию, выраженный ключевым понятием «образ». А история западной философии, начиная с патристики и заканчивая современной философией, рассматривается как апостасийный процесс отхода от христианской онтологии.

Ключевые слова: православная философия; онтология; западная философия; богословие личности; логос; образ

ORTHODOX PHILOSOPHY: THE RELEVANCE, OPPORTUNITIES AND CHALLENGES

Abstract: The study of the history of Western philosophy in higher educational institutions of the Russian Federation, including in theological schools, needs to be rethought. In the context of an open conflict between Western civilization and Russia, it is necessary to critically reflect on the fundamental foundations of this conflict. The platform from which it is possible to perform this critical work can only be the Orthodox philosophy. In turn, we cannot say that we have a ready-made Orthodox philosophy. Therefore, it is proposed to form it in the process of critical rethinking of Western philosophy. The article proposes a concept that reveals the Orthodox ontology, expressed by the key concept of "Image". And the history of Western philosophy, from Patristics to modern philosophy, is seen as an apostasy process of departure from Christian ontology.

Keywords: Orthodox philosophy; ontology; western philosophy; theology of personality; logos; image

Hieromonk Platon (Flah), Candidate of Philosophy Sciences, Head of the Department of missiology of the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary

Актуальность

Тема, о которой будет говориться в данном выступлении, первоначально возникла в результате размышлений о том, зачем мы в православных учебных заведениях читаем курс истории западной философии. В самом деле, с какой целью мы довольно подробно преподаем, как мы это точно знаем, историю человеческих заблуждений? Причем на их изучение отводится в настоящее время целых три семестра. Наверное, все привыкли и думают, что это абсолютно необходимо.

Даже вопросов не возникает ни у кого. Но в действительности вопрос есть. И его можно поставить еще шире. Для чего во всех вузах Российской Федерации на всех специальностях читается история философии, которая главным образом является историей западной философии иногда с добавлением фрагментов русской религиозной философии или восточных философий? Чего мы хотим добиться, знакомя молодое поколение с идеями Спинозы и Лейбница, Канта и Гегеля, Маркса и Ницше, Соловьева и Бердяева? Я пытаюсь ответить на этот вопрос как человек, имеющий православное мировоззрение. И оказывается, что ответить на него не так-то просто.

Этот вопрос имеет и другой разворот. Как быть православному преподавателю, читающему курс философии? Должен ли он, излагая мировоззрения различных философов, пытаться раскрыть их положительное содержание, погружаясь в него и рискуя оказаться врагом истины и предателем веры, или стоит ограничиться кратким и поверхностным изложением этих плодов плотского мудрования и критическими замечаниями по их поводу? В первом случае есть риск проповеди нехристианского мировоззрения. Во втором — риск бессодержательности и необоснованного высокомерия.

Эта взятая из жизни ситуация, на мой взгляд, свидетельствует об актуальности постановки вопроса о христианской, а точнее православной, философии, несмотря на то, что в церковной среде доверия или хотя бы какого-то снисходительного отношения к философии как таковой нет.

Есть и другие причины, заставляющие нас говорить о некоторой ценности православной философии.

Церковная проповедь всегда по преимуществу была проповедью нравственной, призывом к покаянию. Но для того, чтобы она приносила плоды, необходимы некоторые условия, прежде всего мировоззренческие. В наши дни значительная часть людей имеет настолько далекое от христианства мировоззрение, что нравственной проповеди просто не за что зацепиться. Необходима живая мировоззренческая проповедь. Нужна разъяснительная работа. Под проповедью я имею в виду не только и не столько обращение с амвона, сколько различные тексты, оформленные в устные и письменные послания, адресованные различным категориям людей и размещенные в различных информационных средах.

Среди всех слоев нашего общества важное место принадлежит интеллигенции, с которой в нашей истории всегда были проблемы. И надо отметить, что если в XIX и первой половине XX в. образованные люди составляли небольшую часть населения, то в настоящее время это подавляющее большинство. И здесь нам необходимо понять, что у образованных людей возрастает уровень системности в восприятии мира и, следовательно, формируется спрос на философски оформленный курс. Когда этот спрос остается неудовлетворенным со стороны Церкви, он удовлетворяется буддистской философией, рерихианством, антропософией, живой этикой и т.д. Одним словом, с большой уверенностью можно предположить, что мы пока проигрываем битву за умы интеллектуалов. Но почему бы нам не воспринять этот вызов как повод для развития приоритетного направления миссионерской деятельности, соответствующей актуальной социокультурной ситуации?

Таким образом, миссионерские задачи — это еще один вызов, делающий активное использование православной философии очень актуальным.

Что такое православная философия?

Скорее всего, невозможно дать исчерпывающего ответа на вопрос о том, что такое православная философия. Существует ли она или ее только предстоит

создать? Мы имеем возможность изучать труды русских религиозных философов XIX–XX вв., но имеем ли при этом дело с православной философией? Для меня примером яркого и самобытного философского творчества, не выпадающего из православного мировоззрения, является, прежде всего, «Наука о человеке» В.И. Несмелова. Это произведение стоит особняком по отношению к разнообразным текстам, написанным внутри религиозно-философского движения конца XIX — начала XX в. Среди представителей этого движения было много литературно одаренных православных мыслителей, но далеко не всегда их философия получалась православной. Неслучайно это явление русской культуры мы называем русской религиозной философией, но не называем православной философией. А вот «Науку о человеке» В.И. Несмелова можно смело назвать образцом православной философии. Возможно, и прав был отец Георгий Флоровский, заметив некий провинциализм в творчестве Несмелова. Может быть, ему не хватало широты мысли, как об этом писал Н. Бердяев в своей «Русской идее». Но великой заслугой В.И. Несмелова было то, что его философское творчество и по задумке, и по результатам являлось православным.

Говоря о православности или неправославности философии, надо иметь в виду следующее. Необходимо различать литературный, философский и богословский дискурс. У каждого есть свои особенности. Большинство русских религиозных мыслителей были блестящими литераторами, полемистами и публицистами. И в этом жанре они проявляли свою православность. Но почти все они как философы в той или иной степени не смогли удержаться в рамках православной метафизики (онтологии). Ярким примером могут служить философские построения В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П. Флоренского и др.

Виктор Иванович Несмелов в этом отношении был замечательным исключением из правила.

Философский дискурс предполагает схватывание в мысли и вербальное формулирование метафизических основ бытия, не противоречащих православной догматике, которые послужили бы своеобразным ключом к православному осмыслению многочисленных проблем современности. Он должен занять промежуточное место между православной догматикой и теми направлениями современной гуманитарной науки, которые стремятся к обсуждению различных злободневных проблем, волнующих общество и каждого человека.

Поэтому центральной проблемой православной философии является построение терминологически выверенной модели бытия — онтологии. Эту задачу, по всей видимости, необходимо решать следующим образом. Нужно использовать опыт древних апологетов и отцов Церкви. То есть в борьбе с заблуждениями (ересями) находить и выстраивать собственную метафизику, при этом опираясь на святоотеческую мысль. Я имею в виду, когда говорю о ереси, западную философию, о которой упоминалось выше. Необходимо критически осмыслить историю западной философской мысли с точки зрения святоотеческого богословия. То есть нужно организовать в мысленном эксперименте духовное столкновение западной философской мысли с православной догматикой, преодолеть их взаимную изоляцию. Это очень важно для того, чтобы понять глубинные духовные истоки межцивилизационного конфликта, проявления которого мы видим сегодня.

Собственно, такое движение со стороны православного богословия уже имеется. Многое уже сделано. Одним из интереснейших направлений православного богословия в этом отношении является богословие личности, о котором в настоящее время идут оживленные дискуссии. Я имею в виду богословские труды

В.Н. Лосского, протоиерея Георгия Флоровского, архимандрита Софрония (Сахарова), протопресвитера Иоанна Мейендорфа, греческих богословов — Х. Янараса и митрополита Иоанна Зизиуласа. Опираясь на этот богословский багаж, необходимо проделать работу по критическому переосмыслению истории западной философии, начиная с патристики до современной западной философии. В процессе этой работы будет выявляться положительное содержание православной философии.

Но прежде чем перейти к критике западной философии, необходимо определиться с ключевыми концептами православной онтологии.

Опыт философской концептуализации православной онтологии

Для того чтобы подойти к более или менее точной концептуализации православного понимания онтологии, необходимо осознать и концептуализировать онтологию, содержащуюся в мировоззрениях двух великих культур, непосредственно предшествовавших христианству: ветхозаветной культуре древних евреев и античной философии, а затем обратиться непосредственно к христианству. Ключевые понятия концептов: для ветхозаветной культуры — «личность»; для античной философии — «логос»; для христианской культуры — «образ».

Понятие «личность» получило широкое распространение относительно недавно. Его мы взяли не потому, что оно было характерно для той древней культуры, которую оно здесь символизирует. Оно оказалось уместным потому, что лучшие других позволяет нам понять основную идею, основной смысл *ветхозаветной истории древнееврейского народа*. Поэтому именно для ветхозаветной культуры в качестве символа лучше всего подходит понятие «личность».

Второе понятие — «слово», или по-гречески «логос», — символизирует и представляет смысловое ядро *древнегреческой культуры*, и в особенности древнегреческой философии. Введенное в употребление Гераклитом, это понятие было основным для выражения понимания истинного бытия в античной философии.

И третье понятие — «образ» — выражает собой квинтэссенцию *новозаветной христианской культуры*, дает ключ к пониманию ее глубинного смысла. Онтология образа — это специфически христианское понимание того, как, оставаясь трансцендентным по отношению к миру и всем познавательным способностям человека, бытие Бога открыто и доступно любому человеку, который способен и желает личностно устремиться к этому Бытию, откликнуться на его кроткий зов.

Личность, логос и образ. Почему именно таков набор понятий, предлагаемых к рассмотрению? Не является ли он произвольным?

Отправной точкой для понимания глубокого значения этих понятий является истолкование слов апостола Павла: «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость»¹.

В первой части этого выражения апостола Павла мы видим явное противопоставление ветхозаветной иудейской, а также греческой ментальности новозаветному пониманию истины, а также противопоставление первых двух друг другу: «Иудеи требуют чудес, а Эллины ищут мудрости». Во второй части обнаруживается подлинное осуществление, а следовательно, примирение (синтез) устремлений как иудеев, так и эллинов в новозаветной истине: «...для самих же призванных, Иудеев и Эллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость».

¹ 1 Кор. 1, 22–24.

Осознание смысла этого изречения апостола Павла позволяет нам понять, что для иудеев критерием истины является проявление силы Божией, свободной от всякой вещественной причинности и естественной закономерности, чем, собственно, и является чудо. Именно чудо в Ветхом Завете — это *проявление Бога как Личности*. То есть здесь мы начинаем осознавать, что ветхозаветное понимание истинного бытия неразрывно связано с проявлением Божественной силы, присущей Богу-Личности. Истина, что для нас особенно важно, сопряжена здесь с Личностью, с личным Богом.

Критерием истины для греков является как раз нечто совершенно противоположное тому, что было важно для иудеев. Мудрость в словах апостола Павла означает собирательный образ греческой философии, главным принципом которой был онтологический монизм. В соответствии с этим принципом истинное бытие мыслится как единое, неизменное, определяющееся законом (порядком-космосом) и поэтому принципиально внеличностное, по словам Аристотеля — «чтойное». Термин, выражающий такую истину, был впервые использован Гераклитом. Это понятие — «логос».

Истина в христианстве — это Христос, который, по словам апостола Павла, есть Образ Бога невидимого².

Отсюда, как нам кажется, становится понятным выбор данных терминов в качестве ключевых понятий.

Таким образом, мы здесь фиксируем, хотя и в свернутом виде, некоторый намек на возможность философской концептуализации православной онтологии через тему «образа».

Этот намек может стать точкой опоры для критического понимания всей западной философии.

Некоторые пункты, необходимые для критического понимания западной философии

В период формирования христианского богословия, во время патристики на Западе и на Востоке сложилось некоторое различие в понимании единства Бога. Оно в дальнейшем стало отправной точкой расхождения между восточной и западной онтологией.

У отцов-каппадокийцев, особенно у свт. Григория Богослова, единство Бога понималось как ипостасное (личностное) единство, включающее в себя Божественную свободу.

«Храни исповедание веры в Отца, Сына и Святаго Духа... единое Божество и единую Силу, Которая обретается в Трех единично и объемлет Трех раздельно, без различия в сущностях и естествах, не возрастает и не умалется через прибавления или убывания, повсюду равна, повсюду та же как единая красота и величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где каждый, умосозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, Сын как Отец и Дух Святой как Сын, с сохранением в Каждом личного свойства, и Три, умопостигаемые вместе, — также

² «Посему и мы с того дня, как о сем услышали, не перестаем молиться о вас и просить, чтобы вы исполнялись познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном, чтобы поступали достойно Бога, во всем угождая Ему, принося плод во всяком деле благом и возрастая в познании Бога, укрепляясь всякою силою по могуществу славы Его, во всяком терпении и великодушии с радостью, благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов, Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит». (Кол. 1, 9–17).

Бог; первое по причине единосущия, последнее — по причине единоначалия»³ (Слово 40 на Крещение).

На Западе, главным образом у блаженного Августина, понимание единства Бога под влиянием Платона понималось как природное единство.

«По этой схеме человеческого сознания блаженный Августин мыслит и Троичность Лиц в Божестве. Отец есть память, Сын — интеллект, Дух — воля. В основе их лежит одна и та же *essentia* (сущность), обнаруживающаяся в Отце под формой и с преобладанием памяти, в Сыне — под формой и с преобладанием интеллекта, в Духе — под формой воли. Отец имеет в себе всю полноту Божественного содержания. Это потенциальное содержание Он отображает в Своем интеллекте и, таким образом, дает ему определенную форму бытия, как бы рождает Его. Дух Святой исходит из Того и Другого и соединяет Отца и Сына узами любви»⁴.

Такие богословские нюансы в понимании единства Бога долгое время существенно не влияли на единство церковной жизни. Но со временем все больше давали о себе знать.

В данном коротком выступлении нет возможности говорить об этом подробно. Отмечу только, что с самого начала западное богословие отличалось от восточного, и это отличие со временем привело к противостоянию западной цивилизации православному Востоку: сначала Византии, а затем России. Для этого противостояния были и другие, в том числе и геополитические, причины. Но на первом по значению месте стоят причины метафизические (духовные). История западной философии — это история апостасии, выраженной в мысли.

Позже схоластическая философия привела западное христианство к господству рациональной теологии. Яркими примерами рационализма в вероучении являются знаменитые доказательства бытия Бога вначале Ансельма Кентерберийского, а позже Фомы Аквината и в Новое время: Декарта, Лейбница и Канта. Даже сама идеология реализма, противостоящая номинализму, — это результат сведения бытия Бога к идее Бога.

Рациональная теология сводила процесс познания Бога к процессу познания идеи Бога. В ней реальность Бога, открытая человеку посредством Образа (Христа), превращалась в умопостигаемую идею Бога. Богословие отрывалось от духовной практики и становилось теоретичным, а духовная практика становилась мечтательно-мистичной.

Рациональная теология позднего Средневековья подготовила духовные и интеллектуальные предпосылки для появления концептуальной науки и научно ориентированной философии Нового времени.

Появление концептуальной науки современного типа стало поворотным пунктом в сторону обособления человечества от Бога. Впрочем, не столько сама наука, сколько философия, ориентированная на требования науки. В философии этот поворот ознаменован философией Р. Декарта, открывшей проблему отношения субъекта и объекта в познании.

С этого момента в западной философии возникает концепция тождества субъекта и объекта, которая в конечном итоге привела к катастрофическим последствиям для всей западной цивилизации, а может быть, и для всего мира.

От Декарта до Гегеля западная философия была занята этой проблемой, давала различные ее интерпретации — от последовательного субстанциализ-

³ Григорий Богослов, *свят.* Собрание творений в 2 томах. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. Т. 1. С. 691–692.

⁴ Скурат К. Е. Воспоминания и труды по патрологии (I–V века). Троицкий собор г. Яхрома, 2006. С. 497.

ма до крайнего антисубстанциализма. В немецкой классической философии она окончательно отказалась от поисков бытия и стала сугубо «гносеологичной».

Закончилось это все ницшевским «Бог умер», означающим потерю бытия в философии и веры в Бога в культуре.

Современная западная философия в лице лучших своих представителей неоднократно предпринимала попытки выйти к бытию, но все они оказались безуспешными.

Таким образом, мы попробовали наметить некоторые очертания введения в православную философию, включающую в себя небольшую версию положительной концептуализации православной онтологии и более развернутую критику западной философии. В перспективе этот набросок должен послужить основой для создания учебного пособия по философии для духовных учебных заведений.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: РБО, 2013.
2. *Григорий Богослов, свят.* Собрание творений в 2 томах. Т. 1. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
3. *Скурат К. Е.* Воспоминания и труды по патрологии (I–V века). Яхрома, 2006.

ЛИЧНОСТЬ И СИМФОНИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ (ПАМЯТИ КАЗАНСКОГО БОГОСЛОВА ПРОТОИЕРЕЯ ИГОРЯ АЛЕКСЕЕВИЧА ЦВЕТКОВА)

Каледина Клара Александровна

магистрант христианской теологии
Казанского федерального университета

E-mail: Horse-78@yandex.ru

Аннотация: Статья посвящается памяти казанского богослова протоиерея Игоря Алексеевича Цветкова. В ней обсуждаются его основные труды, рассматривается значение его работ для развития русской религиозной философии в России.

Ключевые слова: протоиерей Игорь Алексеевич Цветков; русская философия; онтология смысла бытия; сакральность; религия; богословие; свобода человека

PERSONALITY AND SYMPHONY OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY (IN MEMORY OF KAZAN THEOLOGIAN ARCHPRIEST IGOR ALEKSEEVICH TSVETKOV)

Abstract: The article is dedicated to the memory of the Kazan theologian Archpriest Igor Alekseevich Tsvetkov. This article includes the major works of the philosopher, discusses the importance of his work for the development of Russian philosophy in modern Russia.

Keywords: Archpriest Igor Alekseevich Tsvetkov; Russian philosophy; ontology of the meaning of being; sacredness; religion; theology; human freedom

Kaledina Klara Aleksandrovna, Master's student of Christian theology of the Kazan (Volga) Federal University

Бессмысленный вопрос — один «я» или нет,
Нас двое — мы живем не порознь, а вдогонку.
Храм создан — и в него войдет на склоне лет
Другой — узнать о том, что ведомо ребенку.

Прот. Игорь Цветков. Рильке — Гераклиту

Многие мировоззрения сегодня соперничают друг с другом за право называться первой философией в общем ряду философии постмодерна... Что имеет право называться философией? Возможна ли единственность истинной философии? Я не знаю ответов на эти вопросы, но знала человека, который мог легко и непринужденно, взвесивая каждое слово, ответить на них. Таким человеком был протоиерей Игорь Алексеевич Цветков, кандидат богословских наук, преподаватель Казанской духовной семинарии. Личность, призывающая к серьезному пониманию своего положения в мире, смысла жизни и бытия...

...Его превосходство в том, что
в вечные проблемы человеческого духа
он внес вдохновение пророка, пламень
апостола, искренность мученика,
грусть философа, прозорливость поэта...

*Святой праведный Иустин Попович Сербский.
Достоевский о Европе и славянстве*

Такой эпиграф мне хотелось бы отнести ко всему творческому и жизненному пути протоиерея Игоря Алексеевича Цветкова в связи с тем, что философское кредо Федора Михайловича Достоевского было его духовным ориентиром. «Русский гений-путаник» — так написал однажды о Федоре Михайловиче Достоевском протоиерей Игорь Алексеевич Цветков, и два его последних выступления в журнале «Православный собеседник» Казанской духовной семинарии обрываются на необходимости обоснования искомой онтологии свободы в творчестве Федора Михайловича Достоевского: «...Достоевский выступает как величайший реалист. Он дает понятие абсолютности через ближнего, через человека. Каждый его роман и все творчество в целом являются развитием единого. Единым героем является, собственно говоря, Дух, агентами, представителями которого выступают в том или ином аспекте различные герои. Они могут представлять наиболее просветленное или затемненное начало, но это всегда общение, это всегда некоторое взаимопонимание, или, как говорил Достоевский, проникновение. Слово «проникновенность», которое он ввел в русский язык... лучше него выявляет его глубинную интуицию: человек непосредственно проникает внутрь души другого человека»¹. Эта интуитивная характеристика мироощущения Достоевского почти полностью совпадает с подобным описанием глубин человека у св. прав. Иустина Сербского, который отмечает: «Человек — это свобода. Вне свободы нет человека и быть не может»².

Одним из богословов-философов был Виктор Иванович Несмелов, написавший труд «Наука о человеке». Другой богослов-философ нашего времени, протоиерей Игорь Алексеевич Цветков, открыл вновь этого мыслителя для современной аудитории, составив первый полный корпус комментариев к его книге, участвуя в 1994 г. в первом репринтном издании этой работы в Казани вместе с Михаилом Натановичем Белгородским. В послесловии к этому изданию «Вершины и неудачи Науки о человеке» протоиерей Игорь Цветков отмечает: «Ведь если содержание сознания святых апостолов или первых христиан и может принципиально отличаться от соответствующего содержания у современного человека, то в отношении устройства сознания мы совершенно ничем не отличаемся не только от апостолов, но и от самого Богочеловека, имевшего человеческую природу в точности такую, как и наша, кроме греха (Апостол дерзает сказать даже больше — *hamartian eroiesen* (2 Кор. 5, 21))»³. Завершается послесловие удивительным по силе пророческим аккордом: «...Загадка о человеке может быть разрешена... в свете ослепительного библейского откровения:

Милость и истина встретятся,
Правда и мир облобызаются.
Истина возникнет из земли,
И правда с небес приткнется.
(Пс. 84, 11)»⁴.

В своих лекциях по русской философии Игорь Алексеевич часто повторял: вопросы антропологии, эсхатологии и онтологии присущи всей русской философии.

¹ Цветков И., *прот.* Онтология свободы в русской религиозной философии // Православный собеседник. 2011. С. 9.

² Иустин Попович, *св. прав.* Достоевский о Европе и славянстве.

³ Цветков И., *прот.* Вершины и неудачи «Науки о человеке» / В. И. Несмелов // Наука о человеке. Казань: Заря-Тан, 1994. С. 3.

⁴ Там же. С. 9.

фии. В последние годы научно-богословского творчества Игорь Цветков исследовал концепт онтологии свободы в творчестве Федора Михайловича Достоевского. Умер протоиерей на 66-м году жизни, 30 января 2013 года.

Аз же яко глух, не слышах,
И яко нем, не отверзая уст своих...
Яко на Тя, Господи, уповах,
Ты услышиши, Господи Боже мой...
(Пс. 37)

Каждый человек в определенный момент своей жизни задумывается над вопросом: для чего он пришел в этот мир? Однажды в интервью корреспонденту газеты «Студент» протоиерей Игорь ответил следующим образом:

— Какой вопрос Вы задали бы сами себе?

— Вопросы, которые меня волнуют, я бы задал не себе, а тому, кто может на них ответить. Зрелый человек смиряется с неразрешимостью нескольких важнейших вопросов, не ищет единомышленников и ждет ответа лишь в будущей жизни...⁵ Почти всегда путь поиска ответов на возникающее в душе человека сомнение в гармонии мироздания становится путем обретения веры. Главное — не оттолкнуть восприятие непостижимости чуда самого бытия личности в пространстве мира, неразгаданной тайны — бытия Божия. Как сказал однажды протоиерей Игорь Алексеевич Цветков, Бог не существует, а Божествует. Не рациональное, а сердечное, не доказуемое, а уповаемое становится предметом предельного интереса. Непостижимость веры. Протоиерей Игорь Цветков умел как-то сквозь призму философии и богословия увести человека на путь поиска непостижимого, обнадеживая его окрыляющей уверенностью в возможности достижения цели.

Сама сосредоточенность, сама тактичность, сама тишина — весь аскетический облик настраивал душу собеседника на серьезный сосредоточенный разговор. Показывая примером собственной жизни путь стремления к совершенству. Что-то в нем было от облика молодого Достоевского.

Всем известны слова святого праведного Серафима Саровского в ответ на вопрос Мотовилова о цели христианской жизни: «Стяжевайте Духа Святого и вокруг вас спасутся тысячи».

Времена, переживаемые в России в 90-е гг., можно сопоставить с концом XIX в. по сложности обращения к вере молодых людей. Так, когда в конце XIX в. у большинства молодых людей — христиан встает вопрос согласования своей веры и убеждений с творящимся хаосом окружающей действительности, появляется острая необходимость в утверждении незыблемых основ веры. Именно это время (19 марта 1895 г.) Виктор Иванович Несмелов обращается ко всем «алчущим и жаждущим правды» с публичной лекцией на тему «Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения»: «В этом учении о лице Христа новозаветное откровение явилось в мир и как новое откровение смысла жизни, и как убежденная проповедь о фактическом осуществлении этого смысла именно в прославлении и обожествлении Христа (Флп. 2, 6–11) <...> Таким образом в Лице Христа люди увидели не просто лишь мудрого учителя жизни, подобного многим другим учителям древнего мира, но цельный идеал высочайшего

⁵ Интервью с прот. Игорем Цветковым «Без Бога и золотой век — бесплодный» // Студент. газета вузов Татарстана. 1991. № 2, апрель.

совершенства, — идеал живой и животворящий, могущий притягательно действовать на человеческие души и перерождать их»⁶.

В 1992 г. благодаря усилиям Михаила Натановича Белгородского и протоиерея Игоря Алексеевича Цветкова появляется репринт лекции Виктора Ивановича Несмелова «Вера и знание с точки зрения гносеологии», оригинал которой впервые увидел свет в 1913 г. в журнале «Православный собеседник». В репринтном издании послесловие «Музыка, не имевшая адресата», написанное протоиереем Игорем Алексеевичем Цветковым, говорит само за себя: «Стимулирующее влияние Несмеловской мысли очень велико. Оно определяется, в конечном счете, величию той инициативы, на которую за 30 лет до Хайдеггера решился мыслитель из Казани: вернуться к Декарту, разобрав по дороге завалы, оставленные Просвещением и Позитивизмом, и оттуда заново пройти путь со свечой мысли, не давая ослепить себя факелом разума»⁷. В то время, когда Виктор Иванович Несмелов строго систематически излагает принципиальные основы веры, вокруг уже бушует пожар терроризма, а вскоре последовавшие за ним революция и Гражданская война...

Heil dem Geist, der uns verbinden mag...

Rilke

...Рост дерева. Рост голоса в гортани.

Орфей поет. Звук тянется до звезд.

И смолкло все. Но и внутри молчанья —

Преображение. Становление. Рост.

Р.М. Рильке. Сонеты к Орфею

Кто же был этот казанский богослов и какие вопросы он вовлекал в круг своих философских размышлений? О нем по праву можно сказать то, что он жил и мыслил в парадигме русской философии. Все его творчество проникнуто единством. Протоиерей, богослов, философ Игорь Алексеевич Цветков в своих выступлениях, лекциях призывал человека вернуться к своим корням, к русской философии, чтобы переосмыслить настоящее. Он жил именно так, как звучал его призыв в проповедях и публикациях его трудов по актуальным темам богословия. Подчеркнутый аскетизм его образа жизни отражался в облике строгого пастыря. Его интересовала проблема православной антропологии.

Темы, поднимаемые в работах протоиерея Игоря Цветкова, — основные онтологические вопросы философии и богословия. Проблема отношения бытия и небытия, гносеология, антропология и проблемы личности, смысла жизни, соборность, платонизм, ипостасность, единство и полнота. Глубоким онтологическим мыслителем, вдохновлявшим, как мне кажется, протоиерея Игоря на многие научные прозрения и творческие интуиции в богословии, был австрийский богослов Пауль Тиллих. В его труде «Систематическая теология» подробно описывается желательное для исследователя сочетание в одном лице философа и богослова.

Главным в стиле и методике донесения до собеседника философских истин было возведение человека от приземленности бытия в более возвышенные сферы. Глубокая задумчивость протоиерея Игоря, его самососредоточенность, «усми-

⁶ Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения // Православный собеседник. 1895. № 6, 7. С. 18.

⁷ Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии: Репринтное воспроизведение издания 1913 года. Казань: МП «Вернисаж», 1992. С. 103.

ряюще» влияли на собеседника, дисциплинируя мысль, вынуждая собеседника сосредоточиться на обсуждаемом предмете. Он сам стремился возвести «другого» на свой уровень простоты понимания непостижимого — естественной интуиции глубины... Так, например, в своей работе «Идеи исихазма в иконе Святой Троицы преподобного Андрея Рублева протоиерей Игорь Цветков отмечает: «...Икона Святого Андрея не только живет, но и мыслит, Ангелы общаются не только между собой, но и с нами, поразительный мир образа вовлекает нас внутрь себя не для того, чтобы мы «получали впечатление» глубины, «ноуменальности», но, главным образом, чтобы мы жили и мыслили в соответствии и согласии с видением богопросвещенного иконописца»⁸.

Удивительными прозрениями делится отец Игорь в своих ранних работах (некоторых эссе в качестве семестровых сочинений за I и II курсы заочного отделения Московской духовной академии), как он сам написал о них, «...рассматриваются их автором именно как скромные опыты проверки богословских «линз»⁹: «...Нам даже трудно себе представить сейчас, какой буйный фейерверк фантастических теорий происхождения вселенной под общим названием гностицизма родился от контакта этих разнородных способов мировосприятия, однако ясно, что он грозил совершенно заглушить всемирный смысл апостольской проповеди...»¹⁰

Одним из наиболее уважаемых мыслителей России был для отца Игоря Лев Платонович Карсавин. Лев Платонович Карсавин в предисловии к книге А. С. Хомякова «Церковь одна» (переизданной в 1925 г. в Берлине «Евразийским издательством») замечательно подчеркнул: «Христианин должен стать живым членом единой и единственной православной Церкви. Он должен как бы осуществить эту Церковь в себе, что совершается, конечно, ее же благодатью в его свободе». Так, например, Лев Платонович Карсавин подчеркивает значимость познания: «И если сейчас мы, утраченные «одинадцатым гонением», действительно хотим спасти — не Церковь, разумеется, ибо ее не одолеют не только люди, но и сами врата ада, но — самих себя для Церкви, если мы хотим уберечь себя и русский народ от ослепления и гибели в кромешной тьме бесцерковности, — мы должны оцерковляться, т.е. осуществлять в себе церковное, и значит Божие, не делом одним, а еще и мыслью, без коей нет и дела»¹¹. Именно тема свободы человека в истории, в мире, в православии совместно с темой церкви была ведущей для казанского богослова Игоря Алексеевича Цветкова. Он неоднократно писал о возможности и необходимости познания окружающего мира бытия, применяя методы интуитивного мышления другого уважаемого русского философа Н. О. Лосского.

Завершить обзор творчества казанского богослова протоиерея Игоря Алексеевича Цветкова мне хотелось бы цитатой из его послесловия к сборнику Виктора Ивановича Несмелова «Вера и знание с точки зрения гносеологии»: «Труды Несмелова являются одной из высочайших вершин нашего богословия и вполне заслуживают то определение — «философская музыка», которое дал им преосв. Антоний. Дать возможность современному читателю, оглушенному расслабляющей, одурманивающей какофонией разнообразных теософий, сектантства, кришнаитства, гурджиевщины и кастанедства, насладиться этой спокойной сильной

⁸ Цветков И., *прот.* Идеи исихазма в иконе Святой Троицы преподобного Андрея Рублева // Православный собеседник. 2000. № 1. С. 18.

⁹ Цветков И., *прот.* Святые отцы о сотворении человека // Православный собеседник. 2002. № 2. С. 5.

¹⁰ Там же. С. 8.

¹¹ Карсавин Л. П. Предисловие к книге А. С. Хомякова «Церковь одна». 1925.

«дорийской» музыкой русской православной мысли было основной задачей издателей настоящей работы»¹².

Современный поэт, доктор филологических наук Светлана Кекова посвятила творчеству протоиерея Игоря Цветкова стихотворение «Памяти о. Игоря Цветкова», вот отрывок из него:

...И пока изгой из богомоллов,
с именем нащупывает связь...
Торжествует звука странный нор,ов,
Жизнь проходит плача и смеясь.

...И среди растений в виде свечек,
Ничего не видя впереди,
Засыпает навсегда кузнечик
С маленькою арфой на груди...

Источники и литература

1. Интервью с прот. Игорем Цветковым «Без Бога и золотой век — бестолковый» // Студент. газета вузов Татарстана. 1991. № 2, апрель.
2. Карсавин Л. П. Предисловие к книге А. С. Хомякова «Церковь одна». 1925.
3. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань: Вернисаж, 1992.
4. Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения // Православный собеседник. 1895. № 6, 7.
5. Цветков И., прот. Вершины и неудачи «Науки о человеке» / В. И. Несмелов // Наука о человеке. Казань: Заря-Тан, 1994.
6. Цветков И., прот. Идеи исихазма в иконе Святой Троицы преподобного Андрея Рублева // Православный собеседник. 2000. № 1.
7. Цветков И., прот. Онтология свободы в русской религиозной философии // Православный собеседник. 2011.
8. Цветков И., прот. Святые отцы о сотворении человека // Православный собеседник. 2002. № 2.
9. Попович И., св. прав. Достоевский о Европе и славянстве.

¹² Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. С. 100.

ИНТУИЦИИ КУЛЬТУРЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: КОНТЕКСТЫ БОГОСЛОВИЯ

Морозова Ирина Николаевна

кандидат культурологии, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства
Челябинского государственного института культуры

E-mail: mo-rel@mail.ru

Аннотация: В традиции отечественной духовности богословие и философия интегрируют базисные мировоззренческие смыслы культуры, девальвация которых в образовании обуславливает потери и утраты ценностного в нем содержания. В предельных, кризисных ситуациях в культуре и обществе, в социально-гуманитарном дискурсе проявляется обращенность к ценностно-смысловым контекстам богословских категорий, в более широком, философско-культурологическом значении.

Ключевые слова: интуиция; культура; богословие; философия; концепт-метафора; воплощение; преображение

INTUITIONS OF CULTURE IN RUSSIAN PHILOSOPHY: CONTEXTS OF THEOLOGY

Abstract: In the tradition of national spirituality, the theology and philosophy integrate the basic philosophical meanings of culture, the devaluation of its in education causes the loss of the value content into it. In the extreme, crisis situations in culture and society the social and humanistic discourse turns to the value-semantic contexts of the theological categories, in a broader, philosophical-culturological meaning.

