

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ РУССКОГО ЯЗЫКА  
ИМЕНИ А.С. ПУШКИНА  
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
НАУЧНОЕ СТУДЕНЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

---

МЕЖВУЗОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ МОЛОДЫХ  
ИСТОРИКОВ-ФИЛОЛОГОВ

# **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Материалы Международной научно-практической  
конференции «Славянская культура: истоки, традиции,  
взаимодействие»

**IX Кирилло-Мефодиевских чтений**

Москва-Ярославль  
РЕМДЕР  
2008

ББК  
УДК

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

Протоиерей Георгий Студенов,  
д.ф.н., д.п.н., профессор Ю.Е. Прохоров,  
д.п.н., профессор Л.В. Фарисенкова,  
д.ф.н., профессор В.И. Аннушкин,  
к.п.н., доцент Н.А. Бондаренко,  
к.ф.н. И.С. Леонов,  
к.ф.н. А.С. Мельков,  
О.С. Сидельников.

**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ.** Материалы Международной научно-практической конференции «Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие» IX Кирилло-Мефодиевских чтений. Москва-Ярославль – Ремдер, 2008. - 172 с.

ISBN 978-5-94755-184-6

© Авторы материалов, 2008  
© Филологический факультет  
Гос.ИРЯ им. А.С. Пушкина, 2008  
© МАМИФ, 2008

# ПРАВОСЛАВНАЯ ВЕРА В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ СЛАВЯНСКОГО МИРА

*Н.А. Бондаренко (Москва)*

## **Изучение духовного наследия славянства – важнейшая составная часть подготовки учителя-словесника**

Французский писатель Франсуа Мориа, отвечая на вопрос о выходе из тупика, в котором оказалось современное человечество, сказал: «Единственная светлая точка в будущем человечества – пробуждение веры у современной русской интеллигенции» (Беляков 2008, с.18).

По своему высокому призванию словесники (имею в виду педагогов-словесников) принадлежали к той части интеллигенции, которая пробуждала в сердцах воспитанников лучшие чувства, свойственные русскому человеку: глубокую веру в человека как подобие образа Божия на земле, открытость, душевную щедрость, сострадание и доброту сердца.

Переживаемые нами годы трудны и опасны: если раньше государство служило порядку, искусство – красоте, наука – истине, литература учила добру и нравственности, нынче все служит средствам обогащения. Мир, в котором «любовь охладела, ненависть умножилась, добродетель унижена, лицемерие в чести, оскудела истина, ложь покрыла землю» (преп. Ефрем Сирийский 2002, с.315), еще больше нуждается в бескорыстных людях, избравших для себя непростой путь служения Слову, Истине.

Время пребывания для каждого на земле определяется его делами и мыслями. И нет ничего важнее сегодня для словесника, чем «научить детей любить Христа, нашу Родину и культуру, смотреть на мир и движение собственной души с позиций Евангелиевской нравственности» (Рождественское 2008, с.5). Выполнить эту ответственную задачу можно лишь, следуя завету святителя Григория Богослова о том, что «надо прежде себя умудрить, а затем других учить мудрости, нужно прежде самому стать светом, а затем других просвещать» (Афанасий 2004, с. 53)

Прямой путь к этому возрастанию проходит через знакомство с богатым и глубоким духовным наследием славянства, в том числе и святоотеческим.

Без глубокого осмысленного понимания мира сделать это невозможно. Митр. Антоний (Сурожский), рассуждая о вере, творчестве, образовании замечал, что необходимо познавать все то, что составляет умственную, историческую, общественную мысль человечества. И не потому, что в Евангелии есть какая-то политическая, общественная, эстетическая доктрина, а потому, что нет никакой области, на которую Божественная благодать не бросала бы луч света, преображая то, что способно на вечную жизнь, и наше дело – иметь более глубокое понимание мира, чем есть у самого мира (Антоний 2005, с.127).

Это понимание происходит через Слово. Св. Кирилл и Мефодий, совершив перевод Священного Писания, вывели славянский язык из хаотического доисторического брожения и дали стихийной еще не сформировавшейся славянской речи литературное единство и твердость. Став третьим мировым языком (после греческого и латинского) славянский язык в то далекое время нуждался в защите. Сохраняя и оберегая родной язык, народ тем самым сохранял и развивал национальное самосознание и автономность славянских культур.

Сегодня же новомодный современный жаргон служит разъединению людей. В начале прошлого века святой праведный Иоанн Кронштадский с болью восклицал: «Что пользуется у нас меньшим уважением, чем слово? Что у нас изменчивее, чем слово? Чем мы бросаемся подобно грязи поминутно, как ни словом?» (Иоанн Кронштадский 2006 с. 454). В наш торопливый и суетный век мы не задумываемся, что они (слова) «могут нести разделение и разложение в семье, в обществе, в мире» (Сергий Пражский 2003 с.334), забывая, что всякое слово творительно.

Все меньше и меньше оставляем времени для чтения настоящей литературы, а потому и наша душа портится от многословия, рассеиваясь среди мимолетных удовольствий внешнего мира.

Вернуть русскому языку то сакральную, созидательную роль, какую он играл всегда, – задача сложная, но при обращении к живительному слову святоотеческих мыслителей, выполнимая. «Как важно, чтобы слово, отображение Логоса на земле, несло бы нам свет и радость бытия среди атмосферы вражды и разделения, в котором мы живем» (Сергий Пражский 2003 с. 334).

Известно, что слова – отражение наших помыслов, а значит и показатель духовного состояния человека. «Самая и тяжелая болезнь нашей эпохи – это суетные помыслы мирских людей» (Паисий Святогорец 2006, с. 23). Вторжение американизированного образа жизни лишило нас цельности и глубины. Мы сегодня «играем в жизнь», откладывая настоящую жизнь на

завтра», - пишет в дневниковых записях духовник Пюхтицкого монастыря иеромонах Петр (Серегин). «Жизнь для удовольствия – страшная привычка, она протекает с огорчениями» (Светильник 2001, с. 144).

Один из видных деятелей сербской церкви преп. Иустин (Попович), размышляя над философским наследием Ф.М. Достоевского, отмечал, что причину идейного и морального хаоса Европы русский писатель увидел в «искаженном европеизированном Христе, созданном по образу и подобию европейского человека» (Преп. Иустин (Попович) 2004 с.207).

«Человекобог» оттеснил собою Богочеловека, это привело к раздробленности души на части. Современный «мир, созерцаемый в этой душе, представляется хаотичной, дробящейся, одичавшей стихией, которая никак не может вылиться в благозвучную симфонию любви» (преп. Иустин (Попович) 2004 с.179). Напротив, у христоносного человека душа соборна, целостна, поскольку через богочеловеческие добродетели она исцелилась от раздробленности, и мир в ней видится чередующейся монадой, устремленной к Христу.

От раздробленности и атомарности чувства и сознания «человек спасется только богочеловеческой жизнью», - заключает преподобный (Иустин (Попович) 2004, с. 98).

Первый шаг по пути к этой жизни заключается в исправлении отношений с ближними. В силу нашего посланничества на земле каждый имеет влияние на окружающих и на жизнь в целом. Общение душеспасительно для нас, потому что мы сами открываемся себе в своей глубине. В одиночестве человек становится беден, отрывается от общей жизни, и в этой самости засыхает» (арх. Сергей Пращский).

«Люди – цветы Божии, надо как пчела уметь собрать мед с этих цветов, обогащать себя и раскрыть себя для других. Общаюсь с другими, человек преодолевает разделение» - так образно пишет Сергей Пращский. А митрополит Антоний (Сурожский) прямо отмечает, что «Бог нас творит потому, что мы Ему желанны, в самом теплом и самом глубоком смысле слова. Он творит нас ради, а не для Себя» (Антоний 2005, с. 139).

Бесспорно, что единственный смысл всех трудов на земле – это спасение души. Об этом пишут наши духовные наставники, об этом следует говорить и нам, со своими воспитанниками. «Премудрость Божия отразилась в разумности души человека: всемогущество Божие – в свободной воле человека, и вечность Божия в бесконечной жизни души человеческой» (Светильник 2001, с.169).

Однако слово должно быть действенно. Примерами такого творительного слова были наши Святые земли Русской и верные защитники, являя

своим примером беззаветное служение Отечеству. Св. Николай Сербский, размышляя о родной земле, отмечал, что Родина – это не только земля отцов, но и идеалы, и доблесть, и героизм, и святость, и обычаи, и святыни, и алтари, и народное творчество, и мощи, и могилы предков. Только так понятие Отечество может вдохновить людей на жертву во имя Родины (св. Николай Сербский).

О всечеловечности как основополагающей русской идее глубоко и восторженно написал прп. Иустин (Попович). Отмечая в русском человеке открытость, способность к изменению и развитию, живую неисчерпаемость внутренних возможностей, сербский богослов вслед за Ф.М.Достоевским провозглашает, что призвание русского человека всечеловеческое, поскольку «он богобоязненно сохраняет Лик Христов» (Прп Иустин (Попович) 1998, с.230). Европейец желает братства, но осуществить его не может, так как сам создан на началах эгоистической самодостаточности, которая отдаляет его от людей, делает одиноким (Прп Иустин (Попович) «Достоевский...» 1998, с. 250). Братом для всех людей человек становится только тогда, когда разовьет в себе чувство любви и самопожертвования. Только на этом пути личность человека достигает полного совершенства и в каждом человеке видит брата. Отсюда следует, что русская национальная идея по прп. Иустину, – это «всечеловечность». В духе русского народа существует живая потребность ко всеединению человечества, всеединению с полным уважением к национальным особенностям, к сохранению полной свободы людей. Это единение любовью обеспечивается делом, живым примером, потребностью на дела истинного братства». (Преп. Иустин (Попович) 2004, с.185)

Поэтому неслучайно именно на Руси обрели себя, обогатив отечественную, а в чем-то европейскую и мировую культуру, представители многих народов: болгарин митрополит Киприан, серб Пахомий Лагофет, хорват Юрий Крижанич, белорус Симеон Полоцкий, поляк Андрей Белобоцкий, украинские деятели Епифаний Славинецкий, Дмитрий Ростовский и др.