Keywords: intuition; culture; theology; philosophy; concept metaphor; Incarnation; Transfiguration

Morozova Irina Nikolaevna, Candidate of Culturology, Associate Professor at the Department of Decorative and Applied Arts of the Chelyabinsk state Institute of Culture

В современной культуре России актуально выстраивание общенаучного, гуманитарного дискурса по проблеме взаимоотношений, взаимодействия духовного и светского образования. Духовное образование за последние десятилетия стало реальностью, значимым феноменом в общекультурном, духовно-культурном пространстве нашего Отечества. В то же время в светском образовании остаются разрывность, лакуны; духовно-мировоззренческой напряженностью отличается вопрос о возможностях, перспективах содержательного диалога светской и духовной, религиозной составляющих культуры. Последнее предполагает уяснение некоторых исходных, базовых концептов отечественной духовной культуры, которые могут быть приняты как основания плодотворного в указанном выше направлении собеседования для всех субъектов культуры. Предметом рассмотрения в статье является подход к отечественным философии и богословию, образующим российскую духовность, в ракурсе взаимности; выделение категорий в отечественных философии и богословии, выражающих духовно-ценностную, смысловую центрированность отечественной духовно-интеллектуальной традиции. Подход такого рода предполагает, что категории богословия используются в философии культуры в более широком контексте, выходящем за рамки теологии. Подчеркнем, что речь не идет о неприятии, более того, непризнании границ богословия и философии.

В совокупности определений культуры, наряду с ее определением как ценности, выделим, прежде всего, аспект созидания, воплощенности¹. В понятии «интуиция» нами удерживаются смыслы опытности, непосредственность созерцания², переживания реальности, включенность субъекта в бытие культуры.

В конце XX — начале XXI в. отечественными учеными разрабатываются варианты философии культуры, в которых роль и значение духовно-ценностного основания приоритетны. В отечественном гуманитарном знании представлены концепции отечественной философии культуры в контексте символизма³. Формирование и становление отечественной философии культуры во второй половине XIX в. совпало со временем развития позитивизма в западноевропейском гуманитарном знании⁴. Концепция позитивизма характеризовалась двойственностью в мировоззренческом отношении (сочетая ориентацию на идеал научности с проектированием нравственной, метафизической, новой религии человечества). Особое место в отечественной философии культуры отводится религиозной философии, фактору православия, славяно-фильскому направлению⁵.

Становление отечественной философии культуры связывается с осмыслением культурного пути России в контексте значения реформ Петра I, в теории «всемирного умопросвещения» В. Н. Татищева⁶. Задолго до того в ракурсе философии культуры могут быть рассмотрены идеи «Слова о Законе и благодати» митрополита Илариона, философско-богословское наследие Древней Руси в целом. Оригинальным вариантом целостного видения человека и всего сотворенного мира является «Летопись миробытия» свт. Димитрия Ростовского⁷. Философско-культурологическое измерение сопричастно в отечественной философии XVIII — первой половины XIX в., что образует отдельную тему для изучения⁸.

Существенные аспекты религиозно-философских основ понимания культуры раскрыты в творчестве отца П. А. Флоренского⁹. Религиозно-философская концепция П. А. Флоренского воспринимается как презентант понимания культуры в богословии (см., например, диссертационные исследования Е. Ю. Борисова, А. Е. Громовой, О. М. Седых). В качестве исходного основания религиозно-символической концепции культуры Флоренским рассматривается культ¹⁰. Символика П. А. Флоренского включается в индивидуальный контекст русского символизма, структурно-семиотического подхода, развиваемого западными философами и культурологами XX в. Богословие отца Павла Флоренского в связи с разрабо-

¹ Культура как целостное явление. Л.: ЛГИК, 1983. С. 15.

² Лосский Н. О. История русской философии. М.: Академический Проект; Триеста, 2011. С. 331.

³ Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии сер. XIX — нач. XX вв.). М.: ОГИ, 2000. С. 344.

⁴ Трофимова Р. П. История русской культурологии. М.: Акад. Проект; Триеста, 2013. С. 10.

⁵ Там же. С. 11.

⁶ Философия культуры. Становление и развитие. СПб.: Лань, 1998. С. 448.

⁷ Димитрий Ростовский, свт. Летопись, повествующая о деяниях от начала миробытия до Рождества Христова. М.: Правило веры, 2011. С. 720.

⁸ Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII в. СПб., 1996. С. 320; Русская религиозная антропология. В двух томах / сост. Н. К. Гаврюшин. М.: Московский философский фонд; Московская духовная академия, 1997.

⁹ Флоренский П. А. Христианство и культура. М.: Фолио; АСТ, 2001. С. 663; Он же. Записка о православии. Символ 1989. С. 91–98; Он же. Записка о христианстве и культуре. Соч. в 4 томах. Т. 2. С. 547–559; Он же Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной теодицеи). М.: Мысль, 2004. С. 75.

¹⁰ Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной теодицеи). М.: Мысль, 2004. С. 75. См. об этом: Катасонов В. Н. Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 48–61.

танной им философско-религиозной теорией символа называют «богословием воплощения»¹¹.

Философский подход к культуре, раскрытие ее духовно-мировоззренческой целостности приобрели особое звучание в эмиграции. Русская культура отождествляется «...прежде всего с православной культурой, ее духовно-нравственными константами. Отечественные философы-эмигранты полагали, что преодоление кризисных явлений культуры возможно только на пути возрождения и поддержки духовных основ культуры, находящихся опору в личной духовности человека и формах его творческой реализации»¹².

В современном проекте соотносительности философского, научного, богословского измерений обсуждается вопрос о присутствии концептов теологии в секулярном дискурсе¹³. В текстах философов, в том числе и не однозначно положительно ориентированных в отношении религии, категории теологии принимают статус концепта-метафоры. Философские понятия о метафизических конструкциях миробития могут расширять пределы своего значения до концепта-метафоры¹⁴, что свидетельствует о происходящем в данном случае сдвиге границы рациональности¹⁵. В концепте в значительно большей степени выражено конкретно-образное содержание¹⁶. Полагаем, что линия концептно-метафорической сопряженности между философией и богословием в наибольшей степени может быть усмотрена в экзистенциальном измерении¹⁷.

Обращение в философских концепциях к богословским терминам (в том числе и в метафорических смыслах) может выходить за рамки феномена богословия мирян¹⁸; затрагивая более широкий ряд философов, по существу, вне ограничений каким-либо определенным (например, однозначно религиозным) направлением; весь феноменологический ряд в данном случае не может быть исчерпан ввиду особенностей отечественной философии и богословия, о чем будет сказано ниже.

К существенной позиции отечественных философов следует отнести принятие в концептуально-метафорический дискурс богословской категории «Троица»¹⁹. Отступая от исторической последовательности (исходя из тематико-содержа-

¹¹ Валентини Н. Павел Флоренский. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 59.

¹² Прохоренко А. В. Очерки по истории и философии культуры русского зарубежья. СПб.: Европ. Дом, 2010. С. 15.

¹³ Habermas J. Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity. UK, Polity Press, 2002. P. 176; Rorty R. Philosophy and social hope. Penguin books. New York. 1999. P. 288; Schluchter W. The future of religion / W. Schluchter // Culture and Society. Contemporary debates. Cambridge University Press, 1990. Pp. 249–261; Shults F., LeRon. Theology after Birth of God: Atheist Conceptions in Cognition and Culture. USA: Palgrave Macmillan. 2014. P. 256.

¹⁴ Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: Греко-латинский кабинет Шичалина Ю. А., 1999. С. 11.

¹⁵ Акулинин В. Н. Философия всеединства: от В. С. Соловьева к Флоренскому П. А. Новосибирск: Наука, 1990. С. 74.

¹⁶ Асоян Ю. А. Практика исследования концептов: от «категорий культуры» к «концептосфере» и «семантике понятий» // Культурология. 2008. № 1 (44). С. 11.

¹⁷ См., например: Визгин В. П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 800; Он же. Лица и сюжеты русской мысли. М.: Развитие фундаментальных лингвистических исследований, 2016. С. 360.

¹⁸ См. фундаментальное исследование богословия мирян: Хондзинский П., *прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 480.

¹⁹ См. более подробно: Категория «Троица»: о некоторых богословско-философских смыслах целостности, единства // Кирилло-мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного единства. Челябинск, 2016. С. 67–74; Морозова И. Н. Россия: образы-концепты духовного единства (на материале отечественной религиозной философии) // Образ России в русской религиозной мысли. Н. Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, 2016. С. 250–256.

тельной, аксиологической определенности), обратим внимание на концепт греха, грехопадения, используемый как в современной, так и в доперестроечной отечественной философии. В отечественной религиозной философии понимание грехопадения раскрывалось в единстве символических и философско-исторических смыслов²⁰. Исходная полнота бытия для человека предполагает посюсторонность, творчество, гармонию как радость и блаженство — благодать²¹.

Исследование различных аспектов греха отличается активностью в современной филологии, языкознании (например, в диссертационных исследованиях, публикациях И. С. Брилевой, М. Н. Бушаковой, М. Каспиной, Л. Ф. Килиной, А. Ю. Кияница, Ю. В. Кореновой, Е. Е. Лях, О. А. Масуровой, Л. В. Поповой, В. В. Сайгина, О. В. Сахаровой, Е. В. Трубеевой). Проблематика греха изучается в контекстах культуры современности (публикации В. А. Бачинина, С. В. Ермакова, Е. С. Гришиной, Н. Н. Исаченко, А. Шпакова, О. С. Соина, В. Ш. Сабировой), проводится сравнение понимания греха в христианстве и светской этике²²; в иных по отношению к христианству религиозных традициях²³; исследуются гносеологические аспекты греха²⁴. В современном обществе происходит замена понятия греха «...многообразием человеческого поведения, что предполагает право каждого человека совершать поступки, которые он считает необходимыми для него», рационализм «...вытеснил в современном человеке потребность в покаянии даже перед самим собой»²⁵. В современности реальностью является не осознание греха, а развитая практика оправдания последнего, утрата ответственности²⁶. Соответственно, в духовной культуре отсутствует актуальное осмысление первообразов греха²⁷.

В эпохи переходности необходимым становится развитие девиантологической рефлексии²⁸. В рамках секуляризма, подчеркивает В. А. Бачинин, «...почти не производился и не приумножался духовный опыт, связанный с трансцендентной реальностью, с абсолютными смыслами и ценностями бытия»²⁹. Невозможны размышления о девиациях современности всецело посредством категорий секулярного сознания, без принятия в рассмотрение опыта интеллектуальных традиций богословских определений сущего и должного. Присутствие библейского интертекста в девиантологическом интертексте свидетельствует о наличии в последнем глубинной библейско-христианской памяти³⁰.

Возвращаясь к истории отечественной философии, особым образом следует остановиться на духовно-нравственной метафизике В. С. Соловьева. В частности, в «Чтениях о Богочеловечестве», «Духовных основах жизни» в качестве двух состояний (соответственно, истинного и неистинного) человечества им называ-

²⁰ Вышеславцев Б. П. Миф о грехопадении // Путь. 1932. № 34. С. 3–18.

²¹ Там же. С. 13.

²² См.: Резвая Ю. Ю. Понятие о грехе в трудах Тихона Задонского и светской этике // Ученые записки Орловского госуд. ун-та. Сер.: Гум. и соц. науки. 2013. № 1. С. 153–156.

²³ Волобуев А. В. О концепции греха в исламе // Вестник МГУКИ. 2011. № 2 (40). С. 18–21.

²⁴ Шабалин И. В. Гносеологический потенциал греха // Вестник ЧелГУ. 2009. № 42 (180). Вып. 15. С. 26–30.

²⁵ Исаченко Н. Н. Концепт греха в современном обществе. 2014. № 7 (45). С. 64.

²⁶ Сохань И. П. Счастье и грех. СПб.: Алетеия, 2014. С. 21.

²⁷ Там же.

²⁸ Бачинин В. А. Теология и антропология девиантности // Человек. 2013. № 6. С. 18–30.

²⁹ Там же. С. 19.

³⁰ Бачинин В. А. Теология и антропология девиантности. С. 22.

ются Благодать и Закон³¹. Достижение истинного состояния единства человечества, писал В. Соловьев, состояния, невозможного в царстве природного, доступно в царстве Благодати, «...т.е. на основании нравственного начала как безусловного или божественного»³².

Метафизика антитезы «Закона и Благодати» развернута в сочинении «Этика преображенного Эроса» Б. П. Вышеславцева³³. Христианская этика, писал Вышеславцев, христианская аксиология «...вырастает и раскрывается не иначе как в противопоставлении закона — и царства Божия, закона — и благодати, закона — и Духа, закона — и веры, закона — и любви, закона — и свободного творчества»³⁴. Христианская этика как этика благодати «...не есть этика отрешения, а есть этика сублимации... Сублимация, возвышаясь над природой, природу не уничтожает, но восполняет, преображает и усовершенствует...»³⁵.

Дуализм общественной жизни как духовно-культурная диалектика «Благодати» и «Закона», «Церкви» и «Мира» представлен С. Л. Франком. В третьей главе «Духовных основ общества» он специально рассматривает взаимодействие приведенных выше категорий³⁶. С. Л. Франк определяет абсолютную, божественную сверхчеловеческую реальность (в ее практическом действии на жизнь человека) как Благодать (живую сущностную нравственность)³⁷. Учением о Благодати, превосходящей Закон, впервые была открыта подлинная, сущностная основа нравственной жизни. Сущностная нравственная жизнь не отменяет Закон, а восполняет его (в силу двойственности человеческого существа, одновременно принадлежащего двум — духовному и материальному — мирам). Таким образом определена духовно-нравственная перспектива для человека, общества до «...чаемого полного преображения и обожения человека и мира...»³⁸.

Особая ценностно-смысловая направленность нашей философии, на наш взгляд, отражена в восприятии отечественными мыслителями богословской категории воплощения. Понимание воплощения в христианстве раскрывается В. С. Соловьевым в «Чтении одиннадцатом и двенадцатом» («Чтения о Богочеловечестве»)³⁹. Воплощение как реальное соединение Бога с человечеством невозможно с точки зрения ни деизма, ни пантеизма. Русская философия, писал Н. О. Лосский, «в лице В. Соловьева и его последователей придает особое значение концепции конкретно существующих идеальных принципов (Логос, София, Адам Кадмон, душа всякого индивидуума) и их воплощению»⁴⁰. «Основным понятием христианской метафизики, — замечает Н. О. Лосский, — является понятие воплощения»⁴¹.

³¹ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве; Стихи; Стихотворения и поэмы; «Из трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 528; Он же. Духовные основы жизни. Брюссель: Жизнь с Богом, 1982.

³² Там же. С. 40.

³³ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 368.

³⁴ Там же. С. 25.

³⁵ Там же. С. 50.

³⁶ Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 80–103.

³⁷ Там же. С. 83.

³⁸ Там же. С. 84.

³⁹ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэмы. Из «Трех разговоров»: «Краткая повесть об Антихристе». СПб.: Худож. лит., 1994. С. 184–202.

⁴⁰ Лосский Н. О. История русской философии. М.: Академический Проект; Триеста, 2011. С. 165.

⁴¹ Там же. С. 276.

В несколько иных контекстах осмысливается воплощение Н. А. Бердяевым, воспринимавшим негативно понимание объективации Духа в предметно-вещественном смысле. «Творчество, — писал Бердяев, — есть не объективация, а транс-субъективация. Объективное должно быть заменено транс-субъективным»⁴².

Положение об икономии, действии Святого Духа в мире, за пределами Церкви, обосновывается Г. П. Федотовым⁴³. К манифестациям Святого Духа в культуре Г. П. Федотов относит творчество и свободу. Христианское вдохновение, полагает он, имеет более широкую сферу действия в культуре (за пределами Церкви). Федотов говорит об уровнях, ступенях боговдохновенного человеческого творчества⁴⁴.

К обоснованию понимания культуры в отечественной православной мысли (соответственно, православной концепции философии культуры) имеет отношение более общий вопрос о взаимоотношенности философии и богословия⁴⁵. Один из вариантов ответа на него — широкий подход, не предполагающий резких между ними границ. Концепции отечественной философии, основанные на принципе единства, целостности, характерны для В. В. Зеньковского, Г. П. Флоровского, Н. О. Лосского⁴⁶.

При всех несовпадениях с православным богословием часто адекватны типологизации вариантов сопряженности православия и отечественной философии у Н. А. Бердяева (например, положение о религиозной взволнованности отечественной философии; используемые в православной соотнесенности, но не в соответствии с официальным богословием самим философом категории воплощения, спасения, эсхатологии, понятой как преображение)⁴⁷. Религиозная философия в России отлична от теологии на Западе, оставаясь, по выражению Н. А. Бердяева, «очень русским продуктом»⁴⁸.

В то же время широкая трактовка соотнесенности философии и богословия встречает критическое отношение⁴⁹. Необходимо корректное разграничение богословского и философского подходов⁵⁰, в частности, имеется в виду соотношение *theologia divina* и *philosophia christiana*. Вместе с тем *philosophia christiana* сохраняет известную неоднозначность, неопределенность (в силу общности «цельности знания» как гносеологического принципа христианской философии и богословия)⁵¹. В отечественной философии выделяются два варианта для развертывания систем религиозной философии: внедрение догматических принципов в философию и,

⁴² Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 278–279.

⁴³ Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 2: Статьи 1920–30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РСХД». М.: Мартис, 1998. С. 232.

⁴⁴ Федотов Г. П. О Св. Духе в природе и в культуре // Путь. 1932. № 35. С. 16.

⁴⁵ См. в восточно-христианской патристике: Шустров А. Г. Понимание творчества и культуры в восточнохристианской патристике: автореф. дис. ... докт. культурологии. М., 2011. С. 39.

⁴⁶ Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 11.

⁴⁷ Бердяев Н. А. О русской философии. Ч. 1. Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1991. С. 288; Он же. О русской философии. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1991. С. 240.

⁴⁸ Цит. по: Лазарев В. В. Идея целостности в русской религиозной философии (сер. XIX — нач. XX в.). М.: ИФРАН, 2012. С. 3.

⁴⁹ Сухов А. Д. Материалистическая традиция в русской философии. М., 2005. С. 258.

⁵⁰ Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 9.

⁵¹ Там же. С. 10.

напротив, введение философских принципов в богословие⁵². Во втором случае, по мнению богословов, происходят расплывчатость и путаница (например, в теориях «религиозного ренессанса» начала XX в.).

Полагаем, к характерным для отечественных философов ценностно-смысловым пунктам в постановке проблем культуры (в равной степени свойственных разным духовно-мировоззренческим направлениям) относятся воплощенность, осуществленность, реализация в ней творческих, духовных и материальных способностей человека; преобразующее воздействие всех вышеназванных условий на культуру. В традиции отечественной философии культуры имеет место рецепция духовно-ценностного акцента таких категорий православного богословия, как воплощение и преображение. Категории православия обнаруживаются в качестве концептов-метафор в разработках не только преимущественно религиозной философии. Как правило, первые используются отечественными мыслителями с целью преодоления определенных проблем в философском объяснении культуры, общества, человека.

В истории отечественной богословской мысли⁵³, в текстах современных богословов, в особой форме поднимается идея культурной самобытности нашего Отечества, воспринимаются проблемы духовной жизни российского общества; в частности, воплощение в последней высоких духовно-нравственных идеалов, единения России на основе духовно-творческих принципов построения культуры.

Источники и литература

1. Акулинин В. Н. Философия всеединства: от Соловьева В. С. к Флоренскому П. А. Новосибирск: Наука, 1990.
2. Асоян Ю. А. Практика исследования концептов: от «категорий культуры» к «концептосфере» и «семантике понятий» // *Культурология*. 2008. № 1 (44).
3. Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии сер. IX — нач. XX вв.). М.: ОГИ, 2000.
4. Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003.
5. Валентины Н. Павел Флоренский. М.: Издательство ББИ, 2015.
6. Визгин В. П. Лица и сюжеты русской мысли. М.: Развитие фундаментальных лингвистических исследований, 2016.
7. Визгин В. П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. М.: Языки славянской культуры, 2004.
8. Вышеславцев Б. П. Миф о грехопадении // *Путь*. 1932. № 34.
9. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994.
10. Георгий Васильевич Флоровский. М.: Политическая энциклопедия, 2015.
11. Димитрий Ростовский, свт. Летопись, повествующая о деяниях от начала миробития до Рождества Христова. М.: Правило веры, 2011.

⁵² Шапошников Л. Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв. Н. Новгород, 2015. С. 358–359.

⁵³ Морозова И. Н. Идеал «цельного знания» в отечественной религиозной философии и православной мысли на рубеже XIX–XX вв. (Соловьев В. С. и прот. Иванцов-Платонов А. М.) // *Русский логос: горизонты осмысления*. Санкт-Петербург. В 2 т. Т. 1. СПб.: Интерсоцис, Издательство РСХГА, 2017. С. 309–312.

12. Зеньковский В. В. Наша эпоха // Русские философы: Проблема христианства и культуры в истории духовной критики XX века: Биографические очерки. Тексты сочинений. Библиография. М.: Пашков дом, 2002.
13. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический Проект, 2011.
14. Катасонов В. Н. Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во ПСТГУ, 2004.
15. Культура как целостное явление. Л.: ЛГИК, 1983.
16. Лазарев В. В. Идея целостности в русской религиозной философии (сер. XIX — нач. XX в.). М.: ИФРАН, 2012.
17. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Академический Проект; Трикта, 2011.
18. Морозова И. Н. Идеал «цельного знания» в отечественной религиозной философии и православной мысли на рубеже XIX–XX вв. (Соловьев В. С. и прот. Иванцов-Платонов А. М.) // Русский логос: горизонты осмысления. Санкт-Петербург. В 2 томах. Т. 1. СПб.: Интерсоцис, Издательство РХГА, 2017.
19. Бердяев Н. А. О русской философии. Ч. 1. Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1991.
20. Бердяев Н. А. О русской философии. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1991.
21. Прохоренко А. В. Очерки по истории и философии культуры русского зарубежья. СПб.: Европ. Дом, 2010.
22. Соловьев В. С. Духовные основы жизни. Брюссель: Жизнь с Богом, 1982.
23. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве; Стихи; Стихотворения и поэмы; «Из трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб.: Худож. лит., 1994.
24. Сохань И. П. Счастье и грех. СПб.: Алетейя, 2014.
25. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: Греко-латинский кабинет Щичалина Ю. А., 1999.
26. Сухов А. Д. Материалистическая традиция в русской философии. М., 2005.
27. Трофимова Р. П. История русской культурологии. М.: Акад. Проект; Трикта, 2013.
28. Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 2: Статьи 1920–30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РСХД». М.: Мартис, 1998.
29. Федотов Г. П. О Св. Духе в природе и в культуре // Путь. 1932. № 35.
30. Философия культуры. Становление и развитие. СПб.: Лань, 1998.
31. Флоренский П. А. Записка о православии // Символ. 1989. № 21.
32. Флоренский П. А. Записка о христианстве и культуре. Соч. в 4 т. Т. 2.
33. Флоренский П. А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной теодицеи). М.: Мысль, 2004.
34. Флоренский П. А. Христианство и культура. Харьков; М.: Фолио; АСТ, 2001.
35. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
36. Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.
37. Шапошников Л. Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв. Н. Новгород, 2015.
38. Шустров А. Г. Понимание творчества и культуры в восточнохристианской патристике: автореф. дис. ... докт. культурологии. М., 2011.

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

К ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОГО ПЕНИЯ НА ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ

Исхаков Радик Равильевич

к. и. н., заведующий Центром истории и культуры
татар-крышен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан

Аннотация: В статье рассматривается история формирования традиции церковного пения на татарском языке во второй половине XIX — начале XX в. Автор подчеркивает важное значение переводческой деятельности и совершения богослужения на татарском языке в христианском просвещении и катехизации крышен, отмечает ключевую роль в этом казанских миссионеров-просветителей.

Ключевые слова: крышены; церковное пение; христианское просвещение; Н. И. Ильминский; архимандрит Макарий (Невский)

TO THE HISTORY OF CHURCH SINGING IN THE TATAR LANGUAGE

Abstract: The article deals with the history of the formation of the tradition of church singing in the Tatar language in the second half of the 19th — early 20th century. The author emphasizes the importance of translation activities and the performance of divine services in the Tatar language in the Christian enlightenment and catechesis of the Kryashen, notes the key role in this of the Kazan missionary enlighteners.

Keywords: Kryashens; church singing; Christian enlightenment; N. I. Ilminsky; Archimandrite Macarius (Nevsky)

Iskhakov Radik Ravil'evich, Candidate of Historical Sciences, Head of the Center for History and Culture of the Kryashen-Tatars and Nagaybaks of the Institute of History named after Sh. Mardzhani of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan

Церковное пение в православной традиции является важной составной частью богослужения. Поэтому ввод в практику церковного пения на языках коренных народов восточной России тесно связан с деятельностью миссионеров по переводам православных текстов, совершением богослужения на местных языках. Хотя еще в XV–XVI вв. известными деятелями Православной Церкви предпринимаются попытки перевода богослужения на нерусские наречия, лишь во второй половине XIX в. создались реальные предпосылки по повсеместному вводу полноценной православной службы на тюркских и финно-угорских языках и, как следствие, формирование культуры церковного хорового пения у представителей этих народов. Именно в это время благодаря созданию научных центров по изучению истории, этнографии и языков народов Поволжья и Сибири в светских и синодальных учебных заведениях, а также развитию востоковедческих знаний создавалась научно-теоретическая база, позволившая сделать первые удачные опыты по переложению церковных текстов на нерусские языки народов восточной России. Наряду с этим важное значение имели качественные изменения в миссионерском движении РПЦ, связанные с переходом к планомерной христианско-просветительской деятельности, и создание православных миссий на Алтае, в Восточной Сибири и Поволжье. Главными идеологами этого движения становятся такие известные деятели Церкви, как архимандрит Макарий (Глухарев), епископ Парфений (Попов), митрополит Иннокентий (Попов), протоиерей Д. Хитров (в монашестве Дионисий), Н. И. Ильминский. В частности, в середине 1850-х гг. благодаря деятельности «апостола Аляски» преосвященного Иннокентия были сделаны

православные переводы и впервые совершенно богослужение на якутском языке. В это же время такие опыты производятся алтайскими миссионерами.

Пионерами в Волго-Камском регионе в этой области становятся вятские миссионеры. В 1861 г. окружным миссионером Глазовского уезда Вятской епархии И. Стефановым была совершена литургия на удмуртском языке¹.

Крупнейшим центром, взявшим на себя труд по переводу на татарский язык церковных текстов, становится Казанская духовная академия (КазДА). На ее базе в 1805 г. на татарский язык были переложены краткий катехизис, Символ веры, Деяностовие и некоторые молитвы. В 1815 г. увидел свет труд преподавателя татарского языка КазДА Алексея Онисифорова под общим названием «Священная история для малолетних детей с краткими вопросами и ответами, сочиненная на татарском языке, переведенная риторикой учеником Алексеем Онисифоровым в Казанской академии, 1815 года». 5 февраля 1847 г. обер-прокурор Синода А. Н. Протасов в связи с участвовавшими случаями отхода новокрещенных татар от православия в ислам предписал правлению КазДА подготовить переводы духовных книг, необходимых для проведения христианского богослужения на татарском языке². Для этой цели при академии был организован специальный Переводческий комитет, в состав которого вошли ректор КазДА архимандрит Григорий, профессор Казанского университета А. К. Казем-Бек, бакалавры академии Н. И. Ильминский и Г. С. Саблуков³. Комитет поставил перед собой амбициозную задачу по переводу всего комплекса необходимой православной богослужебной литературы для проведения церковной службы на татарском языке. Огромный объем работы, отсутствие в татарском языке понятий, характерных для православной традиции, предполагали значительные трудности при переводах. Несмотря на это, в течение десяти лет комитетом были переведены: «Деяние Апостолов» (1852 г.)⁴, Новый Завет (1855 г.)⁵, «Литургия Иоанна Златоуста с Чином Обедницы» (1850 г.)⁶, Часослов (1852 г.)⁷, Псалтирь (1862)⁸.

Несмотря на многолетние усилия членов комитета, основная цель, для которой создавались переводы, — совершение богослужения на татарском языке — так и не была достигнута. Главным недостатком этих переводов самими миссионерами-переводчиками называлась сложность восприятия текстов кряшенами, для которых в первую очередь они и были предназначены. Выполненные на основе книжной татарской традиции, с широким использованием сложных и витиеватых форм татарской литературной словесности с арабскими и персидскими заимствованиями, данные переводы оказались малопонятными для кряшен. В ходе своего путешествия по татарским селениям, совершенного в 1856 г. с целью апробации переведенных на татарский язык Литургии и Часослова, Н. И. Ильминский был вынужден признать, «что перевод этот весьма маловразумителен. Арабские и персидские слова и выражения, которыми он преисполнен и загроможден, частью совершенно неизвестны крещеным татарам»⁹.

¹ ГАКО. Ф. 237. Оп. 165. Д. 81. Л. 7–7 об.

² НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 661. Л. 1–2.

³ НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 661. Л. 32.

⁴ НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 992.

⁵ Знаменский П. В. О татарских переводах христианских книг. Казань, 1894. С. 243.

⁶ НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 822.

⁷ НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1185.

⁸ Знаменский П. В. О татарских переводах христианских книг. Казань, 1894. С. 243.

⁹ ОР РНБ. Ф. 573 (СПБДА). Оп. 1. Д. АИ/232. Л. 22.

Чтобы исправить это положение, Н.И. Ильминский при помощи В.Т. Тимофеева — первого православного деятеля из числа кряшен — начинает перерабатывать прежние тексты на разговорный татарский язык. В 1862 г. свет увидел «Букварь для крещеных татар с краткими православными молитвами и статьями вероучительного характера». В следующем, 1863 г. была опубликована «Священная история от сотворения мира до кончины Иосифа по книге Бытия», в 1864 г. — «Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова»¹⁰. Все новые переводы печатались кириллическим алфавитом, разработанным Н.И. Ильминским.

Практически сразу после создания этих первых переводов Ильминским и Тимофеевым предпринимаются первые попытки по введению церковного пения на татарском языке. Ученики созданной в 1863 г. Казанской центральной крещено-татарской школы (КЦКТШ) начинают совершать ежедневные утренние и вечерние молитвы на татарском языке, во время которых поют ирмосы и стихиры. В 1866 г. были переведены литургия Иоанна Златоуста, некоторые священные песни и стихиры, необходимые для всенощного богослужения¹¹. С 1867 г. для централизованной деятельности по переводам христианской богослужебной литературы и ее распространению на базе казанского миссионерского Братства св. Гурия под руководством Н.И. Ильминского создается Переводческая комиссия, подчиненная в 1876 г. Православному миссионерскому обществу. Приоритетным направлением деятельности для казанских переводчиков становятся татарские издания, а сами эти переводы служили подлинниками для переводов на другие инородческие языки. К работе над переводами на татарский язык привлекались ученики и педагогический состав КЦКТШ, которые как природные носители языка должны были устранять все неточности и недостатки изданий, делать их понятными для читателей. В 1877 г. на татарском языке вышла «Воскресная служба шестого гласа», в 1879 г. — «Иман книгесе» («Молитвенник»), «Последование Пасхи», в 1881 г. — Требник, «Улгян кешеляр очен теляу ряте» («Последование за усопших»), «Оло баярмянь» («Главные церковные праздники»), «Священная история Ветхого и Нового Завета», в 1882 г. — «Чин исповедания и как причащати больного», в 1884 г. — «Чын дин княгесе» («Учение о православной вере»), в 1888 г. — «На двенадцатые праздники стихиры, тропари, кондаки, величания и прокимны», в 1889 г. — «Хоровые церковные песнопения», в 1890 г. — «Акафист св. Гурию, Казанскому и Свяжскому чудотворцу», «Училище благочестия», в 1891 г. — Псалтирь, в 1892 г. — Евангелие от Матфея, в 1893 г. — «Псалтирь на татарском и русском языках», в 1894 г. — «Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа», «Акафист Сладчайшему Иисусу», «Тропари, кондаки, стихиры и величания на праздники двенадцатые и великих святых» и пр.¹²

Созданные православными миссионерами переводы позволили расширить репертуар православных переводов и создать полноценный церковный хор в стенах школы. Первым регентом этого хора становится студент Казанского университета В.Н. Витевский, бывший в юности певчим в хоре Симбирской духовной семинарии. Позже эту обязанность берет на себя подрегент казанского архиерейского хора П.С. Поликарпов¹³. Большую роль в становлении православного богослуже-

¹⁰ Ильминский Н.И. Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык // Православное обозрение. 1863. Т.Х. С. 136–138.

¹¹ Ильминский Н.И. Православное богослужение на татарском языке в Казанской школе для детей крещеных татар. Казань, 1887. С. 260.

¹² Хронологический каталог изданий Православного миссионерского общества на русском языке и на языках инородцев Поволжских, Сибирских и Кавказских. С 1862 г. по май месяц 1910 г. Казань, 1911. С. 17–25.

¹³ Витевский В.Н. Н.И. Ильминский. Директор Казанской учительской семинарии. Казань, 1892. С. 14.

ния на татарском языке и традиции церковного пения сыграл алтайский миссионер архимандрит Макарий (Невский). Приехав в Казань в 1868 г. для знакомства с методикой переводов на тюркские языки, он сближается здесь с Н. И. Ильминским, начинает посещать КЦКТШ, где занимается с детьми церковным пением. Во время Великого поста Макарием впервые совершается полная литургия на татарском языке, что позволило ввести постоянное богослужение в стенах школы. Для этого в 1869 г. в священнический сан был рукоположен В. Т. Тимофеев, а в 1871 г. при школе была открыта домовая церковь во имя св. Гурия.

Благодаря архимандриту Макарию церковное пение в школе было поставлено на очень высокий уровень. По сути, в КЦКТШ был создан первый полноценный церковный хор представителей крещеных нерусских народов Волго-Уральского региона. Церковное пение на татарском языке учеников поражало и оказывало большое воздействие на гостей, которые специально приходили в КЦКТШ, чтобы послушать хор на татарском языке. По воспоминаниям чувашского просветителя И. Я. Яковлева, первое посещение богослужения на татарском языке в стенах школы произвело на него неизгладимое впечатление, повлияло на весь ход его дальнейшей деятельности. «Впоследствии, — пишет И. Я. Яковлев, — мне приходилось слушать пение Петербургской певчей капеллы Синодального хора и других известных хоров с чудными голосами, при исполнении произведений лучших духовных композиторов. Но я не выносил из храма такого впечатления, какое получил в церкви крещенотатарской школы. Тут не было вокальных фокусов, ломаний, переходов, контрастов. Исполнение хора, наученного Макарием, было чрезвычайно просто по мотивам, но несло в себе такую глубину, убежденность религиозного чувства, что я, первый раз слушая хор крещенотатарской школы, напоминал собою тех посланцев святого князя Владимира, которые, будучи посланы им для сравнения вер у разных народов, услышав пение в Софийском храме, потом сознавались, что сами не знали, на земле ли они или на небесах... Все высокопоставленные лица, слышавшие пение хора крещенотатарской школы, в том числе Победоносцев, Саблер, были от него в восторге. Сам Ильминский не скрывал своего восхищения хором. Теперь подобное пение почти исчезло»¹⁴.