Таким образом, обращение к духовным трудам мыслителей отечественного и славянского мира поможет словесикам по-новому осмыслить их богатое наследие, послужит основой для глубокого осознания нашего бытия, а также воспитанию в наших детях любочестия (в совр.рус яз нет эквивалента этому слову. Буквально его можно перевести как великодушие, расположенность к жертвенности презрение материального ради какого-то духовного или нравственного идеала), подтверждая старую истину: подлинная любовь к Господу и служение Ему немыслимы без приобщения к богодарованным ценностям национальной жизни (св. Николай Сербский).

### **Литература:**

1. Афанасий (Евтич), апископ. Жизнеописание о.Иустина // За крест честной и святую свободу золотую! - 2004.
2. Антоний (Сурожский), митрополит. О встрече, изд.2, - Клин, 2005.
3. Беляков Евгений, иерей. Особенности нерелигиозного образования// Русский дом. – № 1, 2008
4. Ефрем Сирин, преподобный. Избранные слова. – М. 2002.
5. Иоанн Кронштадский праведный. Алфавит духовный. – М.2006.
6. Иустин (Попович), преподобный. Философские пропасти. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.
7. Иустин (Попович), преподобный. Достоевский о Европе и славянстве. – СПб, 1998.
8. Ключ к «Отечнику» св. Игнатия Брянчичинова. Сост. митр. Иоанн (Снычев). – СПб, 2003.
9. Паисий Святогорец, старец. Слова. Т.3. Духовная борьба. –2006.
10. Рождественское послание митрополита Калужского и Боровского Климента // Православный христианин. – № 1, 2008,
11. Светильник под спудом. О духовнике Пюхтицкого женского монастыря иеромонахе Петре (Серегине). – СПб, Воскресенье, 2001.
12. Сергей (Королев), архиепископ Пражский. Я возлюбил вас... – М., Паломник, 2003.

*А.С. Мельков (Коломна)*

## **Святитель Савва, первый архиепископ сербский**

Жизнь святителя Саввы достойна особенного внимания не только потому, что она представляет собой пример пламенной любви к Господу и высоких подвигов иноческих и трудов пастырских, но и потому, что проливает много света на историю монашеской жизни на Афоне – неувядающего хранилища и рассадника иноческой жизни, а также на историю и состояние Сербской Православной Церкви конца XII – первой половины XIII веков.

Святой Савва родился в то время, когда под твердым и мудрым правлением его отца – великого жупана Стефана Немани Сербия, доколе униженная в своем политическом и духовном состоянии, начала возвышаться и укрепляться. Стефан Неманя расширил свои владения покорением всей Сербии, включая Боснию, совсем освободив Сербию от греческой зависимости. Утверждая свое политическое и военное могущество, Стефан старался вместе с тем о распространении и утверждении в своем Отечестве Православной веры.

Стефан был справедливым правителем своего Отечества и ревностным христианином, его жена Анна не уступала мужу в добродетелях. У царственных супругов появились дети – Вукан и Стефан. Прошли годы, и Стефан с Анной пожелали иметь еще одного сына, обратившись с молитвой к Богу, которую подкрепили обетом после рождения просимого сына отлучиться навсегда от супружеского ложа. Молитва была услышана, и благословенным плодом ее стал родившийся в 1169 году будущий святитель Савва, названный при рождении Растко. Стефан Неманя решил, что передаст в будущем управление Сербским государством в руки Растко, полагая, что он станет лучшим правителем, чем его старшие братья. Стефан готовил своего младшего сына для роли мирского владыки, не подозревая, что тот станет владыкой духовным.

Когда Растко исполнилось восемнадцать лет, его родители захотели, чтобы он вступил в брак, но в сердце благочестивого юноши жила только одна пламенная любовь к Богу и ревностное желание служить Ему одному. Растко задумался о полном отречении от мира. При царском дворе своего отца он много слышал о Святой Горе Афон, о постниках и молитвенниках, населявших ее. Ведь к жупану Стефану часто приезжали иноки за милостыней и восторженно рассказывали о монашеских подвигах и подвижнической жизни на Святой Горе. Однажды, когда Растко приехал из своего удела навестить отца, он познакомился с русскими иноками, прибывшими из Афона. Иноки с пламенным чувством поведали о монашеской жизни на Святой Горе. Их рассказ окончательно склонил Растко к монашескому пути. И вот под предлогом охоты за оленями, юный княжич покинул дом отца, устремившись на Афон. Там он и принял монашеский постриг. Царственный иннок поселился в русском Пантелеимонове монастыре, где снискал у братии большую любовь и уважение. В летописях этого монастыря пребывание Растко Неманича, младшего сына великого Сербского жупана записано, как одно из самых больших событий, имевших место в его истории (Кутепов 1962, с.30). Вскоре юный иннок перешел в Ватопедский монастырь и там принял



ангельский постриг с именем Саввы. Он пешком, босой обошел вес Афон, увидев все его святыни, и полный умиления возвратился в Ватопед.

Сердце монаха Саввы возгорелось благочестивым желанием того, чтобы та же высота веры, христианской жизни и духовного просвещения была перенесена к нему на Родину, в Сербию. И вот после трехлетнего пребывания в монастыре святой Савва берется за перо, пишет своему престарелому отцу письмо, предлагая ему отказаться от царской власти, всецело обратив свои помыслы к Господу, приглашая его к себе в монастырь для совместной иноческой жизни (Кутепов 1962, с.30). Жупан Стефан, объявил своему народу письмо сына и свое желание отречься от мира и царства. Несмотря на все моления и слезы подданных 25 марта 1195 года Неманя сложил с себя достоинство великого жупана, передав правление сыну Стефану, и вступил в монастырь Студеница, им основанный. Здесь он и принял постриг с именем Симеона. Супруга его Анна также приняла иноческий образ с именем Анастасии. Пробыв некоторое время в Студеницах, монах Симеон отправился к сыну на Афон, за ним последовали многие из знатных сербов. День 2 ноября 1197 года стал днем неопишуемой радости. В Ватопед прибыл Симеон. Встреча двух царственных иноков – отца и сына после многолетней разлуки произвела на всех глубокое впечатление. Оправившись после первого волнения, отец и сын оба опустили на колени и вознесли Господу радостную благодарственную молитву (Хиландар 1978, с.36).

По прошествии некоторого времени Симеон и Савва испросили у Прота (настоятеля) Святой Горы небольшой участок земли, на котором можно было бы построить обитель для сербов. Найдя на берегу моря развалины покинутого монастыря Хиландария, иноки решили основать новый сербский монастырь Хиландар. На средства, присланные новым великим жупаном Сербии Стефаном, монастырь был быстро восстановлен, и в 1198 году в него переселились Савва, Симеон и первые иноки из сербов (Хиландар 1978, с. 36).

Будучи спокойны за судьбу своего монастыря, Симеон и Савва стали трудиться для его дальнейшего процветания и настолько в этом преуспели, что уже в те годы, народные певцы в своих песнях стали воспевать «белый Хиландар посреди Святой Горы», как невиданное чудо. Души старца Симеона и его сына Саввы были полны радостной благодарности Господу за то, что их великое дело по утверждению на Афоне сербского монашества оказалось так успешно (Кутепов 1962, с.31). Богу было угодно еще больше привязать «белый Хиландар» к Сербской земле и сербскому сердцу, освятив эту обитель могилой первого сербского

господаря Стефана Немани, ставшего смиренным иноком Симеоном (8;36). Савва с великой скорбью и боязнью принял на себя управление Хиландаром, оставленным на его попечение заветом отца. Но заботами святого Саввы монастырь вскоре сравнялся по числу иноков с первыми монастырями Афона. В Хиландаре трудами святого Саввы появились в большом количестве книги, сосуды, иконы, ризы и прочая церковная утварь, внешнее содержание братии обеспечивалось вкладами.

Святой Савва приступил к выработке иноческих правил для Хиландарского монастыря. В своем Уставе он высказал горячую любовь к Господу и свой опытный взгляд на иноческую жизнь. Устав, данный святым Саввою, составлял и порядок богослужения, и порядок жизни, и управления монастырем. Вскоре после того, как святой Савва окончил свой труд по составлению Устава монастыря, он был рукоположен в диакона и пресвитера епископом города Иериссо Николаем, имевшим право на Афоне поставять во священство (Житие 2003 с.360).

Святой Савва написал житие своего отца – преподобного Симеона, которого Господь чудесно прославил в лике святых. Однажды во время утрени, когда приносились молитвы о упокоении старца Симеона, храм вдруг наполнился благоуханием; было слышно, как будто тихий ветер исходил из гроба святого, который весь наполнился миром. Преподобный совершил много чудес. Одержимые духами нечистыми и разными болезнями от прикосновения к его гробу и помазания истекавшим от него миром получали исцеление (Житие 2003, с.360). И не только от мощей, но и от настенного изображения преподобного Симеона истекало чудотворное миро.

Спустя некоторое время святой Савва отправился по делам монастыря в Солунь, где остановился в монастыре Филокалия. Митрополит Солунский Константин, много слышавший о Савве, пригласил его сослужить ему и еще двум архиереям в кафедральном соборе. За богослужением эти иерархи соборно наградили отца Савву набедренником и возвели его в сан архимандрита (Житие 2003, с. 360-361).

Но к этому времени покой и тишину на Афоне стали нарушать страшные вести. Во время четвертого крестового похода крестоносцы 12 апреля 1204 года захватили Константинополь и образовали Латинскую империю. В Никее было основано греческое Никейское царство, просуществовавшее до 1261 года, когда была восстановлена Византийская империя (в Никее все это время пребывали Византийский император и Патриарх). Католическая угроза нависла и над Афоном. Все это до глубины души печалило Савву, но еще больше его печалили черные вести, приходившее из родных краев.