Среди учеников Тимофеева — членов школьного хора появляются первые талантливые музыканты и певцы. Например, в числе первых воспитанников КЦКТШ своими музыкальными дарованиями выделялся Ефрем Макаров¹⁵. Позже во время своей религиозно-просветительской деятельности в качестве учителя и священнослужителя этот неординарный человек сделал много для развития церковного хорового пения среди удмуртского и кряшенского населения Вятской и Казанской губерний.

Другим крупным центром, сыгравшим большую роль в становлении традиции церковного пения на татарском языке, может считаться созданная в 1872 г. Казанская учительская (инородческая) семинария (КУС). При ней по инициативе ее директора Н. И. Ильминского создается церковный хор, в состав которого вошли как ученики из числа русских, так и представители коренного населения Волго-Уральского региона, в том числе кряшен. Своего расцвета хор достиг во время работы в семинарии С. В. Смоленского, в будущем известного русского церковного композитора, музыковеда, хорового дирижера. Несмотря на свое непрофильное образование (С. В. Смоленский окончил юридический факультет Казанского университета), незаурядный музыкальный талант позволил ему создать в стенах

¹⁴ Яковлев И. Я. Моя жизнь. Воспоминания. М.: Республика, 1997. С. 162–163.

¹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 621. Л. 50–55 об.

КУС прекрасный коллектив, пользовавшийся большой популярностью среди казанцев — ценителей православной духовной музыки. По оценке современников, церковный хор семинарии к 1880-м гг. становится лучшим в городе¹⁶. В начале XX в. при КУС были образованы отдельные хоры из представителей народностей, обучавшихся здесь: славянский (общий), татарский, удмуртский, мордовский, чувашский и марийский. Определенным результатом многолетней практической деятельности С.В. Смоленского становится составление им «Курса хорового пения для учителей начальных школ» (1887). В 1-й части курса содержались правила пения, ряд голосовых упражнений для певцов и сведения о «начальных основаниях гармонии». Во 2-й части курса помещены избранные С.В. Смоленским церковные песнопения для хора¹⁷. Одной из отличительных черт этого произведения являлось использование в ней системы так называемой церковной циферной нотации. Преимущество, отданное С.В. Смоленским циферным нотам, было продиктовано несколькими причинами. Главными из них можно назвать простоту использования этих нот при работе с детьми, в особенности с представителями нерусских народов, знающими цифры, но незнакомыми с «круглыми нотами». Другой немаловажной причиной можно назвать желание сохранить преемственность с древней православной традицией, с древнегреческими музыкальными церковными произведениями, в которых использовались «циферные ноты»¹⁸. Составление С.В. Смоленским курса стало определенной вехой в теоретическом осмыслении музыкальной церковной традиции, дала мощный толчок развитию церковного хорового пения в начальных школах крещеных нерусских народов восточной России.

Благодаря развитию переводческой работы, обучению учеников КЦКТШ и КУС церковному хоровому пению, с конца 1860-х гг. стало возможно внедрение пения на татарском языке в практику православного богослужения и христианско-просветительской деятельности в кряшенских селениях. Уже в первые годы существования КЦКТШ ее ученики вместе со своим учителем В.Т. Тимофеевым во время летних каникул начинают разъезжать по кряшенским деревням, читают здесь православные тексты, переведенные на татарский язык, поют молитвы, знакомя своих соплеменников с православной традицией. Одними из первых познакомиться со службой и церковным пением на родном языке смогли жители прихода с. Чура Мамадышского уезда Казанской губернии. Здесь из воспитанников КЦКТШ и учеников созданной миссионерской школы организуется церковный хор. В 1868 г. во время торжественного богослужения на Благовещение хор исполнил на татарском языке «Днесь спасения нашего главизна» и некоторые общеупотребительные молитвы. Во время Пасхи ученики пели в церкви и во время крестного хода пасхальные каноны и молитвы. Пение на родном языке церковных молитв произвело большое эмоциональное впечатление на местных жителей. Вот как описывает это в своем письме Н.И. Ильминскому местный священник: «При пении сих мальчиков в двух крещеных деревнях — в Кушкет-баше, одного мужчину лет 33, а в Понуре двух женщин — одну лет 50, а другую лет 30, я видел слезно плачущими, и когда я спросил их, что они плачут, они отвечали: как же не заплачешь, когда так хорошо поют и так понятно нам! И так, доброе семя полезно, надобно просить Бога, да возрастит Он его в сердцах неведающих. Нелишним считаю сказать и о той утешительности для меня: когда помяну-

¹⁶ *Ченменева Т.М.* Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1985. С. 145.

¹⁷ *Парийский Л.* Памяти С.В. Смоленского // Журнал Московской Патриархии. 1950. № 1.

¹⁸ НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 79. Л. 212–215 об.

тый кушетбашский мужчина, по пропетии канона в его доме, стал мне отдавать для размена пятирублевую монету и когда, по неимению у него для обычного христосования яиц, я сказал ему: нельзя ли, вместо яйца дать сим мальчикам одну или полторы копейки? то он, не переставая плакать текущими слезами, сказал: «Нимало не жалко сей малости, а еще, за неимением у меня сына, отдам им свою дочь для обучения»¹⁹. С развитием кряшенских начальных миссионерских (братских) школ, в 1870–1880-е гг. при них повсеместно из числа учеников организуются церковные хоры. С появлением прослойки православного духовенства из числа кряшен церковное пение на татарском языке занимает важное место во время совершения богослужения.

Важным этапом в развитии традиции церковного пения и богослужения на татарском языке стало утверждение синодального указа от 15 января 1883 г., в котором официально было разрешено совершение богослужения на языках нерусских народов. В этом законодательном акте указывалась сфера применения нерусских языков в церковном богослужении: а) «где есть более или менее значительное число» представителей крещеных нерусских народов, допускать церковное богослужение, общественное и частное на их родном языке; б) при богослужении «должны быть употребляемы переводы Переводческой комиссии» Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия, при этом разрешались временно и рукописные тексты, одобренные ею²⁰. Благодаря этому указу в кряшенских селениях происходит повсеместное внедрение церковного пения и богослужения на татарском языке. Согласно сведениям М. А. Машанова, к началу 1890-х гг. церковное пение на татарском языке можно было услышать в 37 селах и 100 деревнях Казанской, Оренбургской, Уфимской, Вятской, Симбирской епархий²¹.

Таким образом, можно говорить о формировании устойчивой традиции церковного пения на татарском языке и ее повсеместном внедрении в практику богослужения в кряшенских селениях к началу XX в. Благодаря развитию традиции церковного пения на татарском языке кряшены получили возможность познакомиться с богатством духовной славянской и древнегреческой музыки, расширить свою музыкальную культуру. В начале XX в. на базе школьных церковных хоров в кряшенских селениях создаются первые коллективы, исполнявшие произведения современных для них композиторов и произведения народного творчества, из них выходят первые кряшенские музыканты и композиторы, заявившие о себе в 1920–1930-х гг., в период культурного строительства в ТАССР.

Источники и литература

1. *Витевский В. Н.* Н. И. Ильминский. Директор Казанской учительской семинарии. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1892.
2. ГАКО (Государственный архив Кировской области). Ф. 237. Оп. 165. Д. 81.
3. *Знаменский П. В.* О татарских переводах христианских книг. Казань, 1894.
4. *Ильминский Н. И.* Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык // Православное обозрение. 1863. Т. X.

¹⁹ Цит. по: Неизданное письмо Н. И. Ильминского о способах обучения инородцев. СПб., 1900. С. 5.

²⁰ О церковном богослужении на инородческих языках Н. И. Ильминского. Казань, 1883. С. 14–15.

²¹ *Машанов М. А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). Казань, 1892. С. 168.

5. Ильминский Н. И. Православное богослужение на татарском языке в Казанской школе для детей крещеных татар. Казань, 1887.
6. Машанов М. А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). Казань: Тип. Имп. ун-та, 1892.
7. НА РТ (Национальный архив Республики Татарстан). Ф. 10. Оп. 1. Д. 661.
8. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 822.
9. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 992.
10. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1185.
11. НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 79.
12. Неизданное письмо Н. И. Ильминского о способах обучения инородцев. СПб., 1900.
13. О церковном богослужении на инородческих языках Н. И. Ильминского. Казань: Центральная тип., 1883.
14. ОР РНБ (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки). Ф. 573 (СПБДА). Оп. 1. Д. А1/232.
15. *Парийский Л.* Памяти С. В. Смоленского // Журнал Московской Патриархии. 1950. № 1. С. 53–56.
16. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 796. Оп. 205. Д. 621.
17. Хронологический каталог изданий Православного миссионерского общества на русском языке и на языках инородцев Поволжских, Сибирских и Кавказских. С 1862 г. по май месяц 1910 г. Казань, 1911.
18. *Чекменева Т. М.* Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1985.
19. *Яковлев И. Я.* Моя жизнь. Воспоминания. М.: Республика, 1997.

ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ В РОССИИ КАК НАЧАЛО РУССКОЙ МУЗЫКИ

Клюев Александр Сергеевич

д. филос. н., профессор кафедры музыкального воспитания
и образования Российского государственного
педагогического университета им. А. И. Герцена

E-mail: aklujev@mail.ru

Аннотация: В статье исследуется феномен церковного пения в России. Отмечается, что церковное пение в России — молитва, молитвенное пение. Анализируется соотношение слова и музыки в молитвенном пении. Подчеркивается, что основой молитвенного пения является музыка. Утверждается, что именно эта музыка (музыка молитвенного пения) лежит в основе, а также предопределяет развитие музыки в России.

Ключевые слова: православие; церковное пение; Россия; молитва; слово; музыка

CHURCH SINGING IN RUSSIA AS THE BEGINNING OF RUSSIAN MUSIC

Abstract: The paper discusses the phenomenon of Russian church singing. The writer notes that church singing in Russia is a prayer, a prayer song. He analyses the balance of word and music in prayer song. The paper underlines that music is the mainstay of prayer song. The writer argues that it is this music (music of prayer song) that forms the basis for as well as predetermines the development of Russian music.

Keywords: Orthodoxy; church singing; Russia; prayer; word; music

Klyuev Aleksandr Sergeevich, Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Music Education of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen

Церковное пение в России — характерная особенность Русской Православной Церкви. Основным его видом является *знаменный распев*.

Название распева происходит от старославянского слова «знамя», что означает знак. Знаменами (или крюками) называются безлинейные знаки, применяющиеся для записи напевов. Знаменный распев изначально представлял собой монодию, исполнявшуюся в унисон; позднее (не ранее середины XVI в.) в нем появляются элементы многоголосия¹. О значимости распева свидетельствует его оценка известным специалистом в области православного богослужебного пения Б. П. Кутузовым. Как отмечает исследователь, «знаменный распев... — музыка иконописная, это, можно сказать, звучащая икона. Недаром в одном из богослужебных текстов сказано: «...списав, яко на иконе песнь». Знаменное песнопение — это молитва, выраженная в звуках, музыкально, где мы напрасно будем искать игру эмоциональных тонов. Задача знаменного пения та же, что и у иконы: не реалистическое отображение внутренней жизни земного человека с его переживаниями и чувствами, а очищение души от страстей, отражение образов духовного, невидимого мира»².

Упорядочению (оформлению) знаменного пения служит специальная система напевов — гласов, именуемая *осмогласием* (старослав. — восьмигласие).

¹ Успенский Н. Д. Знаменный распев // Музыкальная энциклопедия. В 6 т. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1974. С. 465–466.

² Кутузов Б. П. Русское знаменное пение. 2-е изд. М.: ИП Рублев А. В., 2008. С. 43.

Значение напевов — гласов:

1. «Важно, величествен и наиболее торжествен».
2. «Исполнен кротости, благоговения, он утешает печальных и отгоняет мрачные переживания».
3. «Бурный, он, как море при непогоде, побуждает на духовный подвиг».
4. «Двоякий: то возбуждает радость, то внушает печаль. Тихими и мягкими переходами тонов он сообщает покой душе, внушает стремление к Вышнему, наиболее выражая действие на нас Божией благодати».
5. «Успокаивает душевные волнения, он подходит для плача о грехах».
6. «Рождает благочестивые чувства — преданность, человечность, любовь».
7. «Мягкий, трогательный, увещающий. Он ласково убеждает, призывает, просит об умилоствовании».
8. «Выражает веру в будущую жизнь, созерцает небесные тайны, молится о блаженстве души».

Начало системе положил обычай в каждый из восьми дней праздника Пасхи исполнять песнопения на особый напев — глас. Восьмидневный цикл напевов вскоре был распространен на восемь недель от первого дня Пасхи, составлявших праздничный период года, так что напев того или иного дня был распространен на соответствующую ему по порядку неделю. Позднее цикл с его гимническими текстами стали повторять — осуществлять своеобразное круговращение — в течение года, до новой Пасхи³.

Круговращение осмогласного цикла на протяжении года является земным отражением круговых движений, совершаемых ангельскими чинами, созерцающими славу Божию. Потому молитвенное пение человека, вовлекаемого в это божественное круговращение посредством гласовых мелодий, становится *ангело-подобным*. Вот как об этом на примере пения гимна «Херувимская песнь» пишет священник П. А. Флоренский: «Какие загадочные слова... Кто может слушать их без трепета? Вдумайтесь: мы «таинственно изображаем Херувимов!» Не подобным ли изображается подобное? А мы изображаем Херувимов. Значит, есть в каждом из нас что-то подобное Херувиму, сходное с Херувимом...»⁴

В молитвенном пении важным является *соотношение слова и музыки*. Наиболее убедительно это соотношение выявляет известный богослов В. Н. Лосский.

Согласно Лосскому, «Евангельское послание — это прежде всего слово. Но это слово может быть лишь «ссылкой» на более существенное слово — Слово, Воплощенное Слово. «Литургическое» слово — проповедь, гимнография, которая в сирio-византийской традиции всегда носит проповеднический характер, — не терпит «тщетных слов», не прошедших семикратного очищения огнем. Музыка призвана служить именно этому очищенному слову, связывающему со Словом Божиим...» И далее — исключительное значимое признание: «Умаление роли музыки, отход ее на второй план... абсолютно противоречило бы литургическому характеру музыки»⁵.

Опираясь на приведенное воззрение уважаемого богослова, можно сделать вывод о том, что в молитвенном пении *ведущее положение принадлежит музыке*.

По мнению многих выдающихся деятелей русской культуры (начиная, пожалуй, с князя В. Ф. Одоевского), музыка молитвенного пения Русской Православной Церкви является содержательным ядром и истоком эволюционного развер-

³ Успенский Н. Д. Осмогласие // Музыкальная энциклопедия: В 6 т. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1978. С. 121.

⁴ Флоренский П. А. Радость навеки (на «Херувимскую») // Богословские труды. М., 1982. № 23. С. 317.

⁵ Лосский В. Н. Богословские основы церковного пения / В. И. Мартынов // История богослужебного пения: Учебное пособие. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 237.

тивания музыки в России. В наши дни, в частности, такая точка зрения отчетливо предстает в суждениях о музыке, созданной в России, профессора Московской консерватории В.В. Медушевского. Вот что, например, он пишет об элегии Глинки «Не искушай меня без нужды»: «Глубинный смысл [этой] музыки... противоположен словам: она... о молитвенном желании любви. Во вступлении нет фигураций — нет живительных энергий любви. Вступление как бы застыло в молчаливом вопрошании хорала. Но... появились фигурации — и в мелодии, подкрепленной их живой влагой, тут же рождаются островки духовно собранной молитвенной псалмодии, просящей о любви»⁶. А вот его отзыв о теме *Andante maestoso* из «Щелкунчика» Чайковского: «Тема... символ смирения уже не человеческого: Божественного. С высочайшим самообладанием, силой и достоинством Бог нисходит в смерть, дабы людей вызволить из вечной смерти греха и дать им вечную жизнь... Какая глубина Божественной любви! Можно ли яснее выразить суть христианской веры?..»⁷ Ну и, конечно, о «Вокализе» Рахманинова: «В нежном плаче покаянной любви... Вокализа... [на] ниспадения мелодии отвечают подъемы, в коде сокрушенный плач просветляется контрапунктом, возводящим в небесный мир — по обетованию (ср. Мф. 11, 28)... Здесь... сущностное начало музыки православной цивилизации... Небо аккомпанирует душе, а душа внимает ободрениям Неба...»⁸

Источники и литература

1. Кутузов Б. П. Русское знаменное пение. 2-е изд. М.: ИП Рублев А. В., 2008.
2. Лосский В. Н. Богословские основы церковного пения / В. И. Мартынов // История богослужебного пения: Учебное пособие. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 233–238.
3. Медушевский В. В. Духовный анализ музыки: Учебное пособие: В 2 ч. 2-е изд. М.: Композитор, 2016.
4. Успенский Н. Д. Знаменный распев // Музыкальная энциклопедия: В 6 т. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1974. С. 465–469.
5. Успенский Н. Д. Осмогласие // Музыкальная энциклопедия: В 6 т. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1978. С. 121–126.
6. Флоренский П. А. Радость навеки (на «Херувимскую») // Богословские труды. М., 1982. № 23. С. 317–320.

© 2015 г. Все права защищены.

⁶ Медушевский В. В. Духовный анализ музыки: Учебное пособие: В 2 ч. 2-е изд. М.: Композитор, 2016. С. 66.

⁷ Там же. С. 523.

⁸ Там же. С. 352, 353.

ПЕСНОПЕНИЯ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННОЙ ЛИТУРГИИ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ РУССКИХ КОМПОЗИТОРОВ НАЧАЛА XX ВЕКА

Марьясина Нонна Семеновна

аспирант кафедры истории и теории музыки факультета церковного пения
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

E-mail: nonna888@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматриваются песнопения литургии Преждеосвященных Даров, созданные композиторами Нового направления русской духовной музыки (начало XX в.). Литургия Преждеосвященных Даров — особое богослужение, совершаемое только в период Великого поста, в строго установленные дни. Редкость совершения этой службы вызывает особый интерес к опытам ее музыкального воплощения, проявлявшегося в каждую эпоху по-своему.

Ключевые слова: литургия Преждеосвященных Даров; Великий пост; великопостное богослужение; Новое направление; русская духовная музыка

THE SINGING OF THE LITURGY OF THE PRESANCTIFIED GIFTS IN THE WORKS OF RUSSIAN COMPOSERS OF BEGINNING OF 20TH CENTURY

Abstract: This article is devoted to the singing of The Liturgy of The Presanctified Gifts created by the Russian composers of a New direction in Russian church music (early 20th century). The Liturgy of The Presanctified Gifts is a special church service which is being performed only in some specifically prescribed days in a period of The Lent. Rareness of this service performing arouses a interest to the experiences of its musical embodiment, which reveals in every age in its own way.

Keywords: The Liturgy of The Presanctified Gifts; The Lent; rite of the Lent; a New direction; Russian church music

Mar'yasina Nonna Semenovna, Postgraduate at the Department of History and Theory of Music of Faculty Church Singing of the St. Tikhon Orthodox University of Humanities

Литургия Преждеосвященных Даров — особая служба Великого поста, совершаемая в те дни, в которые Устав запрещает служение полной литургии (свт. Иоанна Златоуста или свт. Василия Великого). Неполной она называется в связи с тем, что в ней отсутствует главная часть литургии — таинство Евхаристии.

Литургия Преждеосвященных Даров служит только в строго установленные дни, а значит, совершается ограниченное число раз в году и только в период Великого поста. Поэтому песнопения этой службы значительно реже обращали на себя внимание церковных композиторов. Соответственно, вариантов музыкального воплощения Преждеосвященной литургии как певческого цикла было значительно меньше, чем литургии свт. Иоанна Златоуста. К тому же привязанность богослужения к строгому периоду Великого поста и его покаянной тематике, преобладание в службе чтения богослужебных текстов над певческими моментами провоцировала композиторов к стилистической сдержанности. Это определило особое положение литургии Преждеосвященных Даров в ряду опытов музыкального воплощения русской православной литургии.

Начало XX в. в истории русской церковной музыки отмечено новыми исканиями, стремлениями найти национальный стиль в этой части искусства, получившими наименование «Новое направление». К нему принадлежат композиторы разных художественных интересов, но их творчество объединяет стремление к переосмыслению церковной музыки, развитию ее на национальной основе. Композиторы Нового направления обращались к разным церковным жанрам, в том числе и к богослужению Преждеосвященной литургии. В данной статье мы остановим внимание на некоторых сочинениях этого периода.

Литургия Преждеосвященных Даров содержит лишь несколько распевных песнопений: это великий прокимен «Да исправится молитва моя», херувимская песнь «Ныне силы небесныя» и причастный стих «Вкусите и видите».

Интересно, что к созданию целостного музыкально-литургического цикла Преждеосвященной литургии обращались только московские композиторы — А. В. Никольский, П. Г. Чесноков и А. Т. Гречанинов. О них будет сказано ниже.

Другие московские авторы создавали отдельные песнопения этой службы. В их числе сочинения В. И. Ребикова («Ныне силы» № 1 D-dur; «Ныне силы» № 2 G-dur; «Вкусите и видите» G-dur), А. Г. Чеснокова («Да исправится молитва моя» d-moll, Н. С. Голованова («Ныне силы небесныя» e-moll Op. 9, № 4). У П. Г. Чеснокова, кроме цикла Преждеосвященной литургии, есть «Ектения на литургии Преждеосвященных», ор. 41, № 5. Все это свободные сочинения, не связанные с цитированием древних роспевов.

Остановимся на сочинениях В. И. Ребикова. Его духовно-музыкальное творчество невелико по объему и большей частью относится к первому году формирования Нового направления — 1899 г. Это два крупных цикла — «Литургия» и «Всенощное бдение», а также девять отдельных духовных сочинений, среди которых три хора на тексты из литургии Преждеосвященных Даров (выделены курсивом):

- № 1. «Ангел вопияше».
- № 2. *«Вкусите и видите».*
- № 3. *«Под Твою милость».*
- № 4. *«Тропарь на Рождество Пресвятой Богородицы».*
- № 5. *«Чертог Твой вижду».*
- № 6. *«Благообразный Иосиф».*
- № 7. *«Ныне Силы Небесныя № 1».*
- № 8. *«Ныне Силы Небесныя № 2».*
- № 9. *«Со святыми упокой».*

Духовные хоры Ребикова отличаются камерностью, простотой выражения, отсутствием эмоциональной напряженности. Так, трехголосный хор «Вкусите и видите» в прочтении Ребикова — краткое песнопение, состоящее практически из одной фразы:

Пример 1

Медленно

Сопрано

Альт

Вку - си - те и ви - ди - те, я - ко благ Го -

сподь, я - ко благ Го - сподь. Ал - ли луй - я, ал - ли -

луй - я, ал - ли - луй - я.

Песнопение близко традиции канта (трехголосие с терцовой дублировкой в верхних голосах и элементом эксцелентирования в партии альты). Оно отвечает обиходной практике XIX в. и соответствует современной трактовке причастного стиха, исполняемого в обиходной традиции кратким речитативом. Но противоречит древнерусской церковной традиции, к которой стремились приближаться композиторы Нового направления. В ней причастный стих был едва ли не самым протяженным и распевным песнопением литургии.

У петербургских композиторов Нового направления также встречаются отдельные песнопения Преждеосвященной литургии: в творчестве С. В. Панченко («Да исправится молитва моя» a-moll Op. 73; «Ныне силы небесныя» № 1 e-moll Op. 62, № 1; «Ныне силы небесныя» № 2 B-dur Op. 62, № 2; «Ныне силы небесныя» № 3 A-dur Op. 62, № 3; «Вкусите и видите» C-dur Op. 62, № 4), М. А. Гольтисона («Да исправится молитва моя» g-moll), прот. М. А. Лисицына («Да исправится молитва моя» h-moll; «Ныне силы небесныя» D-dur). Из них наиболее известно единственное сочинение М. А. Гольтисона для Преждеосвященной литургии «Да исправится молитва моя», которое широко представлено в клиросном репертуаре вплоть до нашего времени.

Песнопение, опять же, имеет черты кантовой фактуры. Преобладающая в нем плавность голосоведения достигается благодаря мотиву, появляющемуся в первом же такте, — пятизвучному поступенному движению четвертными длительностями. Этот мотив пронизывает все песнопение, переходя из голоса в голос, к середине каждого стиха изменяя направление с восходящего на нисходящее.

Пример 2

Умеренно

Дискант I, II

Альт

Да исправится молитва моя,

яко кадило пред Тобою

Хотя основой фактуры является параллельное терцовое (иногда секстовое) движение двух верхних голосов, изначально мелодия вырастает из унисона, как бы призывая молящихся к сугубому вниманию. Другой раз унисон возникает в конце второй фразы, на тонике *c-moll* (первое отклонение внутри построения).

Близость песнопения церковно-певческому обиходу, выраженная в фактуре и голосоведении, также прослеживается и в гармоническом языке: неопределенность устоя (параллельный мажоро-минор *g-moll/B-dur*), преимущественное использование субдоминантовой гармонии (IV, VI), а также натуральной доминанты, отсутствие резких диссонантных созвучий. Очень напевная, романсовая, по сути, природа песнопения, доступная широкому слушателю, в сочетании с простотой, приличествующей будничной постовой службе, обеспечила, по всей видимости, его устойчивость в клиросном репертуаре.

Среди композиторов Нового направления к созданию Преждеосвященной литургии как единого музыкально-литургического цикла обратились, как говорилось выше, три автора, предложившие три различных подхода к его певческой трактовке, у А. В. Никольского это «Литургия Преждеосвященных Даров» Ор. 23, у П. Г. Чеснокова — «Литургия Преждеосвященных» Ор. 24, у А. Т. Гречанинова Преждеосвященная литургия входит частью в его цикл «Страстная седмица» Ор. 58.

Надо отметить отличие этих трех опытов от всех создававшихся до того в России музыкальных циклов литургии Преждеосвященных Даров. Три сочинения объединяет новое восприятие авторами структуры данного богослужебного чина. Если ранее певческий ряд этой службы открывался ектенией великой либо великим прокимном «Да исправится молитва моя», то композиторы Нового направления начинают свои циклы с чина изобразительных.

Последование изобразительных, как известно, не входит в состав литургии Преждеосвященных Даров, а предваряет ее. Чин изобразительных Великим постом начинается с исполняемых особым образом заповедей блаженств, сама же Преждеосвященная литургия следует после окончания изобразительных (с возгласа священника «Благословенно Царство...»). Потому изобразительны — эмоционально впечатляющая часть будничного постового богослужения — никогда ранее не включались композиторами в певческий ряд литургии Преждеосвященных Даров.

Итак, начало цикла композиторы Нового направления рассматривают одинаково, но к дальнейшему его формированию каждый автор подходит индивидуально. Наиболее подробно чинопоследование представлено в «Литургии Преждеосвященных» П. Г. Чеснокова. Состав цикла демонстрирует исключительно богослужбное предназначение сочинения. Оно включает все певческие моменты чина, в том числе ектении и даже ряд прокимнов, предлагаемых на выбор. Исключены только стихиры дня. Судя по составу прокимнов (здесь присутствуют прокимны среды и пятницы Первой седмицы Великого поста, а также Понедельника, Вторника и Среды Страстной седмицы), Чесноков предназначал свой цикл для исполнения именно в эти дни как наиболее торжественные дни совершения Преждеосвященной литургии. Приводим состав цикла:

№ 1. «Во Царствии Твоем. Заключение изобразительных».

№ 2. «Великая ектения. Кафизмы».

№ 3. «Малая ектения».

№ 4. «Свете тихий».

№ 5. «Прокимны».

№ 6. «Да исправится молитва моя. Ектении».

№ 7. «Херувимская песнь: Ныне силы. Ектения».

№ 8. «Отче наш. От «Отче наш» до Причастна».

№ 9. «Причастен: Вкусите и видите. Заключение».

В музыкальном решении прослеживается опора на знаменный мелос, а в ектениях и прокимнах используются его прямые цитаты (в партии дисканта). Хрестоматийно известен № 6 из этой литургии — великий прокимен «Да исправится молитва моя». В этом песнопении композитор отводит роль чтеца, исполняющего стихи, солирующему альту, которого нетрадиционно сопровождает хоровой аккомпанемент, повторяющий лишь отдельные (в основном начальные) слова стиха.

Пример 3

Медленно

Альт
Solo

Сопрано
Альт

Тенор
Бас

Да и с - пра - вит - ся мо - лит - ва мо - я, я - ко ка - ди - ло пред То -

бо - ю воз - де - я - ни - е ру - ку мо - е - ю, жерт - ва ве - чер - ня - я.

я, да ис - пра - вит - ся, да ис - пра - вит - ся. Да ис

Несколько меньшей подробностью отличается цикл «Литургии Преждеосвященных Даров» А. В. Никольского. В своих теоретических трудах композитор отводил большое значение созданию богослужебных циклов, в связи с чем примечательно, что его первым богослужебным циклом была именно литургия Преждеосвященных Даров и лишь позже появились «Всенощное бдение», а также два цикла литургии свт. Иоанна Златоуста.

Преждеосвященная литургия Никольского включает семь номеров, охватывающих все неизменяемые песнопения чина, кроме ектений (единственный вариант ектении он оставляет для завершения цикла):

№ 1. «Во Царствии Твоем».

№ 2. А) «Свете тихий»; Б) «Свете тихий» (упрощенное для небольших хоров).

№ 3. «Да исправится молитва моя».

№ 4. «Ныне Силы Небесныя».

№ 5. «Молитва Господня» (знаменного роспева) [по «Отче наш»].

№ 6. «Вкусите и видите».

№ 7. А) «Благословлю Господа»; Б) «Да исполнятся уста наша» [заключительная ектения].

Весь цикл объединен свободной художественной аллюзией на древние роспевы, хотя к цитированию автор обращается лишь единожды — в «Отче наш», где использован знаменный роспев. Но, тонко чувствуя дух древней монодии, композитор стремится воплотить его в своем сочинении. Художественно ярко эта связь проявляется в первом песнопении «Во Царствии Твоем», начинающемся общехоровым октавным унисоном, который отсылает слушателя к запеву головщика в знаменном роспеве.

Пример 4

Без размера. Просто и молитвенно, но довольно скоро.

Сопрано

Альт

Тенор

Бас

Во Цар-стви-и Тво-ем по-мя-ни нас, Го-спо-ди,

p



Вместе с тем здесь слышна связь и с фольклорной традицией, с песенным зачином. Еще более очевидно фольклорные истоки проявились в развитой подголосочной полифонии песнопения. Те же стилистические штрихи используются Никольским в качестве важного выразительного средства и в других номерах цикла.

Наиболее масштабный из этих трех музыкально-литургических циклов — сочинение А. Т. Гречанинова «Страстная седмица», посвященный важнейшим богослужебным событиям последней недели Великого поста (от Великого Понедельника до Великой Субботы). Он объединяет знаковые песнопения церковных служб всех дней этой седмицы, последовательно описывая последние дни земной жизни Спасителя, Его страдания и Крестную смерть. Номера, представляющие Преждеосвященную литургию, — композитор выбрал четыре наиболее распеваемых песнопения, — изложены здесь в порядке чинопоследования. Они образуют как бы «малый цикл» внутри всего сочинения (выделены курсивом):

- № 1. «Се жених...».
- № 2. «Чертог Твой».
- № 3. «Во Царствии Твоем».
- № 4. «Свете тихий».
- № 5. «Да исправится молитва моя».
- № 6. «Ныне Силы Небесныя».
- № 7. «Вечери Твоя тайныя».
- № 8. «Разбойника благоразумного».
- № 9. «Тебе одеющегося».
- № 10. «Бог Господь» и «Благообразный Иосиф».
- № 11. «Не рыдай Мене, Мати».
- № 12. «Елицы во Христа» и «Воскресни, Боже».
- № 13. «Да молчит всякая плоть».

По словам М. П. Рахмановой, «задачей композитора было выразить музыкальное содержание самой напряженной недели церковного года, предшествующей празднику праздников — Пасхе»¹. Состав цикла свидетельствует об исключительно внебогослужебном, концертном, назначении сочинения в целом. Тем не менее отдельные его части могут исполняться и за богослужением.

¹ Рахманова М. П. А. Т. Гречанинов // История русской музыки. М.: Музыка, 1997. Т. 10А. С. 203.

Художественные особенности каждого рассмотренного цикла отражают творческую индивидуальность их авторов. В этом и выражалось Новое направление, открывшее перед духовными композиторами большую свободу не только в выражении религиозного чувства, но и в трактовке канонических, т. е. неизменных, форм богослужения.

Источники и литература

1. *Артемова Е. Г.* Духовно-музыкальная культура Петербурга рубежа XIX–XX веков. М.: Перо, 2015.
2. *Гуляницкая Н. С.* Поэтика музыкальной композиции: Теоретические аспекты русской духовной музыки XX века. М.: Языки славянской культуры, 2002.
3. *Ефимова Ю. А.* Александр Васильевич Никольский. Творческий портрет: дис. ... канд. иск. М., 2011.
4. *Малацай Л. В.* Александр Никольский: творческая биография. М.: Дека ВС, 2010.
5. *Плотникова Н. Ю.* Русская духовная музыка XIX — начала XX века: страницы истории. М., 2007.
6. *Рахманова М. П.* А. Т. Гречанинов // История русской музыки. М.: Музыка, 1997. Т. 10А. С. 170–216.
7. *Рахманова М. П.* Новое направление в духовной музыке: исторические тенденции и художественные процессы // История русской музыки. М.: Музыка, 2004. Т. 10Б. С. 392–456.

ПЕДАГОГИКА

ПРЕПОДАВАНИЕ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В СВЕТСКИХ И ДУХОВНЫХ ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В XIX ВЕКЕ

Гейн Юлия Николаевна

соискатель Казанского федерального университета

Аннотация: В статье исследуется система преподавания церковного права в светских и духовных высших учебных заведениях Российской империи. Отмечается, что впервые церковное право было введено в 1776 г. в Москве в Славяно-греко-латинской духовной академии по инициативе митрополита Платона, бывшего в то время ее директором. В 1835 г. благодаря политике Николая I предмет «церковное право» вводится и в высших духовных заведениях.

Ключевые слова: церковное право; Николай I; классификация; духовное учебное заведение; XIX век; Российская империя; преподаватель; учебное заведение

TEACHING CHURCH LAW IN SECULAR AND SPIRITUAL HIGHER EDUCATIONAL INSTITUTIONS OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE 19TH CENTURY

Abstract: The article examines the system of teaching Church law in the Russian Empire both in secular and in spiritual educational institutions. It is noted that the first Church law was introduced in 1776 in Moscow in the Slavic-Greek-Latin theological Academy on the initiative of Metropolitan Platon, who was at that time its Director. In 1835, the subject of Church law is introduced in higher religious institutions thanks to the policy of Nicholas.

Keywords: Church law; Nicholas I; classification; spiritual educational institution; 19th century; Russian Empire; teacher; educational institution

Gejn Yuliya Nikolaevna, Applicant of the Kazan (Volga) Federal University

Церковное право занимало особое место в законодательной системе Российской империи. Многие исследователи как дореволюционные¹, так и современные² сходятся во мнении, что церковное право во многом повлияло на формирование некоторых отраслей русского законодательства. Изучение церковного права в высших духовных и светских учебных заведениях способствовало становлению новой научной дисциплины. Научное осмысление церковного законодательства, с одной стороны, позволило по-новому взглянуть на историю российского законотворчества, выявляя в нем национальные аспекты, а с другой — поднял вопрос о месте церковного права в системе законов Российской империи. Данная тема актуальна и на современном этапе, так как дает возможность наиболее полно изучить взаимодействия церковного и светского законодательств и способствует совершенствованию отношений между светскими и духовными властями.

Церковное право впервые было введено в учебную программу в конце XVIII в., в 1776 г., в Московской славяно-греко-латинской духовной академии по инициативе ее директора митрополита Платона. Новый предмет входил в курс богословских наук и понимался довольно узко, предполагая лишь чтение, поясне-

¹ Красножон М. Е. Краткий очерк церковного права. Юрьев, 1900. С. 9.

² Цыпин В. А. Церковное право. [Электронный ресурс]. URL: http://pstgu.ru/download/1152720911.pravo_tzipin.pdf (дата обращения: 15.11.2017).

ние Кормчей книги и сравнение старославянского перевода с греческим (подлинным текстом). Тем не менее именно этот прецедент послужил отправной точкой для введения в академический курс изучения церковного права. Уже в 1798 г. указом Святейшего Синода чтение и пояснение Кормчей по инструкции митрополита Платона было введено во всех духовных академиях³. Следующие шаги в этом направлении были сделаны в начале XIX в., 26 июня 1808 г. была создана Комиссия духовных училищ, которой поручалась разработка нового устава для духовных академий. Проект устава духовных академий, основанный на правилах преобразования духовных училищ, предписывал преподавателю не просто чтение Кормчей, но и пояснение «собственными его (профессора) изысканиями»⁴. Таким образом, наметился новый подход к изучению церковного права, предполагавший интерпретацию, что делало изучение предмета более глубоким. Это объясняется мистическими воззрениями Александра I. Во время его царствования большое внимание уделялось философии и богословию, которые влияли на подход к любому изучаемому предмету.

Дальше в совокупности были решены еще две проблемы: отсутствие систематизации и ограниченность источников для изучения предмета. Комиссией духовных училищ преподавателям предписывалось: «...выбрать из древних и новейших церковно-политических постановлений положения, касающиеся до хода важнейших духовных дел, и представить их в особом хронологическо-системном сочинении»⁵. Позднее, в 1814 г., вышло более четкое распоряжение этой же Комиссии: «...составить по каноническому праву Краткую систему, в которой собрать коренные правила церковного управления с доказательством оных из Слова Божия, соборов и отцов (Церкви) с прибавлением к ним из Духовного Регламента»⁶. Правда, следует заметить, что данные распоряжения были сделаны лишь для Петербургской духовной академии. Возможно, причиной тому послужило территориальное расположение академии — в столице Российской империи, к тому же вблизи от Комиссии духовных училищ. Тем не менее этот факт с уверенностью можно считать началом формирования церковного права как научной дисциплины.

Разделения же на каноническое право и церковно-гражданские постановления еще не существовало, и предмет фигурировал под названием «каноническое право». Кроме того, по сложившейся еще с конца XVIII в. традиции церковное право преподавалось с богословских кафедр и первые профессора на должность преподавателей назначались из числа богословов. Таким образом, происходило смешение двух наук, имеющих мало общего.

Во времена Николая I изменилось отношение ко всем гуманитарным наукам, и церковное право не явилось здесь исключением. Никакой интерпретации, которая в понимании императора являлась синонимом вольнодумия, не могло быть. Главным инструментом в изучении предметов становится зубрежка. Правда, несмотря на это, нельзя сказать, что преподавание церковного права вернулось в то состояние, в каком оно находилось до Александровских реформ. Был расширен круг источников церковного права (процесс, начатый еще при Александре I): помимо Кормчей книги, изучались Св. Писание и Предание, Правила апостолов, Правила св. отцов Церкви, постановления соборов, вселенских и поместных, церковно-гражданские постанов-

³ Цыпин В. А. Церковное право.

⁴ Цит. по: Павлов А. С. Курс церковного права. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 27.

⁵ Цит. по: Там же.

⁶ Цит. по: Там же.

ления российских императоров, определения бывших всероссийских патриархов, Духовный регламент, распоряжения и указы Св. Синода, Свод законов Российской империи, Устав духовных консисторий (после 1841 г.). Таким образом, можно говорить о дальнейшем становлении научной дисциплины церковного права.

Кроме этого, в 1835 г. вводится преподавание церковного права в светских высших учебных заведениях. Данное нововведение напрямую согласовывается с теорией официальной народности. Николай отказывался от западного метода в обучении юрисдикции во избежание развития вольнодумия и делал упор на «национальном» праве, преследуя целью показать, что в отличие от Европы, где право — это договор между государственной властью и подданными, в России правовое начало связано с именем Божиим, что Россия живет по другим законам. Вероятно, таким образом император рассчитывал искоренить в умах подданных Российской империи всякую мысль о возможном ослаблении самодержавия, показать, что царская власть от Бога. Однако в этом нововведении не все было так благополучно на первых порах. Как указывает А. С. Павлов, «преподавание ее (науки церковного (канонического) права. — Прим. Ю. Г.) возлагалось на профессоров богословия, а слушание обязательно было только для студентов-юристов православного вероисповедания. Не имея, таким образом, внутренней органической связи с другими факультетскими предметами, наука церковного права, естественно, оставалась в университетах как бы приемышем: ее преподавали и слушали только по требованию устава, без ясного осознания цели, для которой она преподавалась»⁷. Однако преподавание церковного права в светских высших учебных заведениях очень повлияло и на развитие науки церковного права, и на становление ее в качестве научной дисциплины. Начальные сложности объясняются недостатком преподавателей, отсутствием строгой структуры обучения каноническому праву, отсутствием учебных пособий. Но это были лишь начальные сложности, потому что именно в стенах светских вузов церковное право как наука получило свое дальнейшее развитие и совершенствование.

Формирование преподавательского состава, понимающего суть предмета, который им приходилось преподавать, шло до 40-х гг. XIX в. Только в этот период появляются профессора, которые начинают систематизировать источники, выработать некую методику преподавания, в доступной форме доносят предмет до учащихся. В это же время появляются первые учебные пособия по предмету церковного права. Правда, на этом этапе, когда разработка предмета только началась, курс церковного права ограничивается обзором и (или) зачитыванием источников и историографией. Однако это можно считать большим шагом: источники преподавателями делились на группы, классифицировались по степени важности или в хронологическом порядке.

Стоит отметить, что даже в 40-е гг. такой подход к преподаванию церковного права не был особо распространен и преподавателей, всерьез подходящих к науке церковного права, были единицы. Причины тому были разные: некомпетентность или личное нежелание. Например, в Казанской духовной академии вплоть до 60-х гг. к преподаванию канонического права относились несерьезно, для преподавателей, которые к тому же часто менялись, этот предмет оставался второстепенным и часто не читался до конца⁸. Архимандрит Гавриил, преподававший церковное право в Казанском университете, вообще не отличался

⁷ Павлов А. С. Курс церковного права. С. 28.

⁸ Михайлов А. Ю. Церковное право в Казанской духовной академии. [Электронный ресурс]. URL: http://kds.eparhia.ru/bibliot/kaz_schule/cerk_pravo/ (дата обращения: 10.10.2017).

особым прилежанием. Часто вместо предмета на лекциях обсуждались городские новости, а экзаменационные билеты заранее распределялись между всеми студентами⁹.

Многие преподаватели вели и другие предметы, на которые и делали упор. Например, в Казанском университете дело обстояло следующим образом: протоиерей Нечаев Александр Иванович наряду с церковным правом преподавал богословие¹⁰, а архимандрит Гавриил начиная с 1837 г. читал лекции по богословию, церковному праву, логике, психологии, метафизике, этике, истории философии, а в 1841-м (вернувшись в университет после оставления должности ректора Симбирской духовной семинарии) — по богословию, церковной истории, церковному праву, опытной психологии, логике и энциклопедии (с историей) философии¹¹. Так же обстояло дело и в Казанской духовной семинарии: иеромонах Паисий (Пылаев), назначенный штатным лектором по церковному праву в 1846 г., одновременно преподавал и литургику, которой отдавал предпочтение¹², А. И. Беневоленский, преподававший в 1850–1856 гг., наряду с церковным правом преподавал библейскую историю, на которую и делал основной упор¹³.

Однако, несмотря на несерьезное отношение к предмету, именно в это время появляются первые работы по церковному праву, преследующие цель систематизировать и научно осмыслить преподавание данного предмета. Во-первых, это преподаватель Московской духовной академии И. Н. Аничкин, который составил курс лекций по церковному праву. В своей работе он показывал изменение содержания источников в зависимости от эпохи и разделял все источники на три вида: Греческой Церкви, Русской Православной и Западной. Далее следует упомянуть труд архимандрита Гавриила «Понятие о церковном праве и его история». Эта работа не является учебным пособием, однако в ней архимандрит Гавриил дает определение церковному праву, проводит деление как самого права (на право Церкви как института, право церковных лиц, имущественное право Церкви, право священнодействия и церковный суд¹⁴), так и его источников. Среди источников церковного права он называет созерцательное богословие и нравственное богословие¹⁵. Таким образом, он показал, что для него самого церковное право относится к богословским наукам. В целом работа архимандрита Гавриила является и обзором программы преподавания церковного права, и наставлением для преподавателей данной науки. А. А. Дорская, упоминая эту работу, говорит, что Гавриил «первым в России попытался определить систему церковного права»¹⁶. А. П. Владимирский, преподававший церковное право сначала в Казанской духовной академии, а затем в Казанском императорском университете в 40–50-х гг. XIX в., был одним из тех, кто ответственно подошел к предмету. «Церковное право он преподавал в двух частях: общей (основные начала, характер науки церковного права) и частной (описание различных органов и видов церковной власти).

⁹ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804–1904). Казань, 1904. С. 5–6.

¹⁰ Там же. С. 13.

¹¹ Там же. С. 4.

¹² Михайлов А. Ю. Церковное право в Казанской духовной академии.

¹³ Там же.

¹⁴ Гавриил (Воскресенский), архим. Понятие о церковном праве и его история. Казань, 1844. С. 5–6.

¹⁵ Там же. С. 8.

¹⁶ Дорская А. А. Церковное и уголовное право Российской империи: взаимодействия и взаимовлияния // История государства и права. 2005. № 3. С. 55.

Главным отличием от предшественников было «развитие в его лекциях исторического элемента». То есть при изложении материала он использовал историко-генетический (сейчас — собственно исторический) метод, исследующий церковное законодательство в его историческом развитии, а не как статичную данность»¹⁷. Кроме того, следует еще отметить преподавателя церковного права университета Св. Владимира — протоиерея Скворцова. Им были выпущены среди прочих книг «Краткое начертание истории церкви ветхозаветной» в 1838 г. и «Краткое написание истории церкви новозаветной» в 1842 г. «По ходатайству министра Народного Просвещения и на основании отзыва Киевского митрополита Филарета»¹⁸ обе книги признаны учебными пособиями Св. Синодом и выдержали шесть изданий¹⁹. Это были первые учебники по церковному праву. В 1851 г. выходит «Опыт курса церковного законоведения» Иоанна (Соколова). «Курс епископа Иоанна отличается ясностью изложения, богословской глубиной интерпретации древних канонов, проникательным историзмом в оценке источников»²⁰.

В эпоху Великих реформ преподавание церковного права подверглось новым изменениям. По предложению И. Е. Андреевского каноническое право было отделено от собственно церковного, и читаться они стали с разных кафедр: каноника — с кафедры богословия, обязательной для студентов-юристов православного исповедания, а церковное право — с кафедр церковного законоведения, что было закреплено в университетском Уставе 1863 г.²¹ Андреевский также полагал, что каноника должна преподаваться профессором православного богословия, тогда как «церковное право должно быть преподаваемо профессором-юристом»²². Позднее Уставом 1884 г. кафедры церковного законоведения были переименованы в кафедры церковного права²³.

Продолжают издаваться научные работы и писаться учебные пособия. В 1874–1875 гг. вышел курс профессора Московского университета Н. К. Соколова «Из лекций по церковному праву». Эти лекции, по характеристике А. С. Павлова, «отличались замечательной ясностью изложения и достаточно твердою юридической постановкою предмета»²⁴. В 1888–1890 гг. выходит «Курс церковного права» профессора Ярославского юридического лица Н. С. Суворова, который пользовался такой огромной популярностью, что в дальнейшем был переработан в «Учебник церковного права»²⁵. В 1888 г. вышел учебник И. С. Бердникова «Краткий курс церковного права», который историк церковного права В. А. Цыпин назвал «самым полным из учебников церковного права»²⁶. В 1895 г. в Казани была защищена первая магистерская диссертация по церковному праву «Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского», написанная Павлом Александровичем Прокошевым²⁷.

Подводя итоги, можно заключить, что становление церковного права как на-

¹⁷ Михайлов А. Ю. Церковное право в Казанской духовной академии.

¹⁸ Русский биографический словарь. Т. 18: Сабанеев — Смыслов. СПб., 1904. С. 550.

¹⁹ Там же. С. 551.

²⁰ Цыпин В. А. Церковное право.

²¹ Дорская А. А. Церковное право в системе права Российской империи конца XIX — начала XX в. М., 2008. С. 269.

²² Цит. по: Там же. С. 269.

²³ Там же. С. 269.

²⁴ Цыпин В. А. Церковное право.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Дорская А. А. Церковное право в системе права Российской империи конца XIX — начала XX в. С. 270.

учной дисциплины началось еще в Александровское время. Первым шагом к этому были попытки систематизировать источники по предмету, а также расширение круга самих источников. Этот процесс продолжился в Николаевскую эпоху. Кроме того, в это время преподавание церковного права вводится в светских вузах, и именно здесь оно получает дальнейшее развитие в качестве научной дисциплины. Именно в это время появляются первые учебные пособия, первые попытки систематизировать преподаваемый материал. Эпоха Великих реформ внесла свои коррективы, которые благоприятно сказались на дальнейшем развитии церковного права как науки: от церковного права было отделено каноническое и они стали преподаваться с разных кафедр — церковного законоведения и богословия соответственно. Тогда же появляются светские профессора по данному предмету. Продолжают издаваться учебные пособия и научные работы по церковному праву. В правление Александра III кафедры церковного законодательства переименовываются в кафедры церковного права. В это время уже можно говорить о наличии светских специалистов в области церковного права, называющих себя учеными-канонистами²⁸, которые разрабатывают учебные пособия и пишут научные работы, продолжая развивать церковное право как научную дисциплину.

Источники и литература

1. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804–1904). Ч. 1. Казань: Тип.-лит. Имп. ун-та, 1904.
2. *Гавриил (Воскресенский), архим.* Понятие о церковном праве и его история. Казань: Тип. ун-та, 1844.
3. *Дорская А. А.* Церковное и уголовное право Российской империи: проблемы взаимодействия и взаимовлияния // История государства и права. 2005. № 3. С. 55–58.
4. *Дорская А. А.* Церковное право в системе права Российской империи конца XVIII — начала XX в.: дис. ... д-ра юрид. наук. М., 2008.
5. *Красножен М. Е.* Краткий очерк церковного права. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1900.
6. *Михайлов А. Ю.* Церковное право в Казанской духовной академии. [Электронный ресурс]. URL: http://kds.eparhia.ru/bibliot/kaz_schule/cerk_pravo/ (дата обращения: 10.10.2017).
7. *Павлов А. С.* Курс церковного права. Свято-Троицкая Сергиева лавра: собственная типография, 1902.
8. Русский биографический словарь. Т. 18: Сабанеев — Смыслов. СПб.: Имп. Рус. Ист. Общество, 1904.
9. *Цыпин В. А.* Церковное право. [Электронный ресурс]. URL: <http://pstgu.ru/download/1152720911.pravo.tzipin.pdf> (дата обращения: 15.11.2017).

²⁸ Там же. С. 270.

ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И СВЕТСКАЯ ШКОЛА: РЕПЕРНЫЕ ТОЧКИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Улбутов Дмитрий Иванович

к. и. н., доцент кафедры общей и церковной истории
Казанской православной духовной семинарии

Аннотация: Статья актуализирует проблему инклюзии духовного образования в систему светского образования. Ставится вопрос о перспективах и возможных вариантах интеграции конфессиональной (поликонфессиональной) парадигмы в преподавании антропологических дисциплин в системе основного общего образования.

Ключевые слова: религиозное образование; конфессиональная парадигма; примордиальные системы; секуляризм; постсекулярное общество

SPIRITUAL EDUCATION AND SECULAR SCHOOL: POINTS OF INTERACTION

Abstract: The article actualizes the problem of inclusion of spiritual education in the system of secular education. The author raises the question of the prospects and possible options for the integration of the confessional (multi-confessional) paradigm in the teaching of anthropological disciplines in the system of basic General education.

Keywords: religious education; confessional paradigm; primordial systems; secularism; post-secular society

Ulbutov Dmitriy Ivanovich, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of General and Church history of the Kazan Orthodox Theological Seminary

Духовное образование в нашей стране вдруг стало иным. Ведь главным стремлением Церкви было, как у любого консервативного института, сохранять все в том же виде, как и раньше. Однако в связи с цензурой систематической практики духовного образования в современных условиях эта система вынуждена была искать иные, новые для себя точки опоры для восстановления. Так как ничего иного не было, в качестве основы была взята система высшего профессионального образования.

Постепенно наметился поворот к рецепции исконного начала организации духовного образования. Но при этом необходимо было учитывать и меняющуюся ситуацию, когда российское общество (заказчик и потребитель духовности) тоже изменилось. С другой стороны, существует также потребность в рецепции того опыта, который был накоплен за период безвременья за рубежом. Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже, православная семинария в Джорданвилле и другие духовные учебные заведения аккумулировали остатки той системы духовного образования, которая сложилась в России к 1917 г. Поэтому приобщение к их опыту дает основания говорить о преемственности, что очень важно для Церкви. Но это уже тема для отдельной статьи, поскольку преемственность научно-богословского наследия в современных условиях развития церковно-образовательного пространства является самостоятельной проблемой.

В рамках данной работы я хотел бы актуализировать проблему соотношения светского и церковного образования как примордиально сложившихся двух систем. Почему примордиально? Думаю, этот сугубо этнологический термин весь-

ма конкретно характеризует генетическую предопределенность систем светского и духовного образования в России как изначально самодостаточных, законченных, цельносодержательных систем. Исходя из этого, априори кажется невозможным соединение таких двух диалектически антиномичных систем в одну. Поэтому необходимо пойти по пути инверсии, сосредоточив внимание на формировании принципиальных подходов интегрирования теологической парадигмы в светское образование. Именно первое во второе.

Дискуссия, развернувшаяся вокруг включения теологии в число ваковских наук, говорит об инерции общественного сознания, в том числе в части научного дискурса¹. Интересно будет проследить в перспективе, как подобный шаг повлияет на развитие светского образования, памятуя о воспитательных задачах образования и об огромном познавательном потенциале духовной педагогики, к которой сегодня возникает практический интерес². Насколько тесно связаны между собой наука и образование в нашей стране — тема отдельной дискуссии. Как бы ни хотели того теологи, но среди большинства светских ученых (не говоря уж об обыденном сознании) превалирует секуляризованное отношение к системе образования вообще, когда духовное образование зачастую не признается в качестве полноценного высшего образования³. Однако то общество, в котором мы живем сегодня, по некоторым параметрам определяется как постсекулярное, т.е. пережившее период идеологической секуляризации и вновь находящееся в «точке бифуркации» поиска новой идеологии⁴. Поэтому отреагировать «светская братия» на подобные изменения должна была обязательно. Так появился специфический продукт секулярного общества — неконфессиональное религиозное образование, своеобразный концепт знаний о вере, но за «вычитанием религии»⁵. Неконфессиональное религиозное образование — продукт еще секулярного общества, которое воспроизводит его идеалы. Но также важно понимать, что существование нескольких моделей неконфессионального религиозного образования не означает редуцирования и приспособления богословия к восприятию нерелигиозной частью общества.

Как же так получилось? При всей очевидной востребованности знания о религиозной вере образовательная модель упорно игнорирует эту самую религиозность. Отчасти ответ кроется в так называемом политическом заказе, когда религия вообще (с натяжкой политкорректности, так как конфессиональная дифференциация присутствует явно) считается одной из форм национальной самоидентификации, что автоматически предполагает сверхаккуратное обращение с этим телом. В век «глобальной толерантности» приходится быть крайне осторожным при оперировании понятиями, относящимися к религиозной сфере, особенно в регионах с поликонфессиональным социокультурным опытом, к которым, безусловно, принадлежит и наш регион. Если следовать данной логике, то духовное и светское образование несовместимы, между ними не может быть достигнуто продуктивное взаимодействие. Но, может быть, это не так?

¹ См., например, изыскную дискуссию между А. Кураевым и М. Гельфандом: Наука теология. [Электронный ресурс]. URL: <http://civil-disput.livejournal.com/640579.html> (дата обращения: 17.11.2017).

² Религия в школе. Обсуждение проекта нового закона «Об образовании в Российской Федерации» // Церковный вестник. 2011. № 1–2 (447). С. 39.

³ Цыплаков Д. А. Постсекулярное общество в России и сфера образования // Гуманизация образования. 2015. № 3. С. 13.

⁴ Козырев А. Ф. Религиозное образование в светской школе. СПб., 2005. С. 505.

⁵ Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 2 (30). С. 55.

Автор книги «Три чашки чая» Грег Мортенсон⁶ при помощи светских школ боролся с ваххабизмом в горах между Пакистаном и Афганистаном. Вроде бы пример, показывающий победу секулярного способа мировосприятия. Но мне запомнилась одна четкая мысль, к которой автор пришел по итогам своих злоключений: если детям не давать в руки учебник с тетрадью, то вскоре в их руках окажется калашников с джихадистской перевязью. Четкость эта детерминируется «эффектом кнопки», который характеризует особенность американского менталитета, воспринимающего цепочку причинно-следственных связей в однозначной конфигурации. Нажал на кнопку — получил однозначный результат (если результат не соответствует ожиданиям, судебная система все приведет в соответствие). Для американца нет сомнений, что только строительство школ в беднейших районах Пакистана и Афганистана есть единственный и самый эффективный способ борьбы с исламским фундаментализмом в зародыше. Для меня же главное здесь то, что одно замещает (вытесняет, конкурирует, аккумулирует) другое. Если не давать образование вообще, то свободное пространство в пытливом уме юношей и девушек обязательно займет что-то еще...

Но, возможно, такая постановка вопроса приемлема лишь для одной религии? К сожалению, это не так; к счастью, что так пока не у нас. Избитая сентенция о том, что религиозный экстремизм не имеет границ, фиксирует наличие в том числе среди христианских конфессий обширной почвы для возникновения конфликтов⁷. Причин для этого очень много, но среди них не на последнем месте стоит образование. Точнее, не образование вообще, а конфессиональное образование, которое традиционно сепарирует общество, волею судеб связавшее в единое различные народы. Ради самосохранения эти общества идут на крайние меры, лишая себя некой частицы идентичности, но отвергают приводящие к размежеванию явления путем создания надконфессиональной, т.е. секулярной, модели религиозного образования (или модели образования вообще). Получается, если мы желаем сблизить светское и духовное образование в современных условиях, то рискуем вновь открыть ларец Пандоры со своими «противомусульманскими миссиями» и иже с ними.

У этого пессимистического сценария развития ситуации должен быть второй, более оптимистичный вариант. Раз уж разделять все равно приходится, то нужен приемлемый критерий, чтобы развести по разным нишам богословское знание и конфессиональную катехизацию. Европейская модель духовного образования (другого ориентира на сегодняшний день пока не предвидится) строится, по крайней мере, на двух основаниях: первое — причина выбора именно конфессиональных курсов в том, что религиоведение — чисто информативный курс, а изучение конкретной религиозной традиции — это курс, позволяющий решать в первую очередь воспитательные задачи, поставленные перед школой; второе — христианство в Европе (католицизм или протестантизм) однозначно признается основой в преподавании религиозных предметов

⁶ Мортенсон Г. Три чашки чая. М., 2011.

⁷ Хрестоматийными примерами этого служат межконфессиональные конфликты XX в. в Ольстере (ирландцы-католики против англичан-протестантов) и в Югославии (усташи против четников), в которых конфессиональные лозунги консолидировали все остальные противоречия. Особняком стоит проблема околохристианских религиозных сект. Хотя их цели находятся далеко за пределами духовного образования собственных прихожан, сама система образования так или иначе таргетируется ими вполне предметно. См., например: Berger, P. Religious Pluralism for a Pluralist Age // Culture & Society, April 25, 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.project-syndicate.org/commentary/religious-pluralism-for-a-pluralist-age> (дата обращения: 17.11.2017). Кстати, Питер Бергер сознательно использует термин «секулярная эпоха» (a secular age), характеризуя современность (2005 г.), правда, при этом отмечает, что оно такое же религиозное, как и в прежние эпохи.

независимо от страны и ступеней образования (несмотря на все более консолидирующуюся мусульманскую общину в странах Западной Европы)⁸. Действительно, в Европе с ее традицией религиозного образования прекрасно осознают, что одна выхолащенная информация не способствует полноценной социализации личности. Секуляризм в Европе не подразумевал полное замещение религии, но дистанцировал ее в отдельную нишу. Тем самым многие религиозные по сути вопросы: об экзистенциальных основаниях мира, о конечном развитии человеческого общества — были отданы на откуп нерелигиозным областям социокультурной практики. Это, в свою очередь, привело к тому, что экзистенциальным ценностям было отказано в универсальности, и, наоборот, к приватизации универсальности, т. е. перенесению универсальности на сугубо инструментальные ценности. Приватизация — в смысле делегирование в ведение индивида или групп индивидов деятельности по извлечению ответов на вопросы об экзистенциальных основаниях мира и человека, что означает принципиальный отказ секулярного общества от каких бы то ни было концептуальных ответов на эти вопросы. Столкнувшись с этим, европейцы смогли осознать необходимость возвращения именно религии (не религиозности) в светское пространство, и оказывается, что у них обязанность «глаголом жечь сердца людей» возложена на преподавателей теологических дисциплин, причем оформленных в конфессиональной парадигме.

Необходимость сохранения пространства светскости как залога единства общества понимается сегодня не как аналог секуляризма, а как пространство объединения общественных интересов в стране, которое позволило бы взаимно сосуществовать в России воцерковленным и невоцерковленным людям («перекрывающий консенсус» по Ролзу)⁹. Но эта светскость не должна подразумевать атеизм нормой, а религиозность — допустимым отклонением. Пока же де-факто атеизм остается нормой во многих сферах общественной жизни, в том числе в сфере образования. Не учитывать это нельзя. Поэтому, если основной целью развития духовного образования поставить включение религиозного компонента в образовательное пространство (наличие такой тенденции уже было отмечено выше), встанут и новые задачи. Какими же должны быть формы такой интеграции, соответствующие различным потребностям как системы образования в целом, так и отдельным ее субъектам? Очевидно, что преподавание знаний о религии в светской школе может быть реализовано в трех формах, или лучше это обозначить уровнями: а) преподавание знаний о религии как знаний об Истине (вероисповедный подход); б) преподавание знаний о религии как культурной традиции, значимой наряду с другими религиозными традициями (культурологический подход); в) преподавание знаний о религии в рамках философско-мировоззренческого подхода, когда знания о религии преподаются как мировоззренческая проблема, через вопросы аксиологического и экзистенциального характера¹⁰. Также очевидно, что эта классификация относится к системе основного общего образования. Относительно профессионального религиозного (т. е. духовного образования) можно добавить, что уже сейчас вполне устойчивой смотрится сложившаяся система, состоящая из двух уровней: а) освоение систематического богословия и б) «обучение

⁸ См., например: Понкин И. В. Преподавание знаний о религии в светской школе: обзор европейского опыта // Свободная мысль. 2006. № 9–10. С. 131–145.

⁹ Rawls J. Political Liberalism. New York, 1996. P. 66.

¹⁰ Герасимов П. В. Религиозное образование в Европе и перспективы преподавания религиозных знаний в России. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravostok.ru/blog/religioznoe-obrazovanie-v-evrope-i-perspektivi-prepodavaniya-religioznih-znaniy-v-rossii/> (дата обращения: 17.11.2017).

религии» или катехизации в целях освоения правил и норм практического участия в религиозной жизни конфессиональной общины¹¹.

В данном контексте религиозное образование возможно понимать как промежуточный тип образования, стоящий между духовным и светским, содержание которого включает, наряду с общеобразовательной компонентой, и религиозную (теоретическое изучение основ вероучения и построенную на религиозных ценностях систему воспитания), реализующуюся в учебно-воспитательной деятельности церковных образовательных учреждений. Религиозные образовательные организации адекватно и достаточно гибко реагируют на происходящие в обществе изменения, начинают руководствоваться текущими запросами образовательной среды и тактически перестают ориентироваться на кадровые потребности церковных структур, как было раньше. На мой взгляд, это не критично, а даже может быть положительно оценено, когда выпускники религиозных образовательных организаций выбирают работу не по специальности, а, получив полноценное гуманитарное образование, с успехом востребованы в самых разных профессиональных сферах деятельности.

Возможно, пока еще преждевременно говорить о вхождении теологии в светскую школу на полноправной основе (с разработкой соответствующих нормативно-методических и дидактических материалов). Однако предвидеть это нужно, раз мы отмечаем устойчивую потребность в этом, причем во вполне осязаемой хронологической перспективе. Инерция сознания измеряется одним-двумя поколениями (а может, и еще быстрее в условиях современного ритма), когда постсекулярное общество наконец-то обретет свою духовную парадигму (и, может быть, новое название, соответственно), которая определит новое содержание духовно-нравственной траектории развития личности. На мой взгляд, зафиксировать новый статус духовного образования в рамках системы основного общего образования, а затем измерить уровень инклюзивности первого во втором возможно при помощи четырех основных реперных точек: 1. Воспитательная деятельность, планирование которой должно учитывать конфессиональный (поликонфессиональный) подход в процессе генерирования духовно-нравственных ценностей. 2. Дидактическое содержание предметов антропологического цикла, наполнение которого также должно соотноситься с теологическими представлениями о мире и человеке. Соотноситься в смысле не противоречия, отсутствия диминутивной коннотации базовых теологических принципов, ценностного отношения к религии. 3. Внеурочная работа, направленная на приобщение к специальным духовным ценностям (православным, мусульманским) посредством привлечения клира. В школе привыкли к людям в погонах, в белых халатах, занимающихся в том числе профориентацией. Священник в торжественном облачении (пока еще экзотика в школе) смог бы стать чем-то вроде иного Деда Мороза, приносящего подарки на Пасху, например. 4. Профилизация духовного образования как способ инкорпорирования кадрового потенциала духовенства. Двадцать лет Казанская семинария, епархия, а потом и митрополия буквально бьются за счастливое настоящее их питомцев. Плоды этой борьбы весьма обильны. И если до сегодняшнего дня потребность в духовном знании у подрастающего поколения могла удовлетворить воскресная школа, то сориентировать в выборе профессии священника может только общая школа, так как инклюзия духовного образования

¹¹ Метлик И. В. Религия в школе: проект нового закона «Об образовании» // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 1. С. 59.

в светской школе делает примордиально иные в восприятии сущности рядоположенными.

Затронутые мной вопросы требуют дальнейшей рефлексии, ибо по многим параметрам проблемы интеграции духовного образования в общую образовательную систему нуждаются в дальнейшей разработке. Системный характер такого рода проблем всякий раз притягивает все новые сопутствующие вопросы, на которых также необходимо останавливаться, чтобы продвигаться дальше к обозначенной цели. Поэтому пока поставлю многоточие...

Источники и литература

1. Герасимов П. В. Религиозное образование в Европе и перспективы преподавания религиозных знаний в России // Информационно-просветительский журнал Хабаровской епархии. 2010. № 10.
2. Козырев А. Ф. Религиозное образование в светской школе. СПб., 2005.
3. Кырлежев А. И. Постсекулярная концептуализация религии. К постановке проблемы // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 2 (30).
4. Метлик И. В. Религия в школе: проект нового закона «Об образовании» // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 1.
5. Мортенсон Г. Три чашки чая. М., 2011.
6. Понкин И. В. Преподавание знаний о религии в светской школе: обзор европейского опыта // Свободная мысль. 2006. № 9–10.
7. Религия в школе. Обсуждение проекта нового закона «Об образовании в Российской Федерации» // Церковный вестник. 2011. № 1–2 (447).
8. Цыплаков Д. А. Постсекулярное общество в России и сфера образования // Гуманизация образования. 2015. № 3.
9. Berger P. Religious Pluralism for a Pluralist Age // Culture & Society. 2005. April 25.
10. Rawls J. Political Liberalism. New York, 1996.

ПСИХОЛОГИЯ

ПРАВОСЛАВНАЯ МОДЕЛЬ ЛИЧНОСТИ

Романов Константин Михайлович

д. психол. н., профессор Саранской православной духовной семинарии

Аннотация: В статье представлена православная концепция личности. Личность рассматривается как система, состоящая из трех структурных компонентов: греховного Я, реального Я и духовного Я. Они отличаются друг от друга по происхождению, функциям и другим существенным свойствам. Наиболее важным и системообразующим компонентом личности является духовное Я. Без него человек утрачивает человеческую сущность.