Когда великий жупан Стефан Неманя в 1196 году ушел от мира, он передал свою Державу не старшему сыну Вукану, а среднему его брату

– Стефану. Вукан покорился воле своего отца, подчинился младшему брату, но переносил это с большим недовольством. Стремление к власти не оставляло его, и он искал случая освободиться от подчинения брату и самому взойти на престол. При помощи венгров и при поддержке Папы Иннокентия III Вукан провозгласил себя королем (Хиландар 1978, с.488). Земля Сербская страдала, текла обильно братская кровь, опустошались поля, сжигались деревни. В таком тяжелом положении Стефан писал Савве на Афон, чтобы тот ради спасения Сербии перенес мощи их святого отца на Родину (Казанский 1849, с.279-280). Следуя призыву брата, святой Савва поднимает из раки тело своего отца, которое, несмотря на семилетнее пребывание в гробу, осталось нетленным, и с великими трудностями, через земли, где господствовали смуты и междоусобные войны, благополучно прибывает в сербские пределы. На границе Сербского государства в 1206 году тело своего святого отца с великими почестями встретили оба брата – Стефан и Вукан, вскоре совсем прекратившие вражду. С великим торжеством мощи преподобного Симеона были положены в монастыре Студеница. Вскоре святой Савва решил вернуться на Афон, но Стефан заклинал его именем отца остаться в столь беспокойное время на Родине и приступить к укреплению Православной Церкви. Уступая этим просьбам, Савва остался архимандритом в монастыре Студеница (Хиландар 1978, с.42), который был назван Лаврой святого Симеона.

Целый год провел Савва в Студеницком монастыре, пребывая в молитвах и размышлениях о судьбах своей страны. Он видел, какие страшные раны нанесли государству междоусобицы. Видя, что в стране мало храмов, он повсюду начинает воздвигать церкви в монастыри; на перекрестках дорог ставит изображения креста Господня, чтобы православные христиане, видя их, чаще обращали свои помыслы к небу. В это же время он вместе со своим братом Стефаном приступает к строительству знаменитого Жичского монастыря, который потом стал резиденцией Сербского Архиепископа. Но не только в чисто церковном отношении развивалась деятельность Саввы. Будучи добрым христианином, он всегда помнил, что стремление к миру – это одно из христианских достоинств. Когда на его Родину надвигался враг, он умел предупреждать кровопролития. Он не боялся идти в стан врага и силой своего красноречия, разумностью своих доводов умел предотвращать войны (Житие 2003, с.363).

Уже при жизни святой Савва сподобился дара чудотворений. Однажды в Студенецком монастыре он увидел расслабленного, который в беспомощном состоянии просил милостыню, воспевая псалмы. Святой Савва прослезился, перенес расслабленного в храм к иконе Спасителя, и

вознес о болящем горячую молитву, помазал его миром от раки святого Симеона и разрешил от грехов. Расслабленный был исцелен. Весть об этом чудесном исцелении разнеслась по всей Сербии. Множество больных из разных мест устремились в Студенецкую Лавру к святому Савве за исцелением. Святой молился, мазал больных миром от раки своего родителя, и недужные получали исцеление (Житие 2003, с.362). Все эти его заслуги уже при жизни святителя Саввы снижали ему великую любовь народа. Все дивились мудрости его ума, богатству его знаний, чистоте его жизни, благородству его сердца и величию его души.

Святой Савва видел, что его труды на ниве служения делу Православия в Сербии будут неполными, если Сербская Церковь не приобретет полной независимости и самостоятельности. Это было тем более необходимым, что католики, подчинившие себе Константинополь, направляли теперь свои силы против Православия в Сербии. Рим использовал все пути и все возможности, чтобы насадить среди православных христиан Балканского полуострова свое влияние.

Жертвуя самыми дорогими для себя благами – своим смирением и своей скромностью, святой Савва отправился к Вселенскому Патриарху и Византийскому императору, чтобы испросить у них разрешения для Сербской Церкви иметь независимого главу. Святой Савва силой своего красноречия достиг цели. Патриарх, выдал грамоту, по которой в Сербии учреждалась независимая Архиепископия и Сербская Церковь получила в будущем право самостоятельно избирать своего Предстоятеля. Так Сербская Православная Церковь стала в ряд других автокефальных Церквей (Пальмов 1893 с. 16-36).

Первым Архиепископом Патриарх поставил самого святого Савву, несмотря на то, что тот по скромности просил поставить Архиепископом кого-нибудь из своих спутников. Поставление святителя Саввы в Архиепископа Сербского Патриархом Мануилом I состоялась в 1219 году (Хиландар 1978, с. 42). Когда совершалась архиерейская хиротония святителя Саввы, то на него сошел Небесный Свет, и озарил его так, что святитель сделался весь огненный и световидный.

Полный благодарности Господу за успешное окончание столь великого дела, святитель Савва отправился на Родину. Он очень страшился своего архипастырского креста и сильно переживал расставание с дорогим ему Афоном. Однажды святителю явилась во сне Пресвятая Богородица и сказала: «Встань и иди усердно на дело, на которое ты избран, не колеблясь сомнениями; ибо все те будет споспешествовать во благое» (Казанский 1849, с.289). Восстав от сна, святой Савва, полный радости, славя Бога,

продолжил свой путь на Родину, который пролегал через знаменитый греческий город Солунь. Здесь святитель Савва остановился для того, чтобы подготовить себя к ответственному послушанию управления самостоятельной Сербской Церковью. Для этого ему были нужны гражданские и церковные законы. Святитель Савва занялся переводом с греческого языка на славянский большого числа книг. Плодом его трудов стало появление в свет на славянском языке Кормчей книги, которой впоследствии воспользовались не только сербы, но болгары и русские (Белић 1938, с.251-264).