Ключевые слова: личность; духовное Я; реальное Я; греховное Я; человек; духовное развитие; духовное воспитание; Бог; Божии заповеди; духовно-нравственные нормы; совесть

ORTHODOX PERSONALITY MODEL

Abstract: In article is presented the Orthodox concept of personality. Personality is considered as a system, which consist of three structural components: sinful "Ego", real "Ego" and spiritual identity "Ego". They differ from each other in origin, functions, and other significant properties. The most important and strategic component of identity is a spiritual identity Without it man loses his human essence.

Keywords: personality; spiritual "Ego"; the real "Ego"; sinful "Ego"; man; spiritual development; spiritual education; God; God's commandments; moral norms; conscience

Romanov Konstantin Mihajlovich, Doctor of Psychology Sciences, Professor of the Saransk Orthodox Theological Seminary

Важным объектом религиозной философии и православной психологии является человек как субъект и личность. Человек — это наиболее высокоразвитое, сложно организованное, многомерное, бесконечно многообразное существо, непостижимым образом совмещающее в себе в неразрывном единстве совершенно противоположные по сущности и несовместимые качества. «Человек представляет собой малый мир. В нем соединяются все сферы тварной вселенной»¹. По мнению преподобного Иоанна Дамаскина, «человек имеет нечто общее с неодушевленными существами, причастен к жизни неразумной и обладает мышлением разумным (ангельским)»². Он является одновременно и физическим объектом, и духовно-душевной (субъективной) реальностью, и биологическим существом, и личностью, и носителем типичных человеческих качеств, и неповторимой индивидуальностью. Человек как венец Божиего творения до сих пор остается недостаточно хорошо изученным и самым загадочным среди известных человечеству объектов. Неслучайно в современной науке существует множество всевозможных теорий личности.

Надо сказать, что богословская модель человека как личности возникла гораздо раньше других и многие из известных научных теорий (прежде всего, психоаналитического направления) в той или иной степени повторяют ее. Согласно богословскому учению, человек изначально был сотворен Богом как личность.

¹ Алипий (Настильский-Бороздин), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 208.

² Иоанн Дамаскин, свят. Точное изложение православной веры. Творения. СПб., 1913. Т. 1. Кн. 1, 2. С. 214.

Его поведение было подчинено установленным Богом нормам, которые впоследствии были переданы на землю. Будучи личностью, первый человек осознавал факт собственного существования, т.е. имел чувство Я. Именно через это чувство человек субъективно ощущает факт существования себя как личности. Природа личности (из какой субстанции она сконструирована) до сих пор остается непонятной для современной психологии. Личность — это не телесный, а нематериальный феномен. Физическое тело является лишь инструментом связи личности с материальным миром, инструментом самореализации. По мнению известного русского философа И. А. Ильина, «человеку следует искать себя не среди вещей и объектов, о которых он мыслит, а в той «субъективной» глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует. В этой «субъективной» глубине своей человек есть живой личный дух»³. Личность представляется самоорганизующейся системой. Это выражается в способности человека быть источником и движущей силой собственной активности: ставить жизненные цели, конструировать способы их реализации, претворять их в жизнь, принимать решения, осуществлять самоконтроль и самооценку, нести перед самим собой ответственность за собственные деяния. Личность как сложная система состоит из трех структурных компонентов: греховного Я, реального Я и духовного Я.

Греховное Я — это носитель греховного начала личности. Именно оно является источником греховных образов, фантазий, воспоминаний, помыслов, желаний, страстей, влечений и т.п., а в конечном итоге греховных деяний. В содержании греховного Я входят также греховные душевные состояния (злость, презрение, недоверие и т.п.), личностные свойства (завистливость, злопамятство, хитрость, лживость, упрямство, эгоизм и т.п.), чувства, ценности, интересы. Все эти греховные личностные образования не соответствуют Божиим заповедям. Если с ними не бороться, то рано или поздно они превращаются в греховные деяния, от которых будут страдать другие люди. Надо сказать, что содержание греховного Я не обязательно сопряжено с телом. «Весь человек получил Благословение Божие, поэтому в его телесной природе нет ничего дурного или греховного... Как душе, так и телу принадлежат добродетели и пороки, поскольку тело служит потребностям души»⁴.

Человек осознает факт собственной греховности и считает ее частью самого себя. Вместе с тем он довольно плохо ориентируется в содержимом своего греховного Я, поскольку это порочит его в собственных глазах и становится источником внутриличностной напряженности. Греховное Я представлено ему в предельно ограниченном и искаженном виде. Даже на исповеди у священника человек вольно или невольно утаивает какие-то свои прегрешения. В этом отношении очень показательным является опыт построения исповеди архимандрита Иоанна (Крестьянкина)⁵. В действительности греховное начало личности является очень масштабным и неисчерпаемым. Оно обладает огромной энергией, постоянно стремится к реализации, поглощению личности и расширению масштаба ее греховности.

Греховное Я является довольно автономным компонентом личности, живет по своим законам и правилам и почти не подчиняется человеку. Поэтому, считая греховность частью самого себя, человек в то же время воспринимает ее как нечто чужеродное, обременительное, довлеющее над ним, негативное и опасное обра-

³ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. Т. 1. М.: Эксмо, 2006. С. 51.

⁴ Алипий (Кастильский-Бороздин), архим. Догматическое богословие. С. 211.

⁵ Иоанн (Крестьянкин), архим. Опыт построения исповеди. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2014.

зование. Греховное Я должно находиться под постоянным контролем со стороны Духовного Я. Вне этого контроля оно превращает человека в настоящего дьявола. Главная задача человека — постоянная борьба со своим греховным Я. Она начинается с осознания своих пороков, а заканчивается избавлением от них. Это приводит к личностному росту и совершенствованию. Греховное Я является дьявольским по своему происхождению и сущности. Человек обременен греховностью, но пробуждается она не в момент рождения, а прижизненно. Она передается ему через других людей — носителей греховного начала: родителей, педагогов, сверстников.

Реальное Я — это то, каким человек считает себя. В содержание этого структурного компонента личности входят потребности, интересы, увлечения, цели, планы, мечты, всевозможные личностные свойства, эмоции, чувства, воля, познавательные способности и процессы (мысли, образы, фантазии, ощущения), различные душевные состояния и др. Общим для всех этих элементов является то, что человек достаточно хорошо осознает их, полностью или с определенными оговорками принимает для себя и, самое главное, идентифицирует (отождествляет) себя с ними. Иначе говоря, это осознаваемое Я, принимаемое Я, тождественное себе Я. Отвечая на вопрос «Кто я есть?», человек имеет в виду, прежде всего, именно эту часть своей личности. Поэтому все исходящие от реального Я желания, помыслы, решения и поступки субъективно воспринимаются человеком как свои.

Реальное Я является самоуправляемым. Именно это Я ставит жизненные цели и задачи, принимает решения, планирует, осуществляет самоконтроль и самооценку, совершает поступки и несет ответственность перед собой за свои деяния.

В большей своей части реальное Я соответствует духовно-нравственным нормам и Божиим заповедям. Вместе с тем оно содержит в себе элементы греховности (порочные желания, страсти, помыслы, образы, фантазии, воспоминания и др.), которые рано или поздно могут вылиться в порочные поступки. Человек может тяготиться ими и бороться с ними, оправдывать и допускать возможность существования их у себя, принимать их, а в некоторых случаях даже гордиться ими. Источники порочности реального Я находятся в греховном Я, которое так или иначе проникает в него. Все дело в том, что греховное Я обладает удивительными способностями к своеобразной маскировке. В научной психологии они называются защитными механизмами. С их помощью греховные поступки представляются человеку благородными, порочные желания — безобидными и допустимыми, злые намерения — оправданными и т. д. Поэтому реальное Я (а значит, и сам человек) не всегда распознает проникающие в него греховные элементы.

Духовное Я — это частица Бога в человеке, т. е. его природа Божественна. В психологическом плане это система усвоенных человеком духовно-нравственных ценностей, основой которых являются Божии заповеди. Главное в них — это любовь к Богу и к людям: «...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим... и ближнего твоего, как самого себя» (Лк. 10, 25–27). В результате у человека возникают соответствующие личностные образования (ценности, убеждения, установки), которые являются реальными носителями духовности. Тем самым он приближается к Богу и оказывается в пространстве влияния духа. Кроме этого, важнейшим элементом и признаком духовности является совесть. Именно она удерживает человека от порочных желаний, помыслов и поступков. Духовное Я — это высшая инстанция личности, под контролем которой находится весь человек в целом: его душа и тело, желания и чувства, помыслы и поступки. Он задает нрав-

ственные координаты, в соответствии с которыми выстраивается траектория жизненного пути человека. Любые отклонения от нее пробуждают совесть и требуют покаяния и исповеди перед Богом. Это очищает человека и делает его более совершенным и сильным.

Человек осознает факт наличия у себя духовного начала, т.е. считает его частью самого себя. Субъективно духовное Я может являться человеку в форме значимых и нравственно совершенных людей (идеалов): родителей, святых, литературных персонажей. Вместе с тем духовное Я не подчинено человеку, т.е. является относительно автономным образованием. Скорее наоборот, человек подчинен ему. Считая его частью себя, человек в то же время находит его в какой-то мере чужеродным для своего реального Я: более совершенным и могущественным. Особенно хорошо это проявляется в ситуациях искушения, когда на пути греховных желаний встают довольно жесткие и непримиримые запреты со стороны духовного Я.

Духовное Я представляет собой системообразующую основу и высшую инстанцию личности. Без него человек перестает быть человеком и личностью. Он превращается в очень умное, коварное и безжалостное существо, руководимое греховным Я. Духовное Я является носителем таких функций, как контроль, оценка, санкционирование (разрешение — запрет), поощрение, наказание. Все эти функции характеризуются специфическими и труднообъяснимыми свойствами. Рассмотрим их более подробно. Контроль является всеобъемлющим, вездесущим, тотальным, неусыпным и безграничным по своим возможностям, т.е. суперконтролем. От него невозможно укрыться ни в чем, никогда и нигде. Ему подвергаются практические действия, поступки, речь, мимика, жесты, желания, мысли, эмоции, чувства, решения, образы, воспоминания, мечты, намерения, черты характера и т.п. Он является одновременно и внутренним, т.е. самоконтролем, и внешним — сторонним (чьим-то) и потому беспристрастным контролем. То же можно сказать и обо всех остальных функциях духовного Я. Оценка себя является одновременно и внутренней (собственной), и внешней (чужой). Критерием для нее выступают Божии заповеди: добро — зло, благо — вред. Субъективно оценка представлена человеку в форме чувств: удовлетворенности — неудовлетворенности собой, стыда — гордости, презрения к себе — восхищения собой и др. Духовное Я обладает способностью блокировать те формы жизненной активности человека, которые не соответствуют духовно-нравственным критериям и порочат его в собственных глазах. Субъективно эти запреты ощущаются одновременно и внутренними (идушими от себя), и внешними (идушими от другого). В некоторых случаях человеку бывает очень трудно подчинить себя им.

Духовное Я не является врожденным. Новорожденный ребенок обладает только предрасположенностью к его возникновению. Но возникнуть оно может только в процессе духовного воспитания. Важно подчеркнуть, что это может произойти только при условии, если воспитатели сами имеют его. Духовное воспитание — это трансляция от поколения к поколению Божественного по происхождению духовного начала личности. Духовное развитие личности идет по пути движения реального Я от греховного Я к духовному Я. Сущность этого процесса — постоянная борьба с собственным греховным Я. Проблема духовного воспитания является очень актуальной в наше время.

В заключение еще раз отметим, что выделенные структурные компоненты личности существуют и функционируют не отдельно и автономно друг от друга. Они являются элементами целостной системы — личности. Субъективно они представлены человеку не как отдельные части самого себя, а как единое и целостное Я.

Православная модель личности обладает огромным практическим потенциалом. Она очень хорошо объясняет поведение и душевную жизнь человека и позволяет построить эффективную систему духовно-психологической помощи.

Источники и литература

1. Библия. Книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994.
2. Алипий (Кастильский-Бороздин), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
3. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М.: Эксмо, 2006.
4. Иоанн (Крестьянкин), архим. Опыт построения исповеди. Минск.: Белорусская Православная Церковь, 2014.
5. Иоанн Дамаскин, свт. Творения. Точное изложение православной веры. Т. 1. Кн. 1, 2. СПб., 1913.

ЭМПАТИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Седанкина Татьяна Евгеньевна

к. пед. н., доцент, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин
Российского исламского института

Аннотация: В представленной статье анализируется феномен эмпатии через призму православного мировоззрения, указывается на важность развития оптимального уровня данного качества у священнослужителя, а также нецелесообразность его экзальтированного проявления.

Ключевые слова: эмпатия священнослужителя; эмоциональный интеллект; экзальтированный уровень эмпатии; экстраверзия; психическая инфляция; прелесть духовная

EMPATIA THROUGH THE PRISM OF THE THEOLOGICAL WORLDVIEW

Abstract: The presented article analyzes the phenomenon of empathy through the prism of the Orthodox worldview, pointing to the importance of developing an optimal level of this quality in the clergyman, as well as the inexpediency of his exalted manifestation.

Keywords: empathy of a clergyman; emotional intelligence; exalted level of empathy; extroversion; mental inflation; spiritual charm

Sedankina Tat'yana Evgen'evna, Candidate of Pedagogical Sciences, Docent, Head of the Department of Humanities of the Russian Islamic Institute

Эмпатия как психологическое понятие возникла сравнительно недавно и не имеет непосредственной связи с богословской традицией, однако при углубленном рассмотрении ее отражение можно обнаружить как в Священном тексте, так и в святоотеческих преданиях. А в свете изучения трудностей, связанных с некоторой долей недопонимания между служителем религиозного культа и прихожанами, вопрос о развитии эмпатии священнослужителей стоит особенно остро. Что же такое эмпатия?

По мнению американского психолога, психотерапевта, теоретика экзистенциальной психологии Ролло Мэйя (1909–1994): «Эмпатия — это чувство более глубокое, передающее такое духовное единение личностей, когда один человек настолько проникается чувствами другого, что временно отождествляет себя с собеседником, как бы растворяясь в нем. Именно в этом глубоком и несколько загадочном процессе эмпатии возникает взаимное понимание, воздействие и другие значимые отношения между людьми»¹. Эмпатия служителя религиозного культа заключается в способности понять мысли и чувства своего собеседника, увидеть ситуацию его глазами, руководствоваться в общении с прихожанином не собственными стереотипами, а потребностями и индивидуальными особенностями конкретных людей. Оптимальный уровень эмпатии позволяет священнослужителю найти индивидуальный подход к каждому прихожанину, дать тот духовный совет, который необходим именно этому человеку. Кроме того, эмпатия способствует созданию доверительных отношений со священнослужителем, что очень важно для человека, особенно на этапе его вхождения в религию. Развитие эмпатии является частью более масштабной и долговременной задачи — развития эмоционального интеллекта.

¹ Мэй Р. Искусство психологического консультирования. М.: Класс, 1999. С. 51.

Является ли эмпатия, сопереживание эмоциональному состоянию другого человека, даром или она формируется (не формируется) в процессе жизни? На этот вопрос отвечает священник и психотерапевт Стефан Пламли. «Мне кажется, эмпатия — это дар. Да, некоторые люди испытывают чувство эмпатии, больше, чем другие. Но при этом я убежден, что многие могут быть более эмпатичными, чем они есть сейчас... Развитие эмпатии обычно включает обе стороны. Чтобы этот дар развивался, необходимо активно работать. С другой стороны, кажется, что многие люди не обладают эмпатией, но это ложное впечатление. На самом деле, они не выражают свои эмоции так, как могут, так, как они чувствуют. Развитие эмпатии — сложный процесс, который в три легких урока не укладывается. Нужны труд и время»². Однако, как было отмечено одним из участников Рождественских чтений, прошедших в 2011 году: «Нередко миряне считают, что этот дар каждый священнослужитель получает при хиротонии — но, как известно, это не вполне соответствует действительности»³.

Рассмотрим уровни эмпатии, приводимые протодиаконом С. Шалберовым⁴, их краткую характеристику и ее аналоги в религиозных текстах.

Симпатия — доброжелательное, радушное отношение к другим, заключается в объективном понимании переживаний партнера по общению без углубленного эмоционального вовлечения в его состояние. Читаем в послании апостола Павла: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» (Рим. 12, 15). Однако Церковь призывает остерегаться лицемерного использования симпатии с целью манипулирования в корыстных целях, даже если они касаются привлечения новых приверженцев в свои ряды.

Сострадание и сочувствие — более углубленное вовлечение в эмоциональное состояние другого, за которым следует побуждение к оказанию конкретной помощи. Сострадание рассматривается Православной Церковью как критерий христианской любви. Так, старец Афонской Горы, известный своими духовными наставлениями и подвижнической жизнью схимонах Паисий Святогорец (1924–1994) придавал огромное значение сострадательной любви, говоря о том, что она много более любви обычной. «В сострадании сокрыта любовь такой силы, что она больше обычной любви... Если ты страдаешь другому, то начинаешь любить его сильнее...»⁵ Афонский старец именовал истинно духовного человека большим состраданием. «Изнемогает, сострадая другим, молится, утешает. И, хотя берет на себя чужие страдания, всегда полон радости, так как Христос отнимает от него его боль и утешает духовно». Святые отцы напоминают, что Господь изначально заложил в человека способность к милосердию, но «люди не развивают в себе милосердие, данное им Богом, не страдают ближнему и от нерадения постепенно становятся жестокосердными»⁶. Говоря психолого-педагогическими категориями, афонскими монахами предлагается эффективное средство развития эмпатии:

² Струкова А. Священник и психотерапевт Стефан Пламли — секреты семейного счастья. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/svyashennik-i-psihoterapevt-stefan-plamli-ya-otdayu-svoih-patsientov-bogu/> (дата обращения: 05.11.2017).

³ Возможности применения методов практической психологии в пастырском служении. Доклад на Рождественских чтениях 2011. [Электронный ресурс]. URL: <http://silenza.livejournal.com/3068.html> (дата обращения: 05.11.2017).

⁴ Шалберов С. Как Православие относится к эмпатии? [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/forum/threads/ehmpatija.4762/> (дата обращения: 28.07.2017).

⁵ Изречения святых отцов. Старец Паисий Афонский о духовной жизни. [Электронный ресурс]. URL: http://www.hram-ks.ru/sv_o_r2.shtml (дата обращения: 15.11.2017).

⁶ Там же.

«Чтобы умягчить свое сердце, нужно ставить себя на место не только других людей, но и животных, и даже змей»⁷.

Гиперэмпатия — крайнее проявление сопереживания, характеризующееся полным эмоциональным погружением в чувственный мир другого человека, вплоть до физических болевых ощущений, примером чему могут стать *явления стигматов на теле человека, являющихся результатом психопатической истерии*. Православная Церковь, призывая к умеренности, предостерегает от подобного рода проявления эмпатии.

Согласно древнецерковной антропологии, экзальтированный уровень эмпатии означает падение с духовного уровня и уподобление неразумной душе. «Эмпатия ведет к глубокому извращению и вырождению разума. Из простого и единичного он становится множественным и рассеивающимся и теряет свою интуитивную и созерцательную способность. В нем появляется новая способность впечатляемости, чего в нем прежде не было. В нем впечатляются следы объектов, образы их, которые остаются в нем, и в таком уме легко возникают вновь чувственные и страстные помыслы»⁸.

В древнецерковной антропологии эмпатия представлена термином «экстраверзия». «Экстраверзия (вненаправленность) духа и ума, идущая параллельно с гедонизмом ума и чувств, ведет к чувственности духа и ума. Будучи до того интеллигидельными, они становятся чувственными... Дух и разум становятся эмиатическими».

Опираясь на сведения, приведенные в древнецерковной антропологии, в подтверждение своей точки зрения протоиерей Александр Позов (Украина) приводит цитаты средневековых мыслителей, обосновывающих опасность проявления экзальтированных форм эмпатии.

Так, ученый, византийский монах, автор исторических и философских трудов, почитатель Платона Михаил Пселл (1018–1078) пишет: «Чувства впечатлевают фантазию (воображение), а фантазия, в свою очередь, впечатлевает ум». Таким образом, фантазия оказывает значительное эмпатическое воздействие на ум, который приобретает несвойственные ему черты: впечатляемость и репродуктивность (воспроизводимость) в отношении к внешним чувствам и фантазии и теряет свое «умное (духовное) чувство», отрешается от реальности и действительности и попадает в «сеть Майи» (иллюзии). Согласно преподобному Максиму Исповеднику (580–622), христианскому монаху, богослову и философу, известному непримиримой борьбой против ересей, ум обнаруживает «проспатию» — склонность к чувствам. Христианский мистик, философ, создатель философского обоснования практики исихазма святитель Григорий Палама⁹ (1296–1359) в своем труде пишет: «Эмпатический ум укрепляется в экстраверзии, не может соединяться с Богом», «Эмпатия ума идет параллельно эмпатии чувств».

Неконтролируемая, крайняя степень проявления экзальтированной эмпатии в православии считается патологией, причем в последней используется термин «прелесть».

⁷ Рецепты для души: афонские монахи о важности милосердия. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravlife.org/content/recepty-dlya-dushi-afonskie-monahi-o-vazhnosti-miloserdiya> (дата обращения: 21.08.2017).

⁸ Позов А., *прот.* Основы древнецерковной антропологии. [Электронный ресурс]. URL: <http://orthodox.su/index.php?topic/2071> (дата обращения: 05.11.2017).

⁹ Григорий Палама, *свт.* Антропология. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/ (дата обращения 05.11.2017).

Прелесть (от славянского *лесть* — «обман») имеет несколько значений: прелесть бесовская, состояние омрачения одной или нескольких сил человеческой души, возникающее в результате воздействия на человека злых духов; состояние самообмана, самообольщения; очарование, вызванное кем-то или чем-то. Прелесть возникает как следствие уклонения от покаянной, трезвой и строгой духовной жизни к жизни мечтательной — к желанию благодатных ощущений со склонностью к чудесности (сновидения, видения, знамения), к восторженности и образности (представление образов) в молитве, к чрезмерным подвигам по неосознаваемому гордостному разгорячению и расчету на свои силы, а не на благодать Божию, действующую только в смирении.

В православной традиции различают два вида прелести¹⁰: прелесть «от неправильного действия ума» характеризуется излишней мечтательностью, разывравшимся воображением, видением во время молитв, особыми сновидениями; прелесть «от неправильного действия сердца» характеризуется мнением обретения добродетелей и даров Святого Духа, крайней степенью проявления чего является ересь.

Святитель Игнатий Брянчанинов давал следующее определение прелести: «Прелесть есть повреждение естества человеческого ложью. Прелесть есть состояние всех людей, без исключения, произведенное падением праотцов наших. Все мы — в прелести. Знание этого есть величайшее предохранение от прелести. Величайшая прелесть — признавать себя свободным от прелести»¹¹. Однако, по мнению святителя Феофана Затворника, значение прелести не нужно чрезмерно и преувеличивать: «Прелести нечего бояться. Она случается с возгордившимися... кои начинают думать, что как зашла теплота в сердце, то это уже и есть конец совершенства. А тут только начало, и то, может быть, не прочное. Ибо и теплота, и умирение сердца бывают и естественные — плод сосредоточения внимания. А надо трудиться и трудиться, ждать и ждать, пока естественное заменено будет благодатным»¹².

Подобное состояние экзальтированной эмпатии можно сравнить с состоянием психической инфляции — термином, введенным К. Ю. Юнгом. «Инфляция — расширение личности за пределы границ индивидуального в результате идентификации с архетипом или, в патологических случаях, с исторической или религиозной фигурой. В обычных случаях инфляция проявляется как своего рода самодовольство и компенсируется соответствующим чувством собственной неполноценности»¹³.

В. В. Зеленский называл психическую инфляцию «выходом личности за пределы своих собственных границ за счет идентификации с персоной. «Сознание в состоянии инфляции всегда эгоцентрично и неспособно осознавать ничего, кроме собственного существования. Оно неспособно учиться у прошлого, неспособно понимать происходящее сейчас и неспособно делать правильные заключения относительно будущего. Оно загипнотизировано самим собой, и поэтому с ним бес-

¹⁰ Прекуп И. Прелесть духовная. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/prelest-duxovnaya> (дата обращения: 05.11.2017).

¹¹ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Сочинения. Аскетические опыты. Т. 1. С. 62–74. [Электронный ресурс]. URL: http://www.prihod.rugraz.net/assets/pdf/Svjatitel_Ignatij_Brjanchaninov-Aскетические_опыты-том_1.pdf (дата обращения: 05.11.2017).

¹² Феофан Затворник, *свт.* Как уберечься или избавиться от прелести. Письма. Выпуск 4. Из письма 322. [Электронный ресурс]. URL: <http://oprelesti.ru/index.php/kak-uberechysya-ili-izbavitsya> (дата обращения: 06.11.2017).

¹³ Глоссарий основных терминов К. Г. Юнга [Электронный ресурс]. URL: http://nashaucheba.ru/v4755/глоссарий_основных_терминов_к.г._юнга (дата обращения: 06.11.2017).

полезно спорить. Оно неизбежно обрекает себя на бедствия и катастрофу, приводящее, в конечном итоге, к своему собственному уничтожению. Парадоксально, однако, то, что инфляция есть регрессия сознания в бессознательное. Это случается всегда, когда сознание берет на себя слишком много бессознательных содержаний и утрачивает способность к различению, без чего собственно сознания и нет»¹⁴.

Заметим, что в отличие от православной точки зрения К. Г. Юнг отмечал, что инфляцию не нужно воспринимать ни грехом, ни гордыней, подчеркивая, что невозможно не войти в инфляцию, входя в бессознательное, так же как невозможно войти в море, не намокнув¹⁵.

Подводя итог вышеизложенному, следует отметить, что современный священнослужитель, будь то православной или мусульманской конфессии, осуществляет свое служение в непростых условиях. Помимо того, что в светском мировоззрении до сих пор существуют некие предубеждения относительно религии, большинство людей, считающих себя верующими, зачастую находятся вне религии. В связи с этим священнослужителю приходится решать миссионерские задачи не только вовне, но и внутри религиозной группы, где он ведет обучение основам веры, духовным традициям, религиозному воспитанию, а зачастую даже родному языку. При этом от служителя религиозного культа прихожане ожидают компетентности по всем интересующим их вопросам, а также высокого уровня духовности, аскетизма и самоотдачи. А потому, как отмечалось в докладе одного из участников Рождественских чтений, прошедших в 2011 г., «далеко не каждый священнослужитель решится посягнуть на завышенные ожидания своих прихожан»¹⁶. Также ситуацию осложняет то, что существуют заметные расхождения между образом мышления священнослужителя и большей части прихожан, порождающие взаимное непонимание. Выходом из сложившейся ситуации считаем необходимость развития оптимального уровня эмпатии священнослужителей посредством разработки и проведения психологических тренингов, направленных на развитие эмпатических способностей, а также проведение курса лекций по перцептивному общению, включающих в себя сведения об умениях проникать во внутренний мир других людей (прихожан), улавливать их психическое состояние в каждый отдельный момент, выявлять их подлинное отношение к тому или иному событию жизни, умении воздействовать на прихожан с учетом их эмоционального состояния.

Считаем, что развитие эмпатии священнослужителей и педагогов способствует «преодолению разрыва между системой представлений и образом жизни священнослужителей и «светских людей» (что, несомненно, пойдет на пользу пастырскому служению)», большему пониманию и, как следствие, оказанию более эффективной помощи прихожанам.

¹⁴ Зеленский В. В. Базовый курс аналитической психологии, или Юнгианский breviарий. М.: Когито-Центр, 2004. С. 47; Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1995. С. 198–201.

¹⁵ Суверенное юнгианство. Лекция 8. Самость. [Электронный ресурс]. URL: https://castalia.ru/videozapisi/courses-to-watch/course-jung.html#lesson_a06 (дата обращения 05.11.2017).

¹⁶ Скуратовская Н. Возможности применения методов практической психологии в пастырском служении. [Электронный ресурс]. URL: <http://silenza.livejournal.com/3068.html> (дата обращения: 05.11.2017).

Источники и литература

1. Глоссарий основных терминов К. Г. Юнга. [Электронный ресурс]. URL: http://nashaucheba.ru/v4755/глоссарий_основных_терминов_к.г._юнга (дата обращения: 06.11.2017).
2. Григорий Палама, *свт.* Антропология. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/ (дата обращения: 05.11.2017).
3. Зеленский В. В. Базовый курс аналитической психологии, или Юнгианский брeвиарий. М.: Когито-Центр, 2004.
4. Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Сочинения. Аскетические опыты. Т. 1. [Электронный ресурс]. URL: http://www.prihod.rugraz.net/assets/pdf/Svjatitel_Ignatij_Brjanchaninov-Asketicheskie_opiti-tom_1.pdf (дата обращения: 05.10.2017).
5. Изречения святых отцов. Старец Паисий Афонский о духовной жизни. [Электронный ресурс]. URL: http://www.hram-ks.ru/sv_o_r2.shtml (дата обращения: 02.10.2017).
6. Мэй Р. Искусство психологического консультирования. М.: Класс, 1999.
7. Позов А., *прот.* Основы древнецерковной антропологии. [Электронный ресурс]. URL: <http://orthodox.su/index.php?/topic/2071> (дата обращения 05.11.2017).
8. Прекуп И., *прот.* Прелесть духовная. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/prelest-duhovnaya> (дата обращения: 02.10.2017).
9. Рецепты для души: афонские монахи о важности милосердия // Православная жизнь. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravlife.org/content/recepty-dlya-dushi-afonskie-monahi-o-vazhnosti-miloserdiya> (дата обращения: 21.08.2017).
10. Скуратовская Н. Возможности применения методов практической психологии в пастырском служении. [Электронный ресурс]. URL: <http://silenza.livejournal.com/3068.html> (дата обращения: 05.11.2017).
11. Струкова А. Священник и психотерапевт Стефан Пламли — Секреты семейного счастья. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/svyashhennik-i-psihoterapevt-stefan-plamli-ya-otdayu-svoih-patsientov-bogu/> (дата обращения: 05.11.2017).
12. Суверенное юнгианство. Лекция 8. Самость. [Электронный ресурс]. URL: https://castalia.ru/videozapisi/courses-to-watch/course-jung.html#lesson_a06 (дата обращения: 05.11.2017).
13. Феофан Затворник, *свт.* Как уберечься или избавиться от прелести. Письма. Вып. 4. Из письма 322. [Электронный ресурс]. URL: <http://oprelesti.ru/index.php/kak-uberechysya-ili-izbavitsya> (дата обращения: 02.10.2017).
14. Феофан Затворник, *свт.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М.: Благовест, 2001. [Электронный ресурс]. URL: <http://fictionbook.ru/static/trials/11/69/92/11699299.a4.pdf> (дата обращения: 02.10.2017).
15. Шалберов С. Как православие относится к эмпатии? [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/forum/threads/ehmpatija.4762/> (дата обращения: 28.07.2017).
16. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1995.

ОБРАЗ СВЯЩЕННИКА СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОММУНИКАТИВНОЙ СИТУАЦИИ УТЕШЕНИЯ

Шалина Ирина Владимировна

*д. филол. н., профессор кафедры русского языка, общего языкознания
и речевой коммуникации Уральского федерального университета
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина*

иерей Михаил Северин

клирик Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря

Аннотация: В статье рассматривается речевое взаимодействие православных людей, описывается модель коммуникативной ситуации утешения и ее наполнение. В качестве речевого материала используются живые и виртуальные диалоги священника и мирянина. Выявляются причины коммуникативных неудач. Проводится мысль о том, что умение утешать является неотъемлемой составляющей коммуникативной компетенции священника.

Ключевые слова: коммуникативное взаимодействие; утешение; речевые формулы утешения; коммуникативная неудача; гармонический/дисгармонический коммуникативный результат; коммуникативно-психологическая роль священника как утешающего

IMAGE OF A PRIEST THROUGH THE PRISM OF A COMMUNICATIVE SITUATION OF COMFORT

Abstract: This article is about verbal interaction of Orthodox Church members. There is a description of the model and the content of consolation communicative situations. Live and internet dialogs between a priest and a layman are used as speech material. Causes of communicative failures are revealed. The main idea of the article is about the fact that skills to console are an integral part of orthodox priest's competence.

Keywords: communicative situation of consolation; comfort; speech formulas of consolation; communicative failure; harmonic/disharmonic communicative result; communicative and psychological role of the priest as consoling

Shalina Irina Vladimirovna, Doctor of Philology Sciences, Professor at the Department of Russian Language, General Linguistics and Speech Communication of the Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin

Priest Michael Severin, cleric of the Alexander Nevsky Novo-Tikhvin women's monastery

Утешение — величайший дар, одна из важнейших нравственных ценностей. Особенно ценится это умение, если тот, кто нуждается в утешении, стеснен скорбными обстоятельствами жизни: болезнь, развод, предательство, потеря близкого и т. п. В русской православной традиции Параклитом, или Утешителем, именуют Духа Святого. Митрополит Антоний Сурожский подчеркивает, что это греческое слово богато значениями: обозначает Того, Кто приносит крепость, одаряет силами выдержать любое испытание; Того, Кто приносит

радость; Того, Кто являет богопознание¹. Этот духовный дар по благодати получают люди, преуспевшие в духовном делании: молитвенном подвиге, любви к ближнему, рассудительности. Такими, например, были духоносные старцы. Так, монахиня Иулиания (Соколова), духовная дочь старца Алексея (Мечева), писала о нем: «Батюшкина чуткость, умение подойти к людям, простота, добросердечность везде оставляли тихий свет примирения, тепла, надежды, упокоения и радости»². Не случайно, в акафисте св. прав. Алексею Московскому можно найти такие строки: «Радуйся, праведный старче Алексие, утешителю благодатный»³. А вот, например, как характеризуется отец Иоанн (Крестьянкин): «Отец Иоанн был светлый и радостный... он преизбыточествовал любовью. Его души хватало на всех. Но всегда при этом был предельно собранным и строгим... Он высшие сферы постоянно слышал, он постоянно был — слух... «Ходил пред Богом»... В движениях он был быстр и легок, подвижен и стремителен, но в обрамлении благородства и глубокого внутреннего такта. Он и в помощи людям всегда был необычайно тактичен и осторожен. Никогда не диктовал, больше советовал... Его помощь человеку могла заключаться всего в нескольких словах, сказанных иногда как бы и не тебе вовсе. Отец Иоанн в назидание мог говорить будто о другом человеке, мог приводить примеры из жизни или высказывания святых отцов, мог говорить иносказательно, иногда с легкой и радостной шуткой. И это была реальная духовная помощь, просто в разных формах. Всегда человек уходил от отца Иоанна утешенным, легким и радостным, получив ответы на волновавшие вопросы»⁴.