По возвращении на Родину Архиепископ Савва занялся устройением Церкви, и в первую очередь подбором достойных пастырей. Каждое воскресенье и каждый праздник он рукополагал избранных кандидатов в священники и диаконы. Утверждая святое Православие и приводя в порядок церковные дела, святитель учредил восемь новых епархий. В новооснованные епархии святитель Савва поставил епископами своих учеников – подвижников Хиландара и Студеницы, обязав их строго соблюдать церковные каноны, ревностно проповедовать Слово Божие и благоговейно совершать богослужение на славянском языке. В помощь епископам Первосвятитель опытейших клириков возвел в протопопы (архиерейские наместники), которых направил в разные места Сербии с поручением учить народ православной вере и совершать таинства (Скурат, 1994, с.102-103). В жизнь сербского монашества святитель Савва ввел афонский Устав, а сами монастыри сделал рассадниками духовного просвещения.

Святитель Савва постоянно созывал Поместные Соборы, в работе которых принимали участие епископы, протопопы и священники Сербской Православной Церкви. На Вознесение Господне 1221 года святитель Савва торжественно возложил на правителя Сербии Стефана королевский венец, помазал его святым миром и одел в багряницу. Коронация Стефана имела большое церковно-государственное значение: она укрепила династию Неманичей, показала огромную роль Сербской Православной Церкви и лично святителя Саввы в деле подъема и укрепления национального и религиозного духа сербского народа. Так любящие братья достойно служили каждый на своем месте Господу и своему родному сербскому народу. Когда же скончался престарелый король Стефан, святитель Савва венчал на Царство своего племянника Владислава. Новый король жил со своим дядей-Архиепископом в мире, и все совместные их труды получали неизменный успех.

Четырнадцать лет (1219-1233) управлял святой Савва Сербской Церковью. За это время он настолько укрепил в своей стране Православие,

что понял – уже никакая сила не будет в состоянии его поколебать. Найдя себе достойного преемника своего ученика-инока Арсения (Скурат 1994, с.104), святитель Савва в 1233 году, стремясь к уединенному молитвенному подвигу, сложил с себя звание Предстоятеля Сербской Церкви и отправился в паломничество по святым местам. Ему было уже более шестидесяти лет. В пути он заболел, но, переборов болезнь, посетил Александрийский, Антиохийский и Константинопольский Патриархаты. Завершив свое путешествие по странам Востока, он направился на Родину. По пути он посетил своего друга и родственника болгарского царя Иоанна Асана в его столице Тырнове, где был принят с большими почестями. Тяжелое путешествие сильно подорвало телесные силы святого подвижника. В Тырнове на праздник Крещения Господня святитель Савва служил Божественную литургию, это была его последняя литургия. Сильную стужу этого дня не выдержало его ослабленное тело. Архиепископ Савва слег в постель, и ему уже больше не было суждено подняться. Чувствуя приближение смерти, он переслал на Родину дары, которые вез с собой, и стал готовиться к христианской кончине. В ночь с 13 на 14 января 1237 года, причастившись, со словами «Слава Богу за все» испустил дух первый сербский Архиепископ святитель Савва.

Прошел год после кончины святителя, прежде чем после больших трудностей его мощи были торжественно перенесены в Сербию. Когда шествие со святыми мощами приблизилось к границам Сербии, Архиепископ Арсений с епископами и духовенством, с боярами и народом вышли встречать дорогого святителя и отца, воспевая песнопения и хваля Господа. С чувством глубокой радости мощи святителя были торжественно перенесены в монастырь Милешево.

Несмотря на то, что официальная канонизация святителя Саввы состоялась только в 1775 году, благочестивый народ почитал его как святого с самого дня его кончины. С тех пор и поныне православные сербы дважды в год 14 января и 6 мая (старый стиль) торжественно празднуют память своего великого Первосвятителя и основателя Автокефальной Церкви. День 14 января считается днем сербского Просвещения. Русская Православная Церковь молитвенно чтит память святителя Саввы 12 января и 30 августа (старый стиль).

Мощи святителя находились в Милешево до 1594 года, пока их оттуда не взяли нечестивые турки и 27 апреля того же года, желая истребить память о святителе, сожгли на Врачаровой горе в Белграде (Скурат 1994, с.108). Когда пламя коснулось святого тела, от костра до неба простерся столп в виде радуги, сияя разными цветами. На месте сожжения мощей

сейчас воздвигнут величественный собор во имя святителя Саввы. Приказавший совершить кощунственное поругание мощей святого визирь Оттоманской империи Синан вскоре был убит в одном из сражений, а его доселе непобедимое войско постыдно бежало с поля боя (Казанский 1849,с.30).

Турки ошиблись. Память о первом Сербском Архиепископе осталась в славных делах его, в народных песнях и народных обычаях. Заключить обозрение жизни первого Архиепископа Сербской Церкви хочется словами древних сербских песнопений, посвященных святому архипаству:

«Пути, вводящего в жизнь, наставник и первопрестольник и учитель бысть. Первее бо пришед, Святителю Савво, отечество си просвети, породив Духом Святым, яко древа маслична, всеосвященная ти чада. Тем яко и Апостолом и Святителем сопредстольна чтущи тя, молим, даровати нам велию милость» (Тропарь).

«Избраннаго от пелен Христовою благодатию и возлюбленнаго от юности Божиим Духом, девственное процветение Саввы блаженнаго, похвальные венцы вернии, ныне исплетше и божественную главу ныне венчавше зовем: радуйся отче, Божие обителище» (Кондак).