Классическим примером безблагодатного утешения могут служить друзья Иова многострадального, которые пришли, чтобы *вместе сетовать с ним и утешать его... И сидели с ним на земле семь дней и семь ночей; и никто не говорил ему ни слова, ибо видели, что страдание его весьма велико* (Иов 2, 11–13). Большинство толкователей этого ветхозаветного текста видят в молчании друзей Иова свидетельство глубокой привязанности к нему и благоговейного сострадания его великому горю. Однако, например, Ф.Н. Козырев приводит мнение архимандрита Феодора (Бухарева), который трактует их молчание как «...недоумение по поводу нравственного падения их друга... Дружья делают своим молчанием страдание Иова невыносимым, а своими речами — бессмысленным и невозможным дальнейшее безропотное несение наказания»⁵. Не случайно Иов после их утешительных речей говорит им: «*К страждущему должно быть сожаление от друга его... Но братья мои неверны, как поток, как быстро текущие ручьи... Вы придумываете речи для обличения? На ветер пускаете слова ваши. Вы нападаете на сироту и роете яму другу вашему*» (Иов 6, 14–15; 26–27). В.Н. Топоров называет друзей Иова «носителями того здравого смысла, который не признает исключений, черств к страданиям и глух к несправедливости...»⁶.

¹ Антоний (Блум), митр. Утешитель и наше сиротство. [Электронный ресурс]. URL: pravmir.ru/uteshitel-i-nashe-sirostvo/#ixzz3Q0xapp4s (дата обращения: 14.01.2015).

² Иулиания (Соколова), мон. Жизнеописание московского старца отца Алексея Мечева: к 100-летию со дня рождения автора. М.: Русский хронограф, 1999. С. 45.

³ Акафист св. прав. Алексею Московскому. [Электронный ресурс]. URL: azbyka.ru/days/sv-aleksij-moskovskij-mechev (дата обращения: 14.01.2015).

⁴ Правдолюбов А., прот., Правдолюбова О.М. Воспоминания об архимандрите Иоанне (Крестьянине). «Из тайников сердечных». М.: Храм Живоначальной Троицы в Троицком-Голенищеве, 2014. С. 157.

⁵ Цит. по: Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова М.: Дом надежды. 2005. С. 98.

⁶ Топоров В.Н. Несколько слов о «Книге Иова» и об этой книге // Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. М.: Дом надежды, 2005. С. 186.

Несомненно, умение утешать, сочувствовать, сопереживать, соболезновать должно входить в коммуникативную компетенцию священнослужителя. Как показывает современная практика общения в православной среде, далеко не все священники умеют это делать. Ср., например, фрагменты из разговоров православных людей, записанные с форума «Православие и мир»⁷:

«Очень-очень важны слова батюшек на отпеваниях, обращенные к близким умерших, ведь многие люди впервые приходят в храм именно в этот день. Так получилось, что в последние несколько лет мне пришлось присутствовать при отпеваниях разных людей в разных храмах. И в большинстве случаев все было очень печально в этом плане. Например, отпевали одну бабушку, а священник в проповеди стал читать лекцию по догматике, а потом начал обличать нравы современного общества. «Мы живем, как свиньи!» — восклицал он. Зная эту старушку, которая кормила бомжей в округе, ее уже немолодую дочь — абсолютную бессребреницу, удивительную учительницу, слышать это было странно и неприятно. Еще один случай — отпевали 12-летнюю девочку; у гроба, кроме родственников, было очень много детей, учителей, и прямо физически ощущалось, как же всем нужно услышать от батюшки нужные, правильные слова. Но ничего не было. Отпели — и все. А когда отпевали моего деда, священник сказал, что именно сейчас как никогда дед нуждается в нашей поддержке, и именно сейчас мы ему можем и должны помочь. Это запомнилось».

Представим лингвокогнитивную модель коммуникативной ситуации утешения:

Субъект 1 (утешаемый) страдает, печалится, переживает вследствие **X** (горя, беды, тревоги).

Субъект 2 (утешающий) пытается ослабить/облегчить его состояние, успокоить словом или делом.

Утешающему предписывается быть внимательным, сострадательным, чутким, что должно удовлетворять ожиданию утешаемого, который, открывая свое внутреннее состояние, надеется быть услышанным и понятым. Чтобы переживание утешаемого «получило возможность освобождающей переорганизации»⁸, коммуниканты должны действовать в соответствии с принципом коммуникативной кооперации, двигаясь в одном направлении по пути утешения.

Можно констатировать, что ситуация утешения — это сложная ситуация, получающая как гармонический, так и дисгармонический коммуникативный результат. Человек часто теряется, не знает, что сказать, как себя вести, например: *«Когда у меня умер папа, мне надо было просто говорить, рассказывать, что у меня случилось, что я делаю и что чувствую. Было жаль, когда люди в страхе от меня отворачивались, типа не заметили меня».* Репертуар утешительных речевых формул достаточно разнообразен, например: *«Не падай духом»; «Все наладится»; «Выше голову»; «Все будет хорошо»; «Это не трагедия»; «Не драматизируйте ситуацию»; «Я знаю, вы сильный человек и справитесь с любыми скорбями»* и т.п. Однако применительно к конкретному адресату и конкретным обстоятельствам общения в силу своей клишированности, искусственности эти формулы далеко не всегда эффективны.

В общении православных людей ситуация утешения может получать определенную специфику. Наши наблюдения основываются на записи диалогов,

⁷ [Электронный ресурс]. URL: forum.pravmir.ru/search.php?searchid=679243 (дата обращения: 20.11.2014). Здесь и далее примеры, выделенные курсивом, взяты с форума «Православие и мир». Орфография, пунктуация, стилистика авторов высказываний сохранены.

⁸ Василюк Ф. Е. Переживание и молитва. М.: Смысл. 2005. С. 93.

сделанных нами методом включенного наблюдения, а также опираются на высказывания участников форума «Православие и мир». Статусно-ролевые позиции речевых партнеров определены: субъект 1 (утешающий) — священник, субъект 2 (утешаемый) — мирянин, воцерковленный или невоцерковленный. Учитывается также специфика X (см. модель коммуникативной ситуации утешения): это может быть очень большое, непоправимое горе (неизлечимая болезнь близкого, внезапная смерть ребенка, мужа и пр.) либо жизненные неурядицы, приводящие к временным страданиям. Например:

«Хочу поделиться горем. Наш сын погиб в ДТП... Произошло блокирующее столкновение. На его полосу движения выехал на большой скорости автомобиль «КИА Соренто»... Показания из материалов дела вскоре исчезли вовсе или были старательно переделаны, а обвиняемая сторона превратилась не только в невиновную, но и в пострадавшую. Мы не услышали... ни слова извинения, ни слова сочувствия, никакой помощи в похоронах. Мы сами хоронили нашего сына. Это наш последний долг ему...»

«Вот у меня депрессия, потому что у меня нет любимого мужчины, в отношениях с которым я была бы счастлива. Я просила Бога о семейном счастье 10 лет. Я не вижу смысла больше ни о чем просить. Поддержите меня, накачивает: зубная боль в сердце, которая лечится свинцовой пулей».

Приведем примеры высказываний-утешений, которые используются священниками. Самыми частотными оказываются общекультурные и специфические речевые формулы: «Я очень вам сочувствую, и мне жаль, что так произошло»; «Сил вам душевных и да поможет вам Бог»; «Господь вас не оставит в вашем горе»; «Все будет хорошо, я в вас верю». Активно употребляются советы, основывающиеся на опыте святых, а также на собственном жизненном опыте: «Вспомните слова свт. Феофана Затворника о том, что он не понимает плачущих на похоронах и более уместны были бы не черные платки, а праздничные песни и радость: ведь христианин вернулся домой из земной тюрьмы».

В живом непосредственном взаимодействии функцию утешения выполняют также молчание, жестовые и мимические формулы:

«Приходил священник причащать мою маму перед смертью. Через какое-то время, когда мама уже умерла, я была в храме. Священники вышли на полиелей, и тот, который приходил к маме, посмотрел на меня. Увидел, что я в черном платке, понял, что мамы уже нет. У него по щекам потекли слезы. Он мою боль почувствовал, как свою, и никаких слов утешения не надо было».

«Батюшка нес через церковный двор трехлитровую банку молока. Видимо мой жуткий вид испугал его. Окликнул. Открыл банку и молча протянул. Не думая ни о чем, жадно попила. Обнял за плечи, сели на ступеньки, грязные были они, но батюшка сел со мной. Помолчали. Потом неслаженно издалека начал разговаривать. Утешил настолько, что домой пришла воодушевленная. Велел приходить каждый день и после службы докладывать, как дела. На четвертый день боль ушла почти совсем».

Нередки и коммуникативные неудачи утешающего, о чем можно судить по вербализованной/невербализованной реакции утешаемого: неприятие утешения, возражение, ирония, интенциональный вопрос, аффективная мимика и жесты. Безблагодатное утешение проявляется как результат обесценивания утешающим психологического состояния утешаемого, умаление его страдания, горя. В такой ситуации употребляются чаще всего констатирующие речевые формулы, выполняющие функцию общего места: «Время лечит»; «На все воля Божия»; «Бог

дал — Бог взял»; «Это расплата за грехи». Часто в высказывания включаются кванторы всеобщности: «Все страдают»; «Все когда-нибудь отойдем ко Господу». Приведем более развернутые примеры:

«Батюшка строгий сказал, что жизнь на земле — это ад. Сказал, чтобы оглянулась и посмотрела, все постоянно страдают и нет ни у кого счастья. А чтобы попасть в рай, надо следовать канонам и постоянно каяться. Дал книжку про мытарства Федоры, которая только усилила переживания. Мозг сделал вывод: на земле ад... а в рай мне точно не попасть. Через год обнаружила в себе полную апатию к жизни. Этот вывод стал разрушительным очагом».

Типичная причина коммуникативной неудачи — подмена утешения упреком, назиданием. В вышеприведенном примере оценочное прилагательное «строгий» (батюшка) наводит на такие смыслы, как *равнодушный, обличающий, эмоционально холодный*. Типаж бесстрастного священника, излагающего нравоучительным тоном богословские истины, эксплицируется и в следующем фрагменте диалогического взаимодействия (обсуждается личная трагедия женщины, у которой скоропостижно скончался муж и которая осталась с грудным ребенком на руках).

Священник: «Только правильное, истинное мировоззрение на событие даст истинное утешение. И вот кто-то из наших родных возвращен из ссылки на свободу — разве это повод оставшимся еще в заключении скорбеть? Легкая грусть о расставании, и радость об обретенной свободе нашего бывшего сидельца в юдоли плача и скорби. А мы еще и скорбим вместе... И какое утешение тут? Тогда у нас вера неправославная. Печально, что причащающийся Христа, не желает, не мечтает и не торопится воссоединиться с Ним в Вечности, в Царстве Небесном... Ап. Павел, Богородица, св. Божи и человеки почему-то мечтали о воссоединении со Христом в Его Царстве. Грустно. Христиане, не знающие христианства!»

Высказывания батюшки вызвали разные речевые реакции, объединенные модальностью отрицательной оценки.

Миряне: «Отче, вы говорите это из опыта? Вы хоронили жену или детей?»

«Слышится упрек в Ваших словах, но не сострадание».

«Конечно, Ваше право и дальше продолжать свои нравоучения, но вот результат скорее всего окажется не тот, которого Вы хотите добиться».

«Все эти теоретические рассуждения неуместны. Тему читают очень разные люди, в том числе еще не укрепленные в вере. Вы уверены, что такими «пастырскими наставлениями» Вы их не оттолкнете от Церкви?»

«Нашим пастырям и наставникам остается пожелать только, чтобы за них помолился кто-нибудь из тех кого они «окормляют», иначе их книжная «праведность» может стать для них «тазиком с цементом».

«Чтоб понимать, нужно иметь сострадание к людям и сочувствие к чужому горю. У старца Паисия есть такой рассказ, когда он, вразумляя какого-то человека, любившего резать правду-матку, говорил, что он бросает людям золотые венцы, но при этом проламывает им головы».

«Вот представьте: у человека сложный перелом со смещением. Его не только в гипсовую повязку запакуют, а еще и на вытяжке он будет лежать месяца полтора. А Вы требуете, чтоб человек побежал сразу после того, как ему наложили гипс. Нельзя так, батюшка, сурово».

«Ну я просто в шоке от таких пастырских наставлений. Валяюсь в нокауте».

«Вспомните, отче, про слово — обоюдоострый меч. С толстокожего можно и постругать коросту, а ошеломленного от боли и потому уязвимого человека неосторожным прикосновением покалечить (а то и убить) можно. Поверьте, есть примеры перд глазами».

«Привожу цитаты из лекций отца Александра Шмемана: «Было бы поистине ужасно, если бы человек, выслушав богословие Великой Субботы, вошел в комнату, где только что умер ребенок, и сказал родителям: «Подумаешь! Христос Воскресе!» Таинство страдания — одно из величайших таинств христианской веры. Христос не отменяет страдание как страдание, Он наполняет его новым смыслом. Он победно заявляет: «Если ты страдаешь, то страдаешь вместе со мной, потому что Я страдал вместе с тобой». Он не говорит: «Ты не страдаешь, это все, знаешь ли, иллюзия».

Показательный литературный пример эффективного утешения можно найти у Ф. М. Достоевского в «Братьях Карамазовых». В одной из глав описывается сцена общения старца Зосимы с пришедшими в монастырь женщинами. Горе одной из них *«надорванное... такое горе и утешения не желает»*: она потеряла одного за другим четырех детей, и недавно последнего, трехлетнего Алешеньку. Старец, апеллируя к авторитету великого святого, сначала советует ей *радоваться, а не плакать* — ведь умершим младенцам даруется ангельский чин. Но она не слышит слов утешения. Старец чувствует, что ее материнское сердце в настоящий момент не способно подняться на такую духовную высоту, поэтому, принимая и уважая душевное страдание женщины, говорит ей: *«И не утешайся, и не надо тебе утешаться, не утешайся и плачь»*. Вместо *«ты радуйся, жено, а не плачь»* звучит совершенно другое наставление: *«Ты плачь, но радуйся»*⁹.

Подводя итог, подчеркнем, что эффект утешения зиждется на психологических, социокультурных, коммуникативно-ситуационных и риторических основаниях. Учет этих обстоятельств позволяет священнику не только рационально обосновать свое отношение к событию и адресату, но и нетривиально выразить сочувствие и поддержку. Духовное утешение базируется на умении чувствовать чужую боль как свою. «Надо стать как музыкальная струна, которая сама не издает звука, но как только к ней прикоснется палец человека, она начнет звучать — петь или плакать. На этом основаны все человеческие отношения»¹⁰. Неменьшую значимость имеют и мобилизационные ресурсы утешаемого, его собственный душевный труд на пути утешения. По нашим наблюдениям, в обиходной коммуникации ценится не только вербальная составляющая утешения, но и акциональная, например конкретная помощь.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (в синодальном переводе с комментариями). М.: РБО, 2013.
2. Акафист св. прав. Алексею Московскому. [Электронный ресурс]. URL: <http://azbyka.ru/days/sv-aleksij-moskovskij-mechev> (дата обращения: 14.01.2015).
3. Антоний (Блум), митр. Жизнь. Болезнь. Смерть. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2010.
4. Антоний (Блум), митр. Утешитель и наше сиротство. [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.pravmir.ru/uteshitel-i-nashe-sirotstvo/#ixzz3Q0xapp4s> (дата обращения: 14.01.2015).
5. Василюк Ф. Е. Переживание и молитва. М.: Смысл, 2005.
6. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М.: АСТ: Астрель, 2010.

⁹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 52–53.

¹⁰ Антоний (Блум), митр. Жизнь. Болезнь. Смерть. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2010. С. 16.

7. *Иулиания (Соколова), мон.* Жизнеописание московского старца отца Алексея Мечева: к 100-летию со дня рождения автора. М.: Русский хронограф, 1999.
8. *Козырев Ф. Н.* Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. М.: Дом надежды, 2005.
9. *Правдолюбов А., прот., Правдолюбова О. М.* Из тайников сердечных. Воспоминания об архимандрите Иоанне (Крестьянкине). М.: Храм Животворящей Троицы в Троицком-Голенищеве, 2014.
10. Правмир. Форум. Цитаты. [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.pravmir.ru/search.php?searchid=679243> (дата обращения: 20.11.2016).
11. *Топоров В. Н.* Несколько слов о «Книге Иова» и об этой книге // Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. М.: Дом надежды, 2005.

ФИЛОЛОГИЯ

ИЗОБРАЖЕНИЕ ПЕРСОНАЖЕЙ-МУСУЛЬМАН АВТОРОМ «КАЗАНСКОЙ ИСТОРИИ»

Волкова Татьяна Федоровна

*д. филол. н., профессор кафедры русской филологии Сыктывкарского
государственного университета им. Питирима Сорокина*

Макарова Екатерина Игоревна

*магистрант кафедры русской филологии Сыктывкарского
государственного университета им. Питирима Сорокина, преподаватель
Сыктывкарского гуманитарно-педагогического колледжа*

Аннотация: В статье рассматривается одна из особенностей «Казанской истории» — повести о трехсотлетней истории взаимоотношений Руси и Казанского царства: необычное отношение автора — сторонника политики Ивана Грозного к казанцам, которые в ряде случаев изображаются им сочувственно, приводятся примеры разрушения литературного этикета в повести, разъясняются причины подобных описаний, кроющиеся в биографии безымянного автора «Казанской истории».

Ключевые слова: сочинения о взятии Казани Иваном Грозным в 1552 г.; историко-публицистическое повествование на Руси в XVI в.; разрушение литературного этикета; сочувственное изображение казанцев

IMAGE OF MUSLIM CHARACTERS BY THE AUTHOR OF "KAZAN HISTORY"

Abstract: In the article one of the features of "Kazan history", a story about the three hundred-year history of relations between Russia and the Kazan kingdom, is considered — an unusual attitude of the author, a supporter of Ivan the Terrible's policy, to Kazan, who in some cases are portrayed sympathetically to him, are examples of the destruction of literary etiquette in the Tale, explain the reasons for such descriptions, hidden in the biography of the nameless author of "Kazan History".

Keywords: works on the capture of Kazan by Ivan the Terrible in 1552; historical and journalistic narrative in Russia in the 16th century; destruction of literary etiquette; sympathetic portrayal of Kazan

Volkova Tat'yana Fedorovna, Doctor of Philology Sciences, Professor at the Department of Russian Philology of the Syktyvkar state University named after Pitirim Sorokin

Makarova Ekaterina Igorevna, Master's student at the Department of Russian Philology of the Syktyvkar state University, lecturer of the Syktyvkar Humanitarian Pedagogical College

«Казанская история» — одно из самых интересных и значительных произведений русской литературы XVI в., позволяющее проникнуть в круг узловых проблем развития средневековой русской литературы, ее связей с литературой Нового времени. Написанная в годы обостренных отношений Ивана Грозного с феодальной знатью, она отразила (в трактовке исторических событий) политическую борьбу 60-х гг. XVI в., когда создавалась (1564–1565). В этой борьбе автор произведения последовательно стоит на стороне Ивана Грозного¹. И в этом плане «Ка-

¹ Моисеева Г. Н. Казанская история. М. — Л., 1964. С. 3–28.

занская история» вписывается в целый ряд произведений, рассказывающих о взятии Казани русскими войсками в 1552 г., таких как «Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича», «Степенная книга царского родословия». Но «Казанская история» в ее первоначальной редакции значительно отличается от этих произведений и охватом событий (рассказу о казанском походе 1552 г. предшествуют 50 глав повествования о всей истории русско-казанских отношений, начало которой автор «Казанской истории» возводит ко временам Батыя), и жанровыми особенностями (в «Казанской истории» использованы художественные достижения практически всех основных средневековых жанров, сформировавшихся к XVI в. в русской литературе), и развитым сюжетом, в котором обнаруживаются все используемые в новой литературе элементы сюжета, выстраивающиеся при этом не в одну, а в три сюжетные линии, которые накладываются друг на друга, но вполне самостоятельны. Это, во-первых, история военных столкновений русских с казанцами, во-вторых, описание мирных переговоров московских великих князей с казанскими царями и предательств некоторых казанских правителей и мурз, которые порождали новые военные конфликты между русскими и казанцами, в-третьих, особая — провиденциальная — сюжетная линия, рассказывающая о том, как вмешивался Божественный Промысл в историю военных отношений Руси и Казани. И все эти сюжетные линии служат раскрытию идейного замысла автора: показать личные заслуги Ивана Грозного в казанской победе, изобразить его участие в казанском взятии как боговолимый подвиг и оправдать московского самодержца за пролитую в Казани кровь — как русскую, так и казанскую².

В «Казанской истории» наряду с освоенным уже русской литературой публицистическим вымыслом активно вводится и вымысел художественный, который служит только цели занимательности повествования, не подчиняясь никаким идеологическим установкам³.

Но особенно резко отличалась «Казанская история» от современной ей исторической литературы отношением автора к тогдашним врагам Руси — казанцам, людям иной веры, своими набегами на русские селения доставлявшим много горя русскому населению. Отношение это было необычным для произведений того времени и в литературном, и в нравственном отношении. Именно эти необычные описания воинов-врагов привели академика Д. С. Лихачева к очень важному для поэтики древнерусской литературы наблюдению о разрушении литературного этикета в XVI в., когда к врагам Руси стали применяться такие этикетные формулы, которые раньше применялись только к русским воинам⁴. И эти нарушения впервые обнаруживаются именно в «Казанской истории». Вот, например, как описывается в ней воинская доблесть казанцев и их патриотизм: «И много съкшеся казанцы, и многихъ отъ вой русскихъ убивше, и сами ту же умроша, храбрыя, похвално на земли своей» (с. 524)⁵.

И таких характеристик в «Казанской истории» достаточно много. При этом необычно изображаются и русские воины — как жестокие и беспощадные:

² См. подробнее: Волкова Т. Ф. Работа автора «Казанской истории» над сюжетом повествования об осаде и взятии Казани. Л., 1985. Т. 39. С. 308–322.

³ О характере вымысла в «Казанской истории» см.: Волкова Т. Ф. Развитие повествовательности и художественного вымысла в русской исторической литературе XV–XVII веков: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1989. С. 57–76.

⁴ Лихачев Д. С. Литературный этикет Древней Руси (н проблеме изучения). М. — Л., 1961. Т. 17. С. 5–16.

⁵ Здесь и далее текст «Казанской истории» мы цитируем по изданию: Казанская история. М.: Художественная литература, 1985. С. 300–565.

«Русии же вои... рыскаху, яко звѣрие по пустынямъ, сѣмо и овамо, яко лвы рыскаху, восхитити лова — ищущи казанцевъ, в домѣхъ ихъ и во храминахъ, и въ погребѣхъ, и въ ямахъ скрывающихся. И гдѣ аще обрѣтаху казанца стара или юношу, или средоличнаго, и ту скорѣ того оружіемъ своимъ смерти предаваху...» (с. 524).

Отметим также, что отношение автора «Казанской истории» к казанцам было двояким: он осуждает тех предводителей казанцев, под руководством которых разорялись русские земли, уводились в плен русские люди, которые нарушали данные московским великим князьям клятвы о мире и изменяли им. Именно из-за жесткой непримиримой позиции казанских военачальников, по мысли автора, и пролилась в 1552 г. казанская кровь, хотя не только сам царь уговаривал казанцев обойтись без кровопролития, но и пленная черемиса и даже их жены и матери, что очень ярко описано в повести.

Но совсем иначе автор «Казанской истории» относится к простым казанцам, показывая, как много они натерпелись страха в ходе осады и взятия Казани. Они изображаются как жертвы неумного правления казанских царей и вельмож. Так, рассказывая о последствиях для казанцев взрыва пороха в подкопах, прорытых русскими под казанскими стенами, автор «Казанской истории» ярко описывает смертельный испуг жителей Казани: «А иже внутрь во градъ казанцы, мужи и жены, от страха силнаго гряновения омертвѣша, и падоша ницъ на землю, чающа под обою земли погрязнути или содомский огнь, с небеси шедши, попалити ихъ. И быша, аки камыци, безгласни, другъ на друга зряще, яко изумлени, и ничтоже другъ ко другу своему провѣщати могуще, и долго лежаще» (с. 514).

Поразительно также и то, что автор «Казанской истории» сочувственно относится не только к простым казанцам, но и к некоторым казанским царям и вельможам, которые сами становились жертвами предательства русских людей и своих же единоверцев в разных жизненных обстоятельствах.

Такому необычному отношению к персонажам-иноверцам, за которыми стояли исторические личности, находится объяснение в столь же необычной биографии автора «Казанской истории», имя которого, к сожалению, не сохранилось. Он сообщил о самых драматических эпизодах своей жизни, связанных с Казанью, в начале своей «красной» повести, как он сам называет созданное им произведение. Согласно его признанию, он провел целых 20 лет в Казани, попав в плен к казанцам, по-видимому, во время одного из их набегов на Русь. Став пленником, он принял мусульманство и тем самым получил возможность быть приближенным ко двору казанских царей и установить дружеские отношения с казанскими вельможами. При этом автор «Казанской истории» приоткрывает завесу и над причинами, которыми он при этом руководствовался. Они были намного глубже простого желания сохранить свою жизнь в плену. Судя по созданному им произведению, это был человек весьма образованный, талантливый и любознательный. Оказавшись при дворе царя Сафа-Гирея, он попытался изучить историю страны, в которую его занесла судьба: стал искать материалы о зарождении Казанского царства в русских летописцах, но мало что нашел там для себя полезного; тогда он стал собирать казанские предания и не побоялся вставить эти мусульманские легенды в свое произведение. Он стал расспрашивать казанских вельмож, что им известно о начале Казанского царства. Интересен тот факт, на который обратила внимание Г. Н. Моисеева, что автор «Казанской истории» не воспользовался возможностью вернуться на родину в 1551 г. в правление московского ставленника на казанском престоле Шах-Али (Шигалей в «Казанской истории»), когда все русские были отпущены на родину. Он же остался в Казани почти до конца осады города. Исходя из того, что безымянный автор все же покинул Казань

и уже перед самым ее взятием вернулся к православной вере, более того, получил от Ивана Грозного земельный надел на Руси, исследовательница высказала предположение, что он выполнял в Казани какое-то тайное правительственное задание⁶. В чем оно состояло, судить сейчас невозможно, но ясно, что оно не помешало русскому человеку всей душой полюбить казанцев, страдания которых он наблюдал собственными глазами.

Приведем несколько наиболее ярких примеров сочувственного отношения автора к своим мусульманским героям, которые в некоторых жизненных ситуациях повели себя более по-христиански, чем русские великие князья и некоторые казанские правители — ставленники Москвы: проявили христианское смирение и пришли к подлинному покаянию, за что и получили от Бога поддержку.

Так, например, в главе 9-й «Казанской истории» рассказывается о событиях, произошедших во время правления на Руси великого князя Василия Васильевича. Автор «Казанской истории» описывает его конфликт с золотоордынским ханом Улу-Ахметом, который, лишившись в 1436 г. в результате междоусобной борьбы престола, бежал на Русь. Обосновавшись возле Москвы, он стал собирать войско, чтобы отомстить князю Едыгею за свое изгнание из Орды. Великий князь Василий Васильевич, услышав о военной активности Улу-Ахмета, испугался, подумав, что тот собирается напасть на Русскую землю, и отправил к нему своих послов, чтобы те попросили Улу-Ахмета уйти с Руси. Улу-Ахмет стал просить великого князя дать ему возможность еще некоторое время задержаться на московской территории: «Брате, господине мой, мало ми время помедли, яко вборзе имамъ пойти от земли твоя. Никоего же зла тебѣ никако же сотворю по общаю же нашему с тобою и по любви, но и впредь и до смерти моя, егда мя устроить Богъ и паки състи на царствии моемъ» (с. 320–322). Однако, как отмечает автор «Казанской истории», Василий Васильевич забыл слова Писания, что «покорно слово сокрушает кости и смиренныя сердца и сокрушенныя Богъ не уничижитъ» (с. 322) и послал на Улу-Ахмета брата своего Дмитрия Галицкого. Улу-Ахмет в отчаянии обратился к «русскому Богу»: «Виждь нынѣ скорбь и бѣду мою, но помози ми и буди намъ истинный судия, правосуде межъ мною и великимъ княземъ, и обличи вину коегождо насъ. Ищеть бо онѣ неповинно убити мя, яко подобно время обрѣтъ и ищеть неправедно погубити мя. Общаниемъ нашимъ и клятву с нимъ солгалъ и преступилъ, и великое брежение мое и прежнюю мою любовь к нему, аки любезному сыну, забывъ, видя мя нынѣ в велицей напасти и бѣдѣ утѣсняема зело и погибающа отвсюду» (с. 22, 324). И Бог услышал его молитвы: русское войско, посланное на Улу-Ахмета, было разбито, потому что, как говорит автор, «покорение бо и смирение» Улу-Ахмета «пренеможе и побѣди великаго князя нашего свирѣпое сердце» (с. 324). В завершение этого эпизода, комментируя описанное, автор говорит: «...яко не токмо спомогаетъ Богъ христианомъ, но и поганымъ способствуетъ» (с. 324).

Интересна в рассматриваемом аспекте и история взаимоотношений другого казанского хана — Махмет-Амина и великого князя Ивана III (глава 12). Махмет-Амин был воспитан при дворе Ивана III, куда попал в 1479 г. десятилетним мальчиком после неудавшейся попытки русских в Казани посадить его на ханский престол вместо брата. Но через шесть лет, в 1485 г., Иван III все же поставил Махмет-Амина на царство в Казань. После смерти брата Алехамы Махмет-Амин женился на своей снохе. Та, по словам автора «Казанской истории», «яко прелукавая змия, научаема от вельможъ царевыхъ, охавившиися о выи», стала советовать

⁶ Моисеева Г. Н. Казанская история. М. — Л., 1953. Т. 9. С. 266–290.

ему изменить великому князю и перебить всех русских людей, живущих в Казани. Махмет-Амин «прелстися от злыя жены своя и послуша проклятаго совѣта ея» (с. 330). Великий князь Иван Васильевич не успел отомстить Махмет-Амину, потому что вскоре умер. Но за свои бесчинства Махмет-Амин был наказан Богом неизлечимой язвой — «порази его Богъ язвою неизцелною от главы и до ногу его» (с. 338). Эта тяжелая болезнь произвела в нем душевный переворот, и Махмет-Амин, осознав, что «бысть ... неизцелѣнъ недугъ сей» ему «за неправду» его и «измѣну», глубоко раскаялся в своих злодеяниях и по-христиански оценил бесполезность всех своих богатств перед лицом смерти: «О, горе мнѣ, окаянному! Погибаю, и все злато и сребро, и царьския вѣнцы, и златотворныя одежды, и многоценныя постели царския, и красныя мои жены, и предстоящыя ми отроки младыя, и добрыя коми, и величание, и честь, и дани многия, и все мое безчисленное богатство, и вся моя драгая царская узорочья оставляются инѣмъ по мнѣ! Азъ же, поганый, токмо в сие труждахъся без ума, и нѣсть ми нынѣ ползы ни от жены-змии, прелстившия мя, ни от множества силы моя... — вся бо исчезоша, яко прахъ отъ вѣтра» (с. 340).

Таким образом, автор «Казанской истории» приводит своего героя-мусульманина к осознанию важнейшей заповеди христианства о покаянии, которое единственно может спасти человеческую душу от гибели, и к пониманию того, что «русский Богъ» послал ему страшную болезнь за совершенное им предательство. Это подчеркнуто и авторским комментарием: «И се Богъ преступающимъ клятву воздаеть» (с. 340). Раскаившийся Махмет-Амин отправляет к Василию Ивановичу слов с дарами, прося прощения за свои грехи, и вскоре умирает. Великий князь Василий Иванович «умилися о прощении царя того», простил ему все, забыл о совершенном Махмет-Амином зле и с великой честью принял его дары.

В третьем сюжете, на котором мы хотим остановиться в этой статье, оба героя — мусульмане, но один находится в лагере московском, другой — в казанском. Второй, казанец, столкнувшись с несправедливостью своих соплеменников в отношении избранного ими добровольно и приведенного на царство в Казань из Руси служившего Москве касимовского царя, принимает решение помочь несправедливо униженному человеку и рассчитывает на его поддержку и помощь в совместном бегстве на Русь, но первый, спасенный, забывает про своего спасителя. Эта печальная история рассказана автором в 25-й главе «Казанской истории». А герои ее — царь Шигалей, обманутый коварными казанцами, и знатный казанский вельможа Чура Нарыкович, как его именует автор «Казанской истории». Прелюдией к сюжету о Чуре служит рассказ о том, как после изгнания своего царя Сап-Кирея, ставленника Крыма, который отдавал в своем правлении приоритет крымцам, приехавшим с ним в Казань, казанцы остались без царя и стали думать о том, кого пригласить на казанский престол. В этой ситуации они задумали очередную хитрость: попросить у московского великого князя на царство касимовского царя Шигалея, ему служащего, который в это время сильно досаждал им своими военными притеснениями — «всегдашнимъ воеваниемъ земли ихъ», и уже в Казани избавиться от него. И этот замысел им почти удался, но здесь в сюжете появляется «большой князь» казанский Чура Нарыкович, который тогда «власть... надъ всѣми велику имѣяше в Казани» (с. 378). Именно ему, пишет автор, «и вложи Богъ милосрдие о царѣ, вѣрнаго ради его (то есть Шигалея. — Прим. Т.В.) ради его страдания за християны» (с. 376). Движимый этим вложенным в него Богом милосердием Чура и помогает Шигалею, плененному казанцами, избежать неминуемой смерти, которую ему уготовили казанцы, и бежать в Москву. Сам же Чура, понимая, что за освобождение Шигалея он сам поплатится жизнью, собрав

все свое семейство и все свое имение, решает бежать вслед за Шигалеем и сдать-ся на милость «московского царя». Он договаривается с Шигалеем, чтобы тот дождал его в условленном месте и они вместе поехали бы на Русь: «Ты же, мною избавленъ бывъ от смерти, не забуди мене... И азъ готовъ буду с тобою из Казани бѣжати къ Москвѣ... И совѣтъ ему даде, яко да дождетъ его царь на нѣкоемъ мѣсте знаемъ...» (с. 378, 380). Но когда Чура достиг условленного места, то Шигалея там не оказалось: «И забы царь, и не пожда на мѣсте реченнѣмъ друга своего Чюры Нарыковича, избавльшаго его отъ смерти» (с. 380). Когда же казанцы обнаружили бегство Шигалея и Чуры со всем его семейством, они отправились в погоню за ними. Но Шигалей успел далеко уйти, а Чуру они настигли. «Онъ же, обострожився отъ нихъ в мѣсте крѣпце, чая отбитися отъ нихъ. И бившеся съ ними долго. И убиша своего храбраго воеводу Чюру Нарыковича и съ сыномъ его, и со всѣми отроки его...» (с. 380, 382). Этот сюжет показался автору «Казанской истории» прекрасной иллюстрацией известного евангельского изречения, которым он и закончил эту главу: «И болши сея любви нѣсть ничто же, еже положити душу свою за господина своего или за друга» (с. 382).