### Литература:

1. Белић А. Учесће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика // Светосавски Зборник. – Београд, 1938.
2. Житие святого Саввы Сербского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 5. Январь. – М., 2003.
3. Казанский П. Жизнь Святого Саввы, первого Архиепископа Сербского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 8. – М., 1849.
4. Кутепов П. Св. Савва - первый Архиепископ Сербский // Журнал Московской Патриархии. – № 3, 1962.
5. Пальмов И. Исторический взгляд на начало автокефалии Сербской Церкви и учреждения патриаршества в древней Сербии. – СПб., 1891.
6. Скурат К.Е. Сербская Православная Церковь // История Поместных Православных Церквей. Т. 1. – М., 1994.
7. Тальберг Н. История Христианской Церкви. – М., 2000.
8. Хиландар. – Београд, 1978.

## Духовные основы русской цивилизации

Россия представляла собой *специфическую цивилизацию со своими духовными ценностями, национальным типом сознания, национальной политической культурой, особыми формами жизнедеятельности и собственным вектором развития*. Россия, находясь между Востоком и Западом, соединила в себе черты и противоречия различных мировых культур, творчески их переработала, и на основе собственного исторического и мистического опыта создала свою неповторимую цивилизацию. Русская цивилизация выразилась в глубоко самобытных и неповторимых духовно-нравственных и материальных формах существования русского народа, определивших его историческую судьбу. Хотя русская цивилизация ныне не существует, её образцы и духовные ценности продолжают сохраняться на генетическом уровне в глубине национального сознания русских людей.

Русская цивилизация представляла собой специфический универсум, в котором выделялись следующие черты, которые и в настоящее время являются *доминирующими культурными архетипами* русского этноса.

Главным духовным принципом жизнедеятельности русской цивилизации был принцип *христоцентризма*. В основе русской цивилизации лежит исторически сложившаяся система христианской нравственности как ведущей формы национальной культуры. Христианская нравственность, составляющая важнейший накопленный за предшествующую историю общества элемент его культуры, осваивается каждым человеком в процессе личностного развития. Это освоение, т.е. превращение накопленной обществом духовной культуры, вытекающей из догматов христианства, в содержание личного сознания, личной культуры становится основой системы жизнедеятельности людей и всей цивилизации. Идеалы Православия составляли содержание мировоззрения русского народа и служили морально-нравственным каркасом его цивилизации. Религиозное мировоззрение, являясь ядром национального сознания, рождало чувство непрестанного предстояния перед Богом. Этической нормой православия является хождение перед Богом, прохождение своего пути с мыслью о Боге, с ответственностью перед Ним. Любая деятельность человека, его труд освящались Богом и посвящались Ему. Осознание человеком своего личностного начала развивалось слабо. Но это же в определенной степени обусловило приоритет нематериальных



интересов, целей и ценностей над материальными и прагматическими. Духовные, нравственные мотивы преобладали над экономическим расчетом. Основополагающим было понимание абсолютной истины: любая сложная система – общество, государство, человек может обладать жизненной энергией лишь при содействии промысла Божия. Чем активнее действует система (государство, общество) в «послушании» Богу, тем более она жизнеспособна. При несоблюдении этого условия, энергия распада, энтропии приводит эту систему к разрушению. Примером тому служат события 1917 г. в России.

Такая устремленность к Небу, проповедь спасения через стремление к богоуподоблению породила такую специфическую черту Русской цивилизации как интравертность. Целью жизни православного человека, как проповедовал преп. Серафим Саровский, является «стяжание Духа Святаго». Поэтому главный вектор развития и прогресса направлен внутрь человека, на преображение его личности через преодоление греха. Человек живет скрытой, мистической внутренней жизнью в Боге, в непрестанном общении с Ним чрез молитву. Внутреннее освящение и преображение человека позитивно влияет на окружающий мир, изменяя и преображая его.

Следующими архетипами, которые являли собой духовную основу русской цивилизации, являлся *консерватизм и патриархальность*. Россия могла заимствовать и воспринимать у Запада плоды материальной культуры, но в области духа она была консервативна и верна своим традициям. Консерватизм и патриархальность как архетипические черты русской цивилизации особенно ярко проявились в крестьянской общине. Община, как олицетворение патриархального уклада, консервировала существующие производственные отношения в сельском хозяйстве, а также сложившуюся сословную иерархию, и на всех этапах истории всегда оставалась организацией мелкого производителя-крестьянина. Общины поддерживали существующий строй социально-хозяйственных отношений и служили его опорой. Но при этом сельская община обладала достаточной гибкостью, чтобы, не меняя своей основной социально-экономической сути, приспосабливаться к меняющимся условиям хозяйства, прежде всего товарно-денежным отношениям. Очевидно, что хозяйственный потенциал общины позволил бы ей вписаться и достаточно эффективно функционировать и в экономике рыночного типа. Консерватизм русской цивилизации означал, что главными были не внешние, а внутренние (сущностные) формы деятельности, а также её постепенный, эволюционный характер развития.