На какие размышления наводят рассмотренные нами в этой статье эпизоды «Казанской истории», число которых можно значительно увеличить? Они свидетельствуют не только о таланте повествователя, которым, несомненно, обладал автор «Казанской истории». Он в полной мере «отработалъ» тот «земли удѣлъ», которым его наградил Иван Грозный, чтобы он жил, «служба ему». Это была в первую очередь писательская служба, с которой автор «Казанской истории» справился замечательно, создав произведение, в котором царь как избранник Божий предстает идеальной личностью, наделенной и полководческим талантом, и богомольностью, и справедливостью, и христианским смирением. Но в рамках этого идеализированного рассказа прорисовывается и другая грань его создателя — широта его христианской души, способной увидеть даже в человеке другой веры проявление истинно христианских качеств.

Источники и литература

1. Волкова Т. Ф. Работа автора «Казанской истории» над сюжетом повествования об осаде и взятии Казани. Л., 1985.
2. Волкова Т. Ф. Развитие повествовательности и художественного вымысла в русской исторической литературе XV–XVII веков: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1989.
3. Казанская история. М.: Художественная литература, 1985.
4. Лихачев Д. С. Литературный этикет Древней Руси (к проблеме изучения). М. — Л., 1961.
5. Моисеева Г. Н. Казанская история. М. — Л., 1953.
6. Моисеева Г. Н. Казанская история. М. — Л., 1964.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ РУССКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В ПСАЛТИРИ НА МАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Ипакова Марина Тимерьяновна

*старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела языка
(кафедра филологических наук) Марийского научно-исследовательского
института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева*

Аннотация: В данной статье нами рассматриваются русские заимствования в Псалтири на марийском языке. Преобладающее большинство заимствований относится к именам существительным. Кроме прямых заимствованных слов, можно найти немало примеров, свидетельствующих об их калькированном характере, о том, что они созданы переводчиками по образцу русских слов путем буквального поморфемного перевода.

Ключевые слова: русские заимствования; проникновения; Псалтирь; буквальный перевод

THE USE OF RUSSIAN BORROWINGS IN THE "PSALTER" IN THE MARI LANGUAGE

Abstract: In this article we consider Russian borrowings in the "Psalter" in the Mari language. The vast majority of borrowing refers to nouns. In addition to direct borrowed words, it is possible to find many examples that testify to their loan translation character, that they are created by translators on the model of Russian words by a literal morpheme translation.

Keywords: Russian borrowings; penetrations; Psalter; literal translation

Ipakova Marina Timer'yanovna, Senior Research Officer of the research Department of Language (Department of Philological Sciences) of the Mari Research Institute of Language, Literature and History named after V. M. Vasilieva

Первое упоминание о влиянии русского языка на речь марийцев относится к 30-м гг. XVII в. Адам Олеарий, секретарь Гольштинского посольства, принимавший участие в путешествии в Московское государство и Персию и опубликовавший свои дневниковые записи отдельной книгой под названием «Подробное описание путешествия Гольштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах», писал: «У черемисов нет ни письмен, ни священников, ни церкви. Язык их также особый, имеющий мало сходства с обыкновенным татарским или турецким. Живущие в этих местах между русскими черемисы говорят обыкновенно по-русски». Из этих слов А. Олеария можно понять, что уже в начале XVII в. часть марийцев была двуязычной, свободно владела родным марийским и русским языками¹.

По утверждению немецкого исследователя Г. Стипы² и марийского лингвиста О.А. Сергеева³, марийские слова впервые зафиксированы в 1697 г. финским дипломатом Хенриком Бреннером. Х. Бреннер дважды (1697–1698 гг., 1699 г.) по-

¹ Исанбаев Н. И. Русские лексические заимствования дооктябрьского периода в марийском языке: словарь-справочник. Йошкар-Ола, 2014. С. 4.

² Stipa G. J. Suomalaisnyntinen tutkija vanhimman tšeremissin kielenäytteen tallentajana. Helsinki, 1981. Pp. 27–39.

³ Сергеев О. А. Марийские слова в дневниках финского дипломата Х. Бреннера. Чебоксары: Изд-во Чув. ун-та, 2006. С. 91–101.

бывал в районе реки Волги, где встречался с марийцами. Благодаря его двоюродному брату Э. Бреннеру записи были включены в книгу О. Рудбека *Atlantica sive Manheim*, которая вышла в г. Упсала в 1698 г. Среди 14 марийских слов можно выделить одно заимствованное слово — *окна* — ‘окно’.

Следующим памятником, содержащим некоторое количество русских слов, можно считать небольшой «Словарь на татарском, черемисском, чувашском, вотяцком, мордовском, пермском и эрзянском языках с российским переводом», прилагаемый к описательной части монографии Г. Ф. Миллера, где имеются слова, которые можно связать с соответствующими русскими лексическими единицами и считать их заимствованными из русского языка. Таковых среди 308 марийских лексем насчитывается 10 единиц: *чулка* — ‘чулки’, *башмак* — ‘башмаки’, *окна* — ‘окно’, *тобар* — ‘топор’, *каза* — ‘коза’, *урша* — ‘рожь’, *шуркь* — ‘женский головной убор с украшениями’, *кюсле* — ‘гусли’⁴.

В марийском языкознании отсутствуют работы, посвященные анализу русских заимствований в молитвенных текстах.

Впервые Псалтирь на марийском языке была выпущена в Казани в 1914 г., но от того издания в настоящее время остались единичные экземпляры, а грамматические формы перевода устарели. По этой причине, а также по просьбе верующих людей в 2012 г. Переводческой комиссией при Йошкар-Олинской и Марийской епархии опубликована Псалтирь на марийском языке. При переводе Псалтири (2002) на марийский язык исполнители опирались на перевод профессора П. А. Юнгера. В работе принимали участие А. П. Чемякова, Л. П. Парадская, иерей Николай Чузаев, протоиерей Владимир Захаров и протоиерей Иоанн Захаров. В редактировании книги из МарНИИЯЛИ участвовали: зав. научно-исследовательским отделом литературы к. филол. н. Н. А. Федосеева, зав. научно-исследовательским отделом языка к. филол. н. О. А. Сергеев и с. н. с. научно-исследовательского отдела языка к. филол. н. М. Т. Ипакова.

Цель настоящей статьи — проанализировать русские заимствования в разрезе частей речи.

Всего заимствованных слов в Псалтири на марийском языке — 119, из них проникновений — 3 (молитва, святой, Господь): *Илышлан тунгалтышым пуышо Святой Троицылан молитва* — ‘Молитва Святей Живоначальной Троице’⁵; *Господь, ылыж кынеш!* — ‘Воскресни Господи’⁶; *Шке мланде умбалнысе святойжо-шамыч коклаште Юмо чыла Шке шонымыжым орыктарен ончыктен.* — ‘Святым, иже суть на земли Его, удиви Господь вся хотения Своя в них’⁷.

Основная масса заимствованных слов — это имена существительные (113: *святынь, жертве, суд, престол, бритве, олив, пустыня* и др. — 93,2%), часть — глаголы (2: *судитлаш* — ‘судить’, *святитлаш* — ‘освятить’ — 1,6%), имя прилагательное (1: *закондымо* — ‘беззаконный’ — 0,84%), наречие (1: *закондымын* — ‘незаконно, беззаконно’ — 0,84%), междометие (1: *эй* — 0,84%) и союз (1: *да* — 0,84%).

⁴ Исанбаев Н. И. Русские лексические заимствования дооктябрьского периода в марийском языке: словарь-справочник. Йошкар-Ола, 2014. С. 6.

⁵ Псалтирь для мирян. М., 2002. С. 5.

⁶ Пс. 5, 9.

⁷ Пс. 15, 4.

Имена существительные (113–94,9%):

<i>Русские заимствования</i>	<i>Примеры из Псалтири на марийском языке</i>	<i>Примеры из Псалтири на русском языке</i>
святынь — 'святыня'	Эй, Юмылан йöрышö шамыч, Господьлан мурыза, Тудын святыньжым шарнымашым увертарыза.	Пойте Господеви, преподобии Его, и исповедайте память святыни Его ⁸ .
жертве — 'жертва'	Жертвым кондымо нерген Юмоdech күйтymашым налше святой еңже-шамычым Тудын деке погыза.	Соберите Ему преподобная Его, заветающая завет Его о жертвах ⁹ .
венец — 'венец'	Тый тудым Суксо-шамычdech изии гына ўлыкырак шынденат, моктымаш да чап венец дене тудым леведынат.	Умалил еси его малым чим от ангел, славою и честию венчал еси его ¹⁰ !
суд — 'суд' престол — 'престол'	Вет тый мылам судым ыштышыч да мыйын йодмашем ончышыч, Чын судым Ълтыше престолыш шинчын.	Яко сотворил еси суд мой, и прю мою, сел еси на Престоле , судий правду ¹¹ .
лев — 'лев'	Кучаш тöчышö лев гае, улакыште шинчыше самырык лев гае, нуно мыйым ванген шинчышт.	Объяша мя яко лев готов на лов, и яко скімен обитáй в тáйных ¹² .
миро — 'миро'	Миро дене шұрымö Шке Давидетлан да тудын тукымжылан Тый курымеш порым ыштыше улат.	Величай спасения царева, и творяй милость Христу Своему Давиду, и семени его до века ¹³ .
жертвенник — 'жертвенник'	Эй Юмо, титакдыме-шамыч коклаште кидем мушкам да жертвенник йырет савырнем, Тунам Тыйым моктымo йўкым колам ыле да чыла брыктарыше пашат-шамычымат увертарем ыле.	Умыю в неповинных руце мои, и обыду жертвенник Твой, Господи. Еже услышати ми глас хвалы Твоя, и поведати вся Чудеса Твоя ¹⁴ .

Глаголы образованы от инфинитива русского глагола путем присоединения марийского словообразовательного суффикса -л и формообразующего суффикса -аи или личного окончания.

⁸ Пс. 29, 6.⁹ Пс. 49, 6.¹⁰ Пс. 8, 6.¹¹ Пс. 9, 5.¹² Пс. 16, 12.¹³ Пс. 17, 51.¹⁴ Пс. 25, 6.

Глаголы (2–1,6%):

Русские заимствования	Примеры из Псалтири на марийском языке	Примеры из Псалтири на русском языке
судитлаш — ‘судить’	Юмо калык-шамычым судитла . Эй Юмо, чын улмем да осалым пӧртылтыдымӧ улмем ончен, мыйым судитле .	Господь судит людем: суди ми, Господи, по правде моей, и по незлобе моей на мя ¹⁵ .
святитлаш — ‘освятить’	Вӱд йогын-влак Юмын олажым куандарат: Кӱшылсӧ Шке илыме вержым святитлен .	Речная устремления веселят град Божий: освятит есть селение Свое Вышний ¹⁶ .

Имя прилагательное (1–0,84%):

Русские заимствования	Примеры из Псалтири на марийском языке	Примеры из Псалтири на русском языке
закондымо — ‘беззаконный’	...мыйым терге да корнемым пале, уж мыйым да закондымо корно дене кайышаш деч коранде да курымаш корныш шогалте.	...мысли умири и нозе мои сохрани от поползновения, и не погуби мя со беззаконными моими... ¹⁷

Наречие (1–0,84%):

Русские заимствования	Примеры из Псалтири на марийском языке	Примеры из Псалтири на русском языке
закондымын — ‘незаконно’	Закондымын илыше шамыч, мыйын калыкем кинде кочмо гае кочио-шамыч, чыланат огыт умыло мо?	Ни ли уразумеют вси делающие беззаконие , снедающие люди моя в снедь хлеба? ¹⁸

Союз (1–0,84%)

Русские заимствования	Примеры из Псалтири на марийском языке	Примеры из Псалтири на русском языке
да ‘и’	Да тудо пылтомышым пӱгыртыш да вольш... Да Херувим-шамыч ӱмбаке нӧлталте да чонештыш, мардеж шулдыр-шамыч дене чонештыш.	И приклони небеса, и сниде... И възде на Херувимы, и лете, лете на крилу ветреню ¹⁹ .

Междометие эй (1–0,84%) в Псалтири употребляется очень часто, ср.: «Эй Юмо, Юмына!» — «Господи, Господь наш» ²⁰; «Эй Юмо, мыйым утаре...» — «Спаси мя, Господи...» ²¹; «Эй, князь-шамыч, капкадам нӧлталза, курымаш капка-шамыч,

¹⁵ Пс. 7, 9.

¹⁶ Пс. 45, 5.

¹⁷ Пс. 23, 55.

¹⁸ Пс. 13, 4.

¹⁹ Пс. 17, 10.

²⁰ Пс. 8, 2.

²¹ Пс. 11, 2.

нӧлталтса! Да чапын Кугыжаже пура». — «Возмите врата князи ваша, и возьмите-ся врата вечная, и внидет Царь славы»²².

Кроме прямых заимствованных слов, в Псалтири на марийском языке можно найти немало примеров, свидетельствующих об их калькированном характере, о том, что они созданы переводчиками по образцу русских слов путем буквального поморфемного перевода. Рассмотрим некоторые примеры:

Сочетание «русское заимствование + марийское слово»:

<i>Русские заимствования + марийское слово</i>	<i>Примеры из Псалтири на марийском языке</i>	<i>Примеры из Псалтири на русском языке</i>
Святой Шулыш — ‘Святой Дух’	Кузе Святой Шулыш Давидын умиажым почын ойлен, кызыт ынде мыят, йӧрдымӧ, ойлынем...	...яже Святой Дух усты Давидовы отрыгну, ихже ныне хошу глаголати аз... ²³
Святой Юмо — ‘Святой Боже’, Святой Куатле — ‘Святой Крепкий’, Святой Колыдымо — ‘Святой Бессмертный’	Святой Юмо, Святой Куатле, Святой Колыдымо, мемнам Серлаге.	Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас ²⁴ .
Господь Юмо — ‘Господи Боже’	Господь Юмем!	Господи Боже!
святая Пылпымыш — ‘Святые небеса’	Ынде пален налым: миро дене шурымӧ Шке енгжым Юмо утара, Шкенжын святая Пылпымышж гыч тудым Колеш, Юмын утарыше пурла кидише виян.	Ныне познах, яко спасе Господь Христа Своего, услышит Его с Небесе Святаго Своего, в силах спасение десницы Его ²⁵ .
святая вер — ‘святое место’	Юмын курыкышко кӧ кӱза, але Тудын святая верышкыже кӧ шогаlesh?	Кто взыдет на гору Господню? Или кто станет на месте святем Его? ²⁶

Сочетание «марийское слово + русское заимствование + марийское слово»:

<i>Марийское слово + русское заимствование + марийское слово</i>	<i>Примеры из Псалтири на марийском языке</i>	<i>Примеры из Псалтири на русском языке</i>
Эн Святой Ёдыр — ‘Пресвятая Дева’	Христослан ушаныше-влакын энертышышт, Эн Святой Ёдыр , уш да шомак дечат кӱшнӧ ушлио Юмым шочыктенат.	Упование христиан, Пресвятая Дево , Егоже родила еси Бога паче ума же и слова... ²⁷

²² Пс. 11, 2.

²³ Псалтирь для мирян. С. 6.

²⁴ Там же. С. 19.

²⁵ Пс. 19, 7.

²⁶ Пс. 23, 3.

²⁷ Псалтирь для мирян. С. 21.

Эн Святой Кугыжа — 'Всесвятый' (букв. 'Всесвятый Господь')	Эн Святой Кугыжа , мыйымат, Тыйын кулетым, ит кодо: мыланемат, йӱрдымылан, Тыйын утарымашетын куанжым пу.	...не остави мя, раба Твоего, Всесвятый царю, но даждь мне, недостойному, радование спасения Твоего... ²⁸
--	---	--

Русские заимствования (словосочетания):

Русские заимствования словосочетания)	Примеры из Псалтири на марийском языке	Примеры из Псалтири на русском языке
святой храм — 'святой храм'	Шкенжын святой храмже гыч йӱкемым кольо, да ончылыжо сӱрвален кумалмем Тудын пылышыкыже пура.	...услыша от храма святого Своего глас мой, и вопль мой пред Ним внидет во уши Его ²⁹ .
Святой Евангелий — 'Святое Евангелие'	Тыйын Святой Евангелиетым умылымашын волгыдыж дене мыйын ушем волгалтаре, чонем Тыйын Ыресетым йӱратымаиш дене авалте, капем Тыйын чон яндарлыкет дене сӱрастаре, шонымашем уӱгышемде, йӱлем яклешит кайыме деч арале.	...просвети мой ум светом познания Евангелия Твоего, душу мою любовью Креста Твоего обяжи: тело же мое Твоим безстрастием украси, мысли умири и нозе мои сохрани от поплзновения... ³⁰
святой черке — букв. 'Святая церковь', 'Святой храм'	Тыланет кумалмем годым, святой черкет деке ончен, кидем нӱлтымем годым, эй Юмо, сӱрвалыме йӱкемым кол.	Услыши, Господи, глас моления моего, внемла молити ми ся к Тебе, внемла воздети ми руце мои к храму, святому Твоему ³¹ .
святой престол — 'святой престол'	Юмо калык-шамычлан Кугыжа лийын; Юмо Шке святой престолыштыжо иинча.	Воцарился Бог над языки, Бог сидит на престоле святем Своем ³² .

Итак, при анализе заимствованных слов в разрезе частей речи выявляется следующая картина: преобладающее большинство заимствований относится к именам существительным.

Источники и литература

1. Исанбаев Н. И. Русские лексические заимствования дооктябрьского периода в марийском языке: словарь-справочник. Йошкар-Ола, 2014.
2. Псалтирь для мирян. М., 2002.
3. Псалтирь на марийском языке. Йошкар-Ола: Йошкар-Олинская и Марийская епархия Русской Православной Церкви, 2012.
4. Сергеев О. А. Марийские слова в дневниках финского дипломата Х. Бреннера. Чебоксары: Изд-во Чув. ун-та, 2006.
5. Stipa G. J. Suomalaissyntyinen tutkija vanhimman tšeremissin kielenäytteen tallentajana. Helsinki, 1981.

²⁸ Там же. С. 21.

²⁹ Пс. 17, 7.

³⁰ Псалтирь для мирян. С. 55.

³¹ Пс. 27, 2.

³² Пс. 46, 9.

РОЛЬ А. КАНЦЕРОВСКОГО И Ф. ЗЕМЛЯНИЦКОГО В ИССЛЕДОВАНИИ МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА

Сергеев Олег Арсентьевич

к. филол. н., заведующий научно-исследовательским отделом языка
Марийского научно-исследовательского института языка, литературы
и истории им. В.М. Васильева

E-mail: olsemar@rambler.ru

Аннотация: В статье рассматривается деятельность двух личностей — преподавателей Казанской духовной семинарии А. Канцеровского и Ф. Земляницкого. Кроме основной преподавательской работы, оба занимались научной деятельностью. И А. Канцеровский, и Ф. Земляницкий составили словари, которые по структуре являются марийско-русскими. Оба памятника остались в рукописном варианте. В словарях представлена лексика и лугового, и горного наречий марийского языка. Кроме того, в лексикографическом произведении А. Канцеровского дана краткая грамматика по обоим диалектам. Перу Ф. Земляницкого принадлежат также несколько статей по этнографии народа мари.

Ключевые слова: азбука; акцентология; грамматика; духовная семинария; лексикография; марийский язык; надстрочные знаки; преподаватель

THE ROLE OF A. KANTSEROVSKIY AND F. ZEMLYANITSKIY IN THE RESEARCH OF MARI LANGUAGE

Abstract: The article deals with the activities of two personalities — teachers of the Kazan theological orthodox seminary A. Kantserovskiy and F. Zemlyanitskiy. In addition to the basic teaching work both were engaged in scientific activities. Both A. Kantserovskiy and F. Zemlyanitskiy composed dictionaries, the structure of these are Mari-Russian. These monuments are remained in the handwritten version. The dictionary presents the vocabulary of meadow and mountain dialects of the Mari language. In addition, in the lexicographic work a short grammar is given for both dialects. F. Zemlyanitskiy also has several articles on the ethnography of the Mari people.

Keywords: ABC; accentology; grammar; theological seminary; lexicography; Mari language; superscript; teacher

Sergeev Oleg Arsent'evich, Candidate of Philology Sciences, Head of the Research Department of Language of the Mari Research Institute of Language, Literature and History named after V. M. Vasilieva

XIX в., в особенности его вторая половина, дал марийскому языку, культуре и просвещению много славных имен. Это, прежде всего, связано с деятельностью казанских учебных заведений, в первую очередь с Казанской духовной академией и семинарией. В стенах прославленной академии получили высшее образование и уроженцы Марийской земли. Среди них с гордостью можно назвать, например, Федора Ронгинского («Казанской епархии и губернии Царевококшайского округа села Ронги»), Андрея Нурминского («Казанской епархии и Казанской губернии Царевококшайского округа села Нурма священника Ивана Васильева сын»), Андрея Кедрова («ученик Казанской семинарии низшего отделения»)¹.

¹ НА РТ. Ф. 116. Оп. 1. Ед. хр. 43. Л. 43.

Отметим, что Ф. Ронгинский и А. Нурминский поступили в академию, а окончили семинарию в 1824 г. в возрасте 27 и 25 лет. Они получили аттестаты под номерами 635 и 638. В том же году А. Кедров был переведен из первого в среднее отделение семинарии. По данным исследователя тюркских языков А. Н. Кононова, только с 1859 по 1871 г. в духовной семинарии марийскому языку обучалось 235 человек².

Следующей кузницей кадров в Казани была учительская (инородческая) семинария. Она была открыта в 1872 г. Под умелым руководством профессора Н. И. Ильминского, затем Н. А. Бобровникова учительская семинария подготовила плеяду замечательных марийских учителей. Они учительствовали не только в Марийском крае, но также в других регионах, где проживали марийцы. Многие выпускники Казанской учительской семинарии стали священнослужителями. Если отдельные школьные учителя с энтузиазмом взялись перевести церковные книги на родной язык, то выпускники той же семинарии, будучи священнослужителями, вели служение в церквях на марийском языке. Служба велась на трех диалектах: луговом, горном и восточном. Благодаря выпускникам Казанской духовной академии и семинарии, Казанской учительской семинарии и некоторых учебных заведений гг. Вятки, Нижнего Новгорода, Уфы, Бирска, слободы Кукарки начала развиваться переводческая деятельность, стали составляться буквари, словари. Книгопечатание переходит на многотиражный уровень. Зарождается и твердо встает на ноги школьное дело. Благодаря передовой марийской интеллигенции письменность вступает в новый этап своего развития.

Отметим, что в академии или в семинариях преподавали родной язык учащихся. Так, например, по данным Национального архива Республики Татарстан, в Казанской духовной академии преподавали такие предметы, как «разделение черемис по языку», «о звуках черемисского языка», «этнографический очерк финно-угорских народов», «названия денег», «перевод с этимолого-синтаксическим разбором брошюры «Молитван силá гишан попымы» («О силе молитвы»)³ и некоторые другие. Все это можно увидеть, например, в «Ведомости о занятиях по черемисскому языку» за 1897/98 учебный год.

В учебных заведениях в начальный период преподавателями родного языка были хорошо владеющие тем или иным «инородческим» языком русскоязычные представители. Впоследствии преподавательской деятельностью начали заниматься коренные носители языка. Одним из преподавателей Казанской духовной семинарии в середине XIX в. был Алексей Канцеровский. К сожалению, о его биографии почти ничего неизвестно. Кем он был по национальности, также остается загадкой. Ссылаясь на статью марийского критика-литературоведа С. Эмана, можно сказать, что А. Канцеровский вместе со священником села Параты Казанского уезда (с. Новые Параты современного Волжского района РМЭ. — Прим. О. С.) П. Вишневым участвовал в переводе книги митрополита Санкт-Петербургского Григория «День святой жизни». Марийское название книги следующее: «Святой илышашлыкын кече, але кузе малнем сулукдэ (языкдэ) иляш? Питер олам виктарен — онжошо митрополит Григоридэнэ возыктэн-иштымо». Она была напечатана в 1859 г. в Казани⁴. По данным марийского исто-

² Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Л.: Наука, 1982. С. 175.

³ НА РТ. Ф 116. Оп. 1. Ед. хр. 863.

⁴ Эман С. И. Дореволюционные письменные памятники на марийском языке // Труды МарНИИСК. Вып. I. Вопросы языка, литературы, фольклора и истории мари. Козьмодемьянск: Горномарийский филиал Мар. кн. изд-ва, 1939. С. 62.

рика Ю.В. Ерошкина, труд был одобрен и издан в 1861 г. (в его работе фамилия А. Канцеровского как переводчика книги «День святой жизни» не упоминается)⁵. В книге, как констатирует С. Эман, имеется «предупреждение» «точно такого же содержания, что в «Начатках» издания 1841 г. Это обстоятельство дает повод к предположению, что переводы 1841 г. были сделаны А. Канцеровским или Вишневым»⁶. Цитируя работу С. Эмана по поводу перевода книги «Начатки христианского учения, или Краткая Священная История и краткий катехизис» и переводчиков этого труда (1841) и переводов других религиозных книг, а также акцентируя внимание на составлении рукописных учебников по марийскому языку, преподавании родного языка в духовных училищах и школах, И.Г. Иванов утверждает, что «это результат деятельности священнослужителей русского происхождения»⁷. Получается, по предположению И.Г. Иванова, что Алексей Канцеровский по национальности русский. А в своей монографии И.Г. Иванов наряду с неопубликованными грамматиками Т. Удюрминского и А. Филимонова упоминает и о рукописной грамматике А. Канцеровского⁸. На наш взгляд, здесь речь идет о рукописи «Краткое руководство к изучению черемисского языка по обоим (луговому и горному) наречиям» А. Канцеровского (о нем см. ниже). Отметим, что коллега по переводческой деятельности А. Канцеровского П.И. Вишневецкий (он же и Вишневецкий.) в 1835 г. окончил Казанскую духовную семинарию. 25 марта 1839 г. архиепископом Симбирским и Сызранским Анатолием (Максимовичем) был рукоположен во священника с назначением в церковь святого великомученика Димитрия Солунского села Новые Параты Казанского уезда Казанской губернии, где прослужил до самой кончины. Как предполагает Ю.В. Ерошкин, П.И. Вишневецкий в совершенстве знал луговой марийский язык⁹. Интересно отметить, что его сын Н.П. Вишневецкий, уроженец села Параты, также учился в Казанской духовной академии, которую окончил в 1872 г.¹⁰ После академии Николай Павлович работал в Башкирии, где занимал разные высокие руководящие должности.

К сожалению, нам неизвестно, сколько лет продолжалась педагогическая деятельность Алексея Канцеровского в духовной семинарии. Однако можно предположить то, что он в этом учебном заведении работал немалый срок. Преподавая марийский язык, набирал практический опыт, следил за речью учащихся, которые представляли разные диалекты марийского языка. Не исключено, что и сам он упорно учил марийский язык. Многолетняя работа в семинарии, собранный в это время богатый языковой материал позволили ему подготовить пособие по марийскому языку. Оно предназначалось для желающих изучить марийский язык. Таким ценнейшим трудом было пособие под названием «Марла оляшъ тунуктэмо сомулъ тюрлѳо тюрлѳо руш шомакъ-шамычъ-гэ олокъ мари ойомэшъ возоктэнь-пыштэмо-шамычъ-дэнэ» («Краткое руководство к изучению черемисского языка по обоимъ (луговому и горному) нарѳчѳямъ»).

⁵ Ерошкин Ю.В. Вишневецкий Павел Иванович (1813–1869). Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2012. С. 162–163.

⁶ Эман С. И. Дореволюционные письменные памятники на марийском языке // Труды МарНИИСК. Вып. I. Вопросы языка, литературы, фольклора и истории мари. Козьмодемьянск: Горномарийский филиал Мар. кн. изд-ва, 1939. С. 62.

⁷ Иванов И.Г. История марийского литературного языка. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1975. С. 23–24.

⁸ Там же. С. 23.

⁹ Ерошкин Ю.В. Вишневецкий Павел Иванович (1813–1869) // История Марийского края в лицах. XIV — начало XX веков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2012. С. 162.

¹⁰ Колчерин А.С. Архив Ильминского Н.И. как источник по истории миссионерства. Казань, 2004. С. 194.

«Краткое руководство к изучению черемисского языка...» занимает л. 4–36. После него дается словарь, имеющий следующее заглавие: «Олокъ-мари ойѡмъ шъ пыштэнь-вѡзоктомо тюрліо шомакъ-шамычъ» («Черемисскій словарь»). Он охватывает л. 37–192. Работа написана в Казани и датируется 1859 г. (в марийском варианте написано «Озанъ 1858 й», т.е. год составления рукописи не 1859 г., а 1858 г.). В настоящее время рукопись в единственном экземпляре хранится в Архиве Санкт-Петербургского отделения (филиала) РАН¹¹. В Академию наук рукопись была продана «за 100 рублей помощником библиотекаря Казанской Духовной Академии Ф. Земляницким» (о нем см. ниже), в деле имеется помета: «1872, ноябрь 28».

Тщательно ознакомившись с рукописным памятником середины XIX в. Алексея Канцеровского, можно констатировать, что он хорошо владел марийским языком и был прекрасным диалектологом. А. Канцеровский уже к тому времени был уведомлен, что в марийском языке имеется два больших диалекта: луговой и горный. Будучи преподавателем духовной семинарии и контактируя с учащимися как лугового, так и горного наречий, он легко смог уловить сходства и различия этих двух диалектов. Безусловно, практический опыт работы дал ему повод написать сравнительную грамматику марийского языка. Следует отметить, что первое исследование подобного плана было сделано немецким юристом Г. К. фон Габеленцем¹². На наш взгляд, эта работа А. Канцеровскому не была знакома.

Алексей Канцеровский хорошо разбирался в тонкостях марийской фонетики. Его языковое чутье помогло уловить специфические фонемы не только лугового наречия, но и горного диалекта марийского языка. Касаясь этого вопроса, он в разделе «О правописаніи» пишет: «...в речи черемис встречаются такие звуки, каких в речи русской нет, потому необходимо заменить оныя некоторыми условными знаками, не выходящими, впрочем, из круга русского алфавита...»¹³ Таким образом, для марийских специфических гласных фонем **ѡ**, **ѣ** и согласной фонемы **н** он введет следующие лигатуры: **ѣ̂** и **о̂** (**ѡ̂**) — для обозначения переднерядной огубленной фонемы **ѡ**, например: *ѡрдужъ* ‘бок, сторона’; **ю̂** — для переднего ряда лабиальной гласной фонемы **ѣ**, ср.: *ю̂* ‘масло’; **н̂** — для заднеязычного смычного сонанта **н**, например: *эн̂гъ ежъ* ‘малина’. Марийский консонант **н** по А. Канцеровскому «соответствует звуку татарской буквы *сагыръ нунъ* (скрытое глухое **н**)». Языковое чутье А. Канцеровского подсказало, что «в горном наречии, кроме сего, встречаются следующие звуки: **ѣ̂ю̂**, соответствующее **ѣ̂** и **ю̂**, например: *нѣ̂ю̂ль* ‘облако’; **я̂**, долженствующая произноситься с придыханием, например: *я̂птыртѣшъ* ‘препятствовать’¹⁴. А. Канцеровским первое буквосочетание употреблено для обозначения гласной фонемы смешанного ряда **ѣ̂**, а вторая графема — для передачи нелабиальной фонемы **ѣ̂**. Прекрасное знание фонетики и акцентологии марийского языка подтверждает также его следующее высказывание: «...для правильного произношения черемисских слов нужно принять еще знаки надстрочные...» Таким образом, Алексей Канцеровский вводит следующие надстрочные знаки: ` — «тяжелое ударение», ´ — «острое», ^ — «облегченное для дwoегласных и согласных,

¹¹ А СПб О РАН. Р. III. Оп. 1. Ед. хр. № 213.

¹² *Cabelentz H. C. Vergleichung der bieder tscheremissischen Dialekte. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 1841. Pp. 122–139.*

¹³ А СПб О РАН. Р. III. Оп. 1. Ед. хр. № 213. Л. 4.

¹⁴ Там же. Л. 4–4 об.

когда... имеют не натуральное произношение», ˇ — «знак короткого слога...»¹⁵ (более подробно с этим можно ознакомиться в нашей статье¹⁶).

Как уже отметили, после «Краткого руководства к изучению черемисского языка...» приложен «Черемисский словарь» (л. 37–192). Это первое лексикографическое произведение, которое было составлено в XIX в. Ценность его также состоит в том, что словарь по структуре является национально-русским, т. е. в качестве словарных статей выступает лексика марийского языка, ср., например: *агурь* — ‘яр, омут’, *видынче* — ‘вожатый; Ангел’, *волгончо-Юмо* — ‘бог молний’, *паяринь марля* — ‘барышня’, *уна-кудо* — ‘ночлег’, *чодра каикъ* — ‘зверь, дикий зверь’, *Юль* — ‘Волга (река)’, *ячокъ* — ‘причетчик, дьячок’. Составитель словаря отмечает, что в памятник включены лексические единицы только лугового наречия. Однако в нем фигурируют в большом количестве лексемы и из горного диалекта марийского языка, ср., например: *кыцкашъ* — ‘впрягать, запрягать’, *мерян^гэ* — ‘заяц’, *пертари* — ‘во-первых’, *хадырь* — ‘средство’, *хяръ* — ‘совесть’. Автором богато представлена лексика и «чокающего», и «цокающего» говоров (с палеографическим описанием памятника можно ознакомиться в нашей работе¹⁷). Ценность памятника заключается также в том, что А. Канцеровским в корпус словаря смело включены этно-территориальные лексические единицы. Для иллюстрации приводим некоторые словарные статьи: *ати, ачи, атя, ача, тятя* — ‘отец’, *вениге, венге* — ‘зять’, *кацъ, ка-че* — ‘жених’, *мызэ, мизэ* — ‘рябчик’, *пыль, пиль* — ‘облако, туча’, *тынь, тыне, тый* — ‘ты’, *умалашъ, малашъ* — ‘спать’, *шонарь, шонарь пыль (пиль), шунальбуль* — ‘радуга’, *языкъ, сулукъ* — ‘грех’ и др. Как видно, в словаре присутствуют как фонетические, так и лексические диалектизмы.

Итак, подводя итоги деятельности Алексея Канцеровского, можно констатировать то, что он был не только преподавателем марийского языка Казанской духовной семинарии, но также остался в истории письменности как талантливый фонетист, морфолог и великолепный лексикограф.

Еще одним человеком, чья жизнь была тесно связана с Казанской духовной семинарией, является Ф. Земляницкий. Его жизненный и творческий путь, как и биография А. Канцеровского, остается для нас тайной. Известно, что в Отделе рукописей и редких книг библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета хранится «Словарь черемисско-русский», составителем которого является преподаватель духовного училища Ф. Земляницкий¹⁸. Под отдельным шифром хранится отрывок из этого же словаря от «Цал» до «Шим»¹⁹. Из данного дела узнаем, что Ф. Земляницкий был преподавателем одного из высших заведений г. Казани. Словарь относится к 70-м гг. XIX в. Он содержит примерно 6 500 слов, а в отрывке № 2581 — около 670 лексических единиц. На обложке рукописного памятника написано: «Словарь Земляницкого, кажется, составлен по словарю Канцеровского, бывшего преподавателя черемисского языка в Казанском духовном училище и гимназии». Надпись сделана карандашом рукой инспектора начальных народных училищ В. К. Магницкого. Им же, неплохо знавшим словарное дело, сделано много поправок и дополнений в словаре Земляницкого. При со-

¹⁵ А СПб О РАН. Р. III. Оп. 1. Ед. хр. № 213. Л. 5.

¹⁶ Сергеев О. О рукописных грамматиках 2-й половины XIX века Канцеровского А. и Смирнова А. // Финно-угроведение. 1994. № 1. С. 100–106.

¹⁷ Сергеев О. А. Истори марийской письменности: Историко-лингвистический анализ рукописных памятников марийского языка XVIII–XIX веков. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2002. С. 38.

¹⁸ ОРРК КФУ. Ед. хр. № 1420.

¹⁹ ОРРК КФУ. Ед. хр. № 2581.

поставлении рукописей мы пришли к выводу, что словарь Ф. Земляницкого не переписан из материала А. Канцеровского, как об этом говорит марийский лингвист Г. С. Патрушев²⁰, а составлен на его основе. Подтверждением чего служат многочисленные дополнения, исправления, а также расхождения, имеющиеся в словарных статьях. Рукописным словарем Ф. Земляницкого пользовался при составлении своего лексикографического произведения выпускник Чебоксарского духовного училища В. П. Троицкий. Его труд под названием «Черемисско-русский словарь», который считается первым изданным словарем в России, вышел в свет в 1894 г.²¹ (более подробно об этом смотрите в нашей монографии²²). Одной из особенностей рукописи Земляницкого является то, что в ней даны не только простые переводы слов, но и отдельные объяснения морфологических особенностей частей речи. Велика заслуга автора также в том, что он пытался этимологизировать некоторые слова, ср., например: *озымъ* (л.) — от рус. «озимъ», см. *азэмъ* (г.); *омута* (л.) — от рус. «хомут», см. *амуть* (г.), *сюсьпанъ* (л.) и некоторые другие. Данный словарь выходит за рамки переводного словаря и по своему характеру приближается к переводно-толковому словарю. Огромная ценность словаря состоит в том, что он сохранил многие марийские слова, вышедшие из употребления и давно забытые народом или встречающиеся в небольшом ареале (полная характеристика словаря Ф. Земляницкого дана нами в статье «Рукописный словарь марийского языка Земляницкого»)²³.

Из «Представления» учителя Казанского духовного училища Ф. Земляницкого «Его Преосвященству, Преосвященнейшему Виктору, Епископу Чебоксарскому, Виктору Казанской Епархии, Председателю Совета Братства святителя Гурия и Кавалеру» выясняется, что имя Земляницкого — Флавиан. Он «в должности Преподавателя черемисского языка при Казанской Духовной Семинарии и Казанском Духовном Училище» работал шесть лет²⁴. В течение шестилетней преподавательской работы Флавиану Земляницкому «заблагоразсудилось составить букварь («Азбука») для луговых черемис». В своем «Представлении» Ф. Земляницкий дальше подчеркивает: «Предполагая, что черемисские школы нуждаются в подобного рода букварей, я и осмелюсь представить при сем Вашему Преосвященству свой посильный труд на Ваше Архипастырское благоусмотрение: может быть, он окажется пригодным для употребления в школах, состоящих под покровительством Братства святителя Гурия». Внизу автор «Представления» отметил: «...нижайший послушник Учитель Казанского Духовного Училища Флавианъ Земляницкій, октября... (цифра написана неразборчиво) дня 1871 года». Однако в верхнем углу дела имеется помета: «Докл. 10 октября 1871. № 2»²⁵. К тому времени Ф. Земляницкий был преподавателем марийского языка Казанской духовной семинарии и Казанского духовного училища. Через год он перешел на другую должность — стал помощником библиотекаря Казанской духовной академии²⁶. Работая в этой должности, он и смог ознакомиться с рукописным словарем А. Канцеровского. Он осуществил научно-критическое исследование памятника. На базе этого словаря подготовил свой труд, а впоследствии рукопись Канцеровского отправил в Санкт-Петербург.

²⁰ Патрушев Г. С. Марийские словари XIX и начала XX века. Т. 16. Йошкар-Ола, 1964. С. 27.

²¹ Троицкий В. П. Черемисско-русский словарь. Казань, 1894. С. 87.

²² Сергеев О. А. Истори марийской письменности: Историко-лингвистический анализ рукописных памятников марийского языка XVIII–XIX веков. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2002. С. 53–55.

²³ Сергеев О. Рукописный словарь марийского языка Земляницкого. 1988. № 4. С. 292–295.

²⁴ НА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 7. Л. 24.

²⁵ Там же. Л. 24.

²⁶ А СПб О РАН. Р. III. Оп. 1. Ед. хр. № 213. Л. 2.

Как пишет сам Ф. Земляницкий (см. «Представление» за октябрь 1871 года), за шестилетний период преподавательской деятельности в духовном училище он успел составить букварь («Азбуку») на луговом наречии марийского языка. К сожалению, дальнейшая судьба рукописи нам неизвестна. Отметим, что в 1873 г. был издан «Букварь для луговых черемис»²⁷. Составитель книги не указан. Не исключено, что автором этого букваря вполне может быть Флавиан Земляницкий.

В истории марийской культуры Ф. Земляницкий известен еще как этнограф. Его перу принадлежит несколько статей на религиозные и мифологические темы. Они опубликованы в начале — середине 70-х гг. XIX в. в научной серии «Известия по Казанской епархии». Таковыми научными работами являются: Насколько близки некрещенные черемисы к принятию святого крещения // Известия по Казанской епархии. 1871. № 20. С. 613–618; Несколько слов о языке, которым сообщаются истины христианской веры черемисам // Известия по Казанской епархии. 1871. № 12. С. 370–374; Несколько слов по поводу языческих суеверий крещенных черемис Царевококшайского уезда // Известия по Казанской епархии. 1871. № 8. С. 243–251. Эта статья также напечатана в «Казанских губернских ведомостях» (1871. № 32); Несколько слов о влиянии черемисского общества на живущих в нем русских крестьян в религиозном отношении // Известия по Казанской епархии. 1874. № 7. С. 204–206; Темная сила в воображении лугового черемисина // Известия по Казанской епархии. 1877. № 9. С. 243–246. А по данным К. Ситникова, работа вышла в 1871 г. (№ 23. С. 717–728). Одна статья под названием «Еще два слова о Таргылтыше» Флавиана Земляницкого увидела свет в 1881 г. (№ 21. С. 563–569). В начале XX в. опубликована другая его работа — «Освящение храма в деревне Хиркасы Козьмодемьянского уезда Высокопреосвященнейшим Арсением, Архиепископом Казанским и Свияжским» (1900. № 19. С. 815–827).

Итак, Флавиан Земляницкий в истории марийского образования известен как преподаватель Казанской духовной семинарии и Казанского духовного училища, составитель марийского букваря на луговом наречии, библиотекарь. А в истории письменности он прославил себя как талантливый лексикограф и редактор. Он известен также как автор нескольких серьезных работ по этнографии и мифологии народа мари. Таким образом, в стенах Казанской духовной академии и семинарии (академии) выросли две личности, судьбы которых тесно переплетены с марийским языком и культурой.

Источники и литература

1. Букварь для луговых черемис. Казань, 1873.
2. Ерошкин Ю. В. Вишневецкий Павел Иванович (1813–1869). Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2012.
3. Иванов И. Г. История марийского литературного языка. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1975.
4. Колчерин А. С. Архив Ильминского Н. И. как источник по истории миссионерства. Казань, 2004.
5. Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Л.: Наука, 1982.

²⁷ Букварь для луговых черемис. Казань, 1873.

6. Патрушев Г. С. Марийские словари XIX и начала XX века. Т. 16. Йошкар-Ола, 1964.
7. Сергеев О. Рукописный словарь марийского языка Земляницкого. 1988. № 4.
8. Сергеев О. О рукописных грамматиках 2-й половины XIX века Канцеровского А. и Смирнова А. 1994. № 1.
9. Сергеев О. А. Истоки марийской письменности: Историко-лингвистический анализ рукописных памятников марийского языка XVIII–XIX веков. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2002.
10. Троицкий В. П. Черемисско-русский словарь. Казань, 1894.
11. Эман С. И. Дореволюционные письменные памятники на марийском языке // Труды МарНИИСК. В. I. Вопросы языка, литературы, фольклора и истории мари. Козьмодемьянск: Горномарийский филиал Мар. кн. изд-ва, 1939.
12. Cabelentz H. C. Vergleichung der biden tscheremissischen Dialekte. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 1841.
13. А СПб О РАН. Р. III, оп. 1, ед. хр. № 213.
14. НА РТ. Ф. 93, оп. 1, д. № 7.
15. НА РТ. Ф. 116, оп. 1, д. № 43.
16. НА РТ. Ф. 116, оп. 1, д. № 863.
17. ОРРК КФУ. Ед. хр. № 1420.
18. ОРРК КФУ. Ед. хр. № 2581.

ТРАДИЦИИ КАЗАНСКОЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ В НАУЧНОМ ИССЛЕДОВАНИИ ПРОФЕССОРА АЛЕКСАНДРОВА (ЕПИСКОПА АНАСТАСИЯ)

Чернышева Алевтина Юрьевна

*д. филол. н., профессор, заведующий кафедрой филологии
Казанской православной духовной семинарии*

Аннотация: Одним из актуальных современных научных направлений является онтогенез развития речи, собственно лингвистическое исследование которой началось в психолингвистике, изучающей процессы образования речи в соотносительности с системой языка. Первые дневниковые записи описания детской речи относятся к середине XIX в. С 20–30-х гг. XX в. наблюдается интенсивное изучение развития речи в современной детской психологии. Большую роль в исследовании детской речи сыграла научная деятельность представителя Казанской лингвистической школы, выдающегося русского лингвиста — епископа Анастасия (профессора А. И. Александрова), являвшегося ректором Казанской и Санкт-Петербургской духовных академий, деканом историко-филологического отделения Императорского Казанского университета. Цель настоящей статьи — определить роль профессора А. И. Александрова в выявлении особенностей языковых средств детской речи. Актуальность данной статьи — в популяризации научно-го наследия Казанской лингвистической школы и Казанской духовной академии.

Ключевые слова: онтогенез; звукоподражание; случайное словообразование; аналогии

TRADITIONS OF THE KAZAN LINGUISTIC SCHOOL IN THE SCIENTIFIC RESEARCH OF PROFESSOR ALEXANDROV (BISHOP ANASTASIY)

Abstract: One of the topical modern scientific directions is the ontogeny of speech development, the actual linguistic study of which began in psycholinguistics, which studies the processes of speech formation in relation to the language system. The first diary entries describing children's speech date back to the middle of the 19th century. From 20–30s 20th century there is an intensive study of the development of speech in modern child psychology. An important role in the study of children's speech was played by the scientific activity of the representative of the Kazan linguistic school, an outstanding Russian linguist — Bishop Anastasiy (Professor A. I. Alexandrov), who was the rector of the Kazan and St. Petersburg Theological Academies, the dean of the Historical and Philological Department of the Imperial Kazan University. The purpose of this article is to determine the role of Professor A. I. Aleksandrova in identifying the features of the language means of children's speech. The relevance of this article is in the popularization of the scientific heritage of the Kazan Linguistic School and the Kazan Theological Academy.

Keywords: ontogenesis; onomatopoeia; occasional word formation; analogies

Chernysheva Alevtina Yurievna, Doctor of Philology Sciences, Professor, Head of the Department of Philology of the Kazan Orthodox Theological Seminary

Изучением детской речи как относительно самостоятельной деятельности занимаются многие российские и зарубежные ученые разных направлений [Гвоздев; Выготский; Шахнарович, Юрьева; Bar-Shalom; Sobel; Tomasello; Weist], важнейшими из которых являются психолингвистические исследования. К их числу при-

надлежит и коллективная монография «Семантические исследования в детской речи» (СПб., 2007 г.), в которой рассмотрен онтогенез семантических категорий: темпоральности, актуальности, посессивности, качественности, модальности, количественности, персональности, локативности. Описание ряда этих категорий просматривается и в работе А. И. Александрова, хотя его роль в развитии психолингвистики учеными практически не учитывается.

Материалом работы послужила работа проф. А. И. Александрова «Детская речь», опубликованная в 1883 г. и сыгравшая заметную роль в развитии психолингвистических исследований.

Анализ работы А. И. Александрова показал, что он в своей статье следовал принципам Казанской лингвистической школы, в числе которых строгое разграничение звуков и букв, диахронических и синхронических процессов в языке, обобщение языковых фактов, понимание языка как психосоциальной сущности в неразрывной связи с говорящим человеком. На формирование научных взглядов А. И. Александрова большое влияние оказали идеи одного из ярких представителей Казанской лингвистической школы И. А. Бодуэна де Куртенэ, давшие толчок к развитию психолингвистики.

А. И. Александров описывает речь мальчика возрастом в два года и пять месяцев в конце 1882 и начале 1883 г. Наблюдаемый ребенок принадлежал к русской семье, живущей в Казани и говорящей на русском языке с общерусским произношением. Статья А. И. Александрова состоит из двух разделов. В первом описывается внешняя, звуковая сторона речи ребенка, во втором — внутренняя, психическая сторона.

Передавая гласные звуки в речи ребенка, А. И. Александров вносит следующие комментарии. Существуют совершенные и несовершенные гласные. Совершенные (*a, e, i, u*) тождественны их произношению взрослыми. К несовершенным он относит гласные *ǎ, ɐ, ʏ, ɤ*. Буквой *ǎ* А. И. Александров обозначает, как он пишет, звук, близкий гласному *a*: *bas'ǎjǎ* (большая); а буквой *ɐ* — звук «только с оттенком гласного *a*»: *jǎmpɐ* (лампа). Буквами *ʏ* и *ɤ* обозначены слабые гласные, зависящие от свойств предшествующего согласного: при предшествующем твердом согласном произносится твердый гласный, обозначенный буквой *ʏ*: *pǎpʏt'kǎ* (папочка); при предшествующем мягком согласном — «неясный палятальный гласный», обозначенный буквой *ɤ*: *v'ír'ɤj* (выпил) [Александров, с. 4].

Анализируя отражение звуков взрослых в речи ребенка, А. И. Александров учитывает позицию каждого из них в слове. Так, говоря о гласных звуках, он отмечает, что ударные гласные находятся в зависимости от свойств следующих согласных: а) при твердом согласном на месте общерусского *e* остается *e*: *s'ér* = хлеб, б) при мягком согласном *e* звучит как *u*: *p'ad'in'u* = надену [Александров, с. 8–9]. Неударные гласные зависят от свойств предшествующего согласного и от положения в слове по отношению к ударному слогу. Например, как отмечает А. И. Александров, в открытом неконечном слоге и в конечном закрытом вместо *a* после твердых согласных слышится гласный *ʏ*, а после мягких согласных — *ɤ*: *s'át'kʏvǎ* = сладкого, *s'ás'ɤvǎ* = Сашина [Александров, с. 6–7].

Анализируя согласные, А. И. Александров отмечает, что сначала в речи ребенка имеют место губные *p, b, m* и переднеязычные *t, d, n*, а также согласный *j*, а потом постепенно появляются звуки других органов и способов образования. Так, вместо зубно-губных согласных *ʃ* и *v* ребенок сначала употреблял *p* и *b*: *d'íp* = жив, *bát'i* = волосы, потом эти звуки сменились губно-зубными *ʃ* и *w*: *j'íʃ* = жив, *wájs'i* = волосы. А уже через некоторое время появились губно-зубные — *ʃ*, *v*: *fǎs'* = хвост, *vájjs'k'i* = волосы [Александров, с. 10–11, 20].

Во втором разделе А. И. Александров рассматривает вопросы о постепенном развитии речи ребенка и образовании им форм и слов, а также об аналогиях. Он заключает, что слова и формы ребенок большей частью заимствует у взрослых, потом согласует их со своими фонетическими особенностями. И затем, когда сам начинает образовывать новые слова и формы, подводит их под свои собственные формы и звуковые сочетания. А. И. Александров обращает внимание на такую особенность детской речи, как звукоподражание. Ученый подчеркивает, что ребенок составляет слова на основании того впечатления, которое на него производят предметы. Так, в речи малыша А. И. Александров отмечает такие примеры: d'abán' d'u = самовар шипит, m'ít'ǎ t'at'at'á, kujt'ák = петушок. По мнению А. И. Александрова, слова d'abán' и d'u произведены звукоподражательно, будучи составленными по резкому шуму и гудению самовара, которое ребенок, возможно, услышал в первый раз. Гудение самовара произвело на него такое сильное впечатление, что при назывании предмета и действия он обозначил это по выдающемуся качеству — гудению. В результате и образовалось d'abán' d'u. Таким же образом, отмечает ученый, в речи ребенка получились и другие звукоподражательные слова. Видя и слыша, как люди играют на рояле, он сам захотел играть и потому говорит о самом себе: m'ít'ǎ t'at'at'á, то есть Митя хочет играть. Слово kujt'ák, считает А. И. Александров, ребенок образовал от крика петуха.

Ученый подчеркивает, что произношение звукоподражаний не удерживается надолго в речи ребенка, поскольку не находит поддержки в словах окружающих и поэтому скоро исчезает и заменяется несложными по звукам и нетрудными по сочетаниям словами, заимствованными из речи взрослых. Во фразе d'abán' d'u слово d'u ребенок заменяет словом š'ur'ít, которое обрабатывает по-своему = t'ip'ít'. А слово t'at'at'á во фразе m'ít'ǎ t'at'at'á заменяет имеющейся у взрослых формой jigrát' = ikát'. Сохранившееся в речи ребенка слово d'abán', по мнению А. И. Александрова, объясняется удовлетворяющим малыша количеством слогов и звуков. Подобное словообразование он наблюдает и в других случаях: mátk'i (башмачки), bajáks'ǎ (обжегся) [Александров, с. 25–26].

В работе А. И. Александрова просматривается и онтогенез ряда важнейших семантических категорий: аспектуальности и темпоральности, персональности и посессивности. Приводимые А. И. Александровым звукоподражания позволяют заключить, что они играют важную роль в становлении глагола как части речи и в усвоении детьми грамматического поля аспектуальности. Как подчеркивает Н. В. Гагарина, именно ономотопеи появляются одними из первых в начале речевой деятельности малышей, которые на ранних этапах используют их для обозначения нечленимых на части аморфных ситуаций: кап-кап (капает вода), фуу (надувать мячик), бай (спать), ам (есть) [Семантические категории в детской речи, с. 38]. Сравним приводимые выше А. И. Александровым примеры: m'ít'ǎ t'at'at'á, d'abán' d'u.

Обращает на себя внимание и видо-временная связь форм глаголов, при рассмотрении внешней, звуковой, и внутренней, психической, сторон речи ребенка. В большинстве примеров ученого (приводимых в обоих разделах) глаголы настоящего времени имеют несовершенный вид, а глаголы прошедшего времени — совершенный вид: с одной стороны, t'ip'ít' (шипит), ikájt' (играет), с другой — v'irj (выпил), d'áj (дал). Эту же закономерность подчеркивают и современные ученые. Н. В. Гагарина отмечает, что в первое время глаголы в речи ребенка представляют собой простые (морфемно-нехарактеризованные) основы, которые обозначают предельные и непредельные действия и имеют формообразовательные аффик-

сы настоящего и прошедшего времени. При этом прослеживается тенденция: совершенный вид используется в форме прошедшего времени, а несовершенный — в форме настоящего времени [Семантические категории в детской речи, с. 40, 42].

Важным представляется наблюдение А. И. Александрова об отражении в детской речи семантики персональности, под которой понимается семантическая категория, характеризующая участников обозначаемой ситуации по отношению к участникам ситуации речи. Рассматривая вопрос о развитии форм и слов в речи ребенка, А. И. Александров замечает, что наблюдаемый им малыш не знает личных местоимений и постоянно говорит: *d'át' m'ít'i* (дать Мите), *jás'ka m'ít'vǎ* (чашка Митина) [Александров, с. 28].

Наличие подобных форм в речи малышей подтверждают современные исследования детской речи, где данный вопрос получает дальнейшее развитие. Так, Г. Р. Доброва объясняет наличие в речи подобных форм тем, что на самых ранних стадиях ребенок не способен видеть себя со стороны, т. е. вычленив себя из окружающего и ощутить себя как личность, поэтому использует свое личное имя лишь для обозначения своего изображения [Семантические категории в детской речи, с. 185].

Интерес имеют и замечания А. И. Александрова о посессивных конструкциях в речи ребенка. Посессивность — это совокупность категорий, в основе которых лежат отношения собственно обладания. При узком понимании категории посессивности (которое будет продемонстрировано на примерах А. И. Александрова) как посессивные рассматриваются лишь ситуации, когда в качестве субъекта-посессора выступают одушевленные предметы, а в качестве объекта посессивности — предмет, который является собственностью субъекта-посессора. С. Н. Цейтлин, рассматривая такие конструкции в детской речи, приводит примеры атрибутивных сочетаний, в которых прилагательные имеют только суффикс *-ин* (*мамина расческа*, *папин магнитофон*) и некоторые другие, среди которых: 1) сочетания с ненастоящим атрибутивным генитивом, «потому что беспредложный генитив имеет книжный характер и редко встречается в инпуте»: *Оли сюка*, *мами сюка* (*Оли сумка*, *мамы сумка*), *Люби чашка*, *мами чашка* (*Любы чашка*, *мамы чашка*), *папи такан* (*папин стакан*); 2) конструкции «у + род. п.»: *Иси а котя* (*усы у кота*); 3) окказиональные сочетания: *ежикины дети*, *собакина будка* [Семантические категории в детской речи, с. 212–217].

В работе А. И. Александрова имеются и посессивные окказиональные сочетания, где определяющие принадлежность прилагательные имеют окончание *ь/ьва*: *ájwǎ* (*Олина*), *s'ás'vǎ* (*Шашина*).

Психологический подход А. И. Александрова к изучению детской речи привел к решению вопроса о такой главной закономерности ее развития, как формирование морфологических обобщений в процессе коммуникации. Ученый рассматривает этот вопрос, описывая морфологические аналогии при образовании форм повелительного наклонения, *Nom. pl.* имен существительных, притяжательных прилагательных, формы слов с появлением согласного *t'* вместо *x* и *n* вместо *d* по аналогии с родственными или ассоциативными образованиями. Ряд приводимых А. И. Александровым аналогий свидетельствует о такой важной особенности детской речи, как образование нерегулярных форм по регулярным моделям.

Анализируя формы императива (*d'áj*, *t'ít'áj*) в речи ребенка, А. И. Александров подчеркивает следующие важные особенности речевой деятельности малыша: 1) ребенок получает эти формы вместе с окончанием повелительного наклонения *aj*; 2) при повторении их ребенок понимает, что формы с окончанием *aj* имеют одно и то же значение; 3) малыш обособляет это окончание, ассоцииру-

ет с ним значение повелительного наклонения и распространяет его на другие слова, в результате чего получаются формы $p'is'aj$ = пиши ($p'i$ шы), $k'an'aj$ = гони ($ган'$ и). При анализе Nom. pl. в речи ребенка ученый отмечает, что малыш ассоциирует Nom. pl. со словами типа $t'as'i$ = часы, $juki$ = руки, $mat'k'i$ = башмачки. И по этой модели образует существительные Nom. pl., имеющие нормативное окончание a : $kas'i$ (глаза).

По мнению А. И. Александрова, морфологическое обобщение имеет место и при образовании ребенком притяжательных прилагательных (см. выше): $n'ik'i s'as'va$ = книги Сашины, $jas'ke m'it'va$ = ложка Митина, $jas'ke ajwa$ = чашка Олина. А. И. Александров полагает, что ребенок образует прилагательные с формантом $ь/ва$ по аналогии с орфоэпическим произношением прилагательных в род. п., например, таких как $čaju slat'kva = t'aju s'at'kvv$. Можно, однако, предположить, что малыш образует формы типа $m'it'va$ по имеющейся в русском языке модели притяжательных прилагательных с суффиксом $-ва$ (отцов, царев, слесарев).

Интересны и другие обобщения, приводимые А. И. Александровым: образование слова $ut'a$ = ухо и $n'at'i$ = дайте. Он считает, что в слове $ut'a t'$ явился фонетически как заменитель $ш$: зная слово $уши$, ребенок по аналогии к нему распространяет этот звук на слово $ut'a$; в слове $n'at'i$ звук n появился по аналогии к частице $n'a$ = возьми.

Анализ работы А. И. Александрова позволяет прийти к следующему заключению. Этот ученый в своей научной деятельности следовал принципам Казанской лингвистической школы, в числе которых строгое разграничение звуков и букв, диахронических и синхронических процессов в языке, обобщение языковых фактов, понимание языка как психосоциальной сущности в неразрывной связи с говорящим человеком. Описывая детскую речь, А. И. Александров рассматривает такие языковые средства для общения детей, как большее число (по сравнению с речью взрослых) звукоподражаний, употребление нерегулярных форм по регулярным моделям, окказиональное словообразование. Исследование А. И. Александровым ряда важнейших семантических категорий (темпоральности, аспектуальности, посессивности, персональности) в детской речи внесло вклад в развитие функциональной грамматики («грамматики говорящего»), позволяющей ученым отвлекаться от уровневой закреплённости языкового феномена и рассматривать функционально-семантические поля как единство средств для выполнения определенной функции.

Источники и литература

1. Александров А. И. Детская речь. Варшава, 1883.
2. Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготский Л. С. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1982.
3. Гвоздев А. Н. От первых слов до первого класса. Дневник научных наблюдений. Саратов. М., 2005.
4. Ахипкин Я. Э., Бровко Е. Л., Воейкова М. Д. и др. Семантические категории в детской речи. СПб.: Нестор-История, 2007.
5. Шахнарович А. М., Юрьева Н. М. Психолингвистический анализ семантики и грамматики: на материале онтогенеза речи. М.: Наука, 1990.
6. Bar-Shalom E. Tense and Aspect in Early Child Russian. 2002. № 10 (4).
7. Sobel D. V., Lillard A. S. Children' understanding of the mind's involvement in pretense: do words bend the truth? 2002. Vol. 5 (1).

8. *Tomasello V.* The Item-Based Nature of Children's Early Syntactic Development. Oxford, 2001.
9. *Weist R.* Syntactic-Semantic Interface in the Acquisition of Verb. Morphology. 2004. Vol. 31.

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА

ИМЯ БОГА ШАДДАЙ И ЕГО ТРАКТОВКА В СЕПТУАГИНТЕ Корчагин Алексей Олегович	6
ВИДЕНИЕ БОГА ДО БОГОВОПЛОЩЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ ПРАОТЦА АВРААМА Змиёв Иван Дмитриевич	12

ПАТРОЛОГИЯ

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ И ЛИЧНЫЙ ДУХОВНЫЙ ОПЫТ: ФОРМЫ И СМЫСЛ СОДЕРЖАНИЯ. НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА И СЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) Здор Анна Владимировна	18
ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА В «ГЛАВАХ О ЛЮБВИ» ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА иерей Димитрий Сёмин	26

ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

СВЯТИТЕЛЬ НИКИТА РЕМЕСИАНСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ «О БЛАГЕ ПСАЛМОПЕНИЯ» протоиакон Владимир Василик	36
ИМПЕРАТОР ДИОКЛЕТИАН У КОПТОВ: СИРОТА, ОТСТУПНИК, ГОНИТЕЛЬ Франгулян Лилия Рубеновна	49

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

РУКОПИСНЫЙ ДУХОВНЫЙ САМИЗДАТ КАК СВИДЕТЕЛЬ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА В XX ВЕКЕ иеромонах Аркадий (Логинов), Иванова Оксана Витальевна	60
ЗАВЕЩАНИЕ МИТРОПОЛИТА ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА) Лескин Петр Андреевич	69
СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ПЛАТОН, ЕПИСКОП РЕВЕЛЬСКИЙ: ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ПРАВОСЛАВΙΑ НА ПОСТИМПЕРСКОЙ ТЕРРИТОРИИ протоиерей Константин Костромин	75
ПРОТОПРЕСВИТЕР А. А. ЖЕЛОБОВСКИЙ: ЖИЗНЬ И ТРУДЫ Тимофеев Олег Владимирович	84

ИСТОРИЯ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

ВЗГЛЯД НА ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ С 1955 ПО 1985 Г. В ТРУДАХ Д. В. ПОСПЕЛОВСКОГО «ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР» И Г. ШТРИККЕРА «РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ» диакон Кирилл Дмитриев	92
---	----

ЦЕРКОВЬ, РЕВОЛЮЦИЯ И БЕЛОЕ ДВИЖЕНИЕ В ТРУДАХ БОГОСЛОВА, ИСТОРИКА ЦЕРКВИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ГЕОРГИЯ ШАВЕЛЬСКОГО (1871–1951) Лещинский Анатолий Николаевич	98
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	
РАЗУМ ПРОТИВ ИЛЛЮЗИЙ: ТРАКТАТ ГЕНРИ МОРА «ЭНТУЗИАЗМ ТОРЖЕСТВУЮЩИЙ» И ЕГО ИСТОРИЯ Метлицкая Зоя Юрьевна.....	106
БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ В ТРУДАХ П. А. ФЛОРЕНСКОГО И В. Н. ЛОССКОГО* Павлюченков Николай Николаевич.....	114
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	
ПРАВОСЛАВНАЯ ФИЛОСОФИЯ: АКТУАЛЬНОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРОБЛЕМЫ иеромонах Платон (Флах).....	122
ЛИЧНОСТЬ И СИМФОНИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ (ПАМЯТИ КАЗАНСКОГО БОГОСЛОВА ПРОТОИЕРЕЯ ИГОРЯ АЛЕКСЕЕВИЧА ЦВЕТКОВА) Каледина Клара Александровна	129
ИНТУИЦИИ КУЛЬТУРЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: КОНТЕКСТЫ БОГОСЛОВИЯ Морозова Ирина Николаевна	135
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ	
К ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОГО ПЕНИЯ НА ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ Исханов Радик Равильевич.....	144
ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ В РОССИИ КАК НАЧАЛО РУССКОЙ МУЗЫКИ Клюев Александр Сергеевич	151
ПЕСНОПЕНИЯ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННОЙ ЛИТУРГИИ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ РУССКИХ КОМПОЗИТОРОВ НАЧАЛА XX ВЕКА Марьясина Нонна Семеновна.....	154
ПЕДАГОГИКА	
ПРЕПОДАВАНИЕ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В СВЕТСКИХ И ДУХОВНЫХ ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В XIX ВЕКЕ Гейн Юлия Николаевна.....	164
ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И СВЕТСКАЯ ШКОЛА: РЕПЕРНЫЕ ТОЧКИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ Улбутов Дмитрий Иванович.....	170

ПСИХОЛОГИЯ

ПРАВОСЛАВНАЯ МОДЕЛЬ ЛИЧНОСТИ Романов Константин Михайлович	178
ЭМПАТИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ Седанкина Татьяна Евгеньевна	183
ОБРАЗ СВЯЩЕННИКА СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОММУНИКАТИВНОЙ СИТУАЦИИ УТЕШЕНИЯ Шалина Ирина Владимировна, иерей Михаил Северин	189

ФИЛОЛОГИЯ

ИЗОБРАЖЕНИЕ ПЕРСОНАЖЕЙ-МУСУЛЬМАН АВТОРОМ «КАЗАНСКОЙ ИСТОРИИ» Волкова Татьяна Федоровна, Макарова Екатерина Игоревна	198
ИСПОЛЬЗОВАНИЕ РУССКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В ПСАЛТИРИ НА МАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ Ипакова Марина Тимерьяновна	204
РОЛЬ А. КАНЦЕРОВСКОГО И Ф. ЗЕМЛЯНИЦКОГО В ИССЛЕДОВАНИИ МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА Сергеев Олег Арсентьевич	210
ТРАДИЦИИ КАЗАНСКОЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ В НАУЧНОМ ИССЛЕДОВАНИИ ПРОФЕССОРА АЛЕКСАНДРОВА (ЕПИСКОПА АНАСТАСИЯ) Чернышева Алевтина Юрьевна	218

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК

№ 3–4 (27–28) 2020

Журнал Казанской православной духовной семинарии

Макет подготовлен Издательством Сергея Бузукина
420111, г. Казань, ул. М. Джагиля, д. 7
E-mail: isb-kazan@mail.ru

Подписано в печать 01.03.2021. Формат 70×100/16. Усл.-печ. л. 18,525.
Тираж 320 экз. Заказ № Е-660

Отпечатано в типографии Полиграфическо-издательского комплекса
«Идел-Пресс», филиала АО «ТАТМЕДИА»

«Православный собеседник» является средством массовой информации, предназначенным для публикации основных результатов исследований по разрабатываемым в Казанской православной духовной семинарии научным направлениям в области богословия, библеистики, церковной истории, церковного и канонического права, литургики, апологетики, гомилетики, филологии, церковного музыковедения, а также в области религиоведения и наук общегуманитарного профиля.

Предшественником настоящего издания является дореволюционный журнал Казанской духовной академии, выходивший с 1855 по 1918 год. Возрождение печатного издания состоялось в 2000 году в преемнице духовной академии — Казанской православной духовной семинарии.

Издание предназначено для всех, кто интересуется православием и церковной наукой. Приглашаем к сотрудничеству авторов.

Подробную информацию о журнале можно узнать на официальном сайте Казанской православной духовной семинарии **kazpds.ru**



ISSN 1029-144X



9

771029144006

2 0 0 0 3



>

ISSN 1029-144X



9

771029144006

2 0 0 0 4



>