*Социальная направленность* общественного уклада русской цивилизации является её специфической чертой и вытекает из доминантного архетипа, который можно обозначить как «добротолубие». Апостол Павел пишет, что христианская жизнь есть вера, действующая любовью (Гал. 5, 6). Этот смысл определяет основной движущий мотив всякой человеческой деятельности, в том числе политической, социально-экономической и культурной. При этом делание добра является свободным выбором свободной человеческой личности. «Весь закон в одном слове заключается: любви ближнего твоего, как самого себя» (Гал. 6, 2). Делание добра, то есть постоянное деятельное служение другим людям, являющее собой потребность и возможность выражения любви к ним, - такая установка по внутреннему своему содержанию не может быть связана ни с каким-то определенным временем, ни с типом социально-экономической формации. Эта идеология – вневременная, вечная. Она требует от человека активной позиции в обществе, требует, чтобы он постоянно трудился во славу Божию и на благо других людей. Дело христианского благочестия русский человек видел не только в аскетических подвигах поста и молитвы, но и в общественно значимых добрых делах. Немилосердие к ближним относилось к основным греховным нравственным преступлениям. Творить добро, приносить благо ближним - одно из центральных условий спасения. Любовь к добру и помощь к ближнему, освященные церковью, становятся критерием истинной христианской жизни и святости. Бог, как центральное звено в жизни православного человека, обязывает, прежде всего, служить людям («Возлюби ближнего своего..»). В Православии добродетель, помощь ближнему совершаются во имя Божие и как акт послушания его Божественной воле. Вера в Бога как в Добро и путь к Богу через Добро пронизывают русское национальное сознание. Благотворительность и дела помощи ближним было источником благочестия и средством приближения к Богу.

Еще одной важной чертой русской цивилизации является *патернализм*. Он имеет две стороны своего выражения. С одной стороны, патернализм представляет собой установку на необходимость постоянного попечительства со стороны государственной власти, а также контроля за всеми сферами общественной жизни. В национальном сознании это актуализировалось в концепции сильного социального государства как базовой ценности. Глава верховной власти – монарх, олицетворяя собой отца нации и помазанника Божия на земле, обязан был по-отечески заботиться о своем народе. На практике эта помощь и покровительство выражались в широкой экономической и политической поддержке центром регионов и национальных окраин России, в предоставлении им материальных и политических возможностей для существования и развития.

Патернализм также предполагает помощь регионам из центра и равный доступ к богатствам страны. В отличие от колониальных империй Запада, в Российской империи русский народ не превратился в этнокласс, существующий за счет эксплуатации остальных народов. Напротив, на русском народе лежало основное бремя экономического и культурного развития национальных окраин, обеспечения национально-государственной безопасности. В результате политики патернализма малочисленные народы имели возможность жить и трудиться, сохраняя национальные формы хозяйственной деятельности, получали значительную помощь и поддержку, а также равные для всех экономические условия существования.

*Этатизм* – другая сущностная черта русской цивилизации - ориентирует российское общество или на подчинение государственной власти, или на ее ниспровержение, но только не на диалог с нею. Авторитарный идеал абсолютизирует монолог в противоположность диалогу, роль главы патриархальной семьи, любого сообщества. Такие представления экстраполировались в государстве на первое лицо. Несмотря на многообразные повороты истории и радикальные социально-экономические и политические реформы, тип взаимоотношений населения и власти, который можно определить как подданныческий, характеризуется устойчивостью, постоянством и преемственностью. Подданныческий тип политической культуры проявляется как отношения однородной зависимости индивида от власти, ожидания политики патернализма, заботы о материальном и социальном благополучии и обеспечения безопасности. Очевидно, подданныческий тип политических ориентаций россиян связан с идущей из глубины истории общепринятой привычкой подчиняться власти, традициями дисциплинированности, сильной социальной политикой и социальных гарантий, соборности, консерватизма мышления и образа жизни. Во-вторых, исторически сложившееся доминирование подданныческих ориентаций обусловлено концентрацией государственной власти в руках узкого круга политической элиты. Освоение и развитие огромных территорий полиэтнической и многоконфессиональной Российской империи было возможно только при наличии сильной государственной власти.

Важной чертой духовной жизни Русской цивилизации был *патриотизм*, как любовь и защита своего Отечества от внешних и внутренних врагов. Существенными характеристиками национального сознания были величайшее терпение, противоположное агрессивности, миролюбие, готовность на героическое самопожертвование ради мира

и блага Отечества. При этом попустительство злу, так называемое непротивленчество, (что явилось одной из причин разногласия Льва Толстого с Церковью), считалось прямым духовным и нравственным преступлением. Русская Православная Церковь благословляла воинов на защиту Отечества, убеждая и требуя пресечь действия врагов, посягавших на внутренние и духовные устои России. Т.е. русский патриотизм носил оборонительный, защитительный характер. Знаменитый московский святитель – митрополит Филарет определял патриотизм как религиозный долг: «Гнушайтесь убо врагами Божиими, поражайте врагов Отечества, любите враги ваши». Поэтому понятие Родины имело мистический, сакральный характер. Поэтому понятие Родины имело мистический, сакральный характер.

Понятие патриотизма шире национальности и в великих полиэтнических государствах, объединяющих многих народов, имеет уже не национальную, а государственную окраску. О. Иоанн Восторгов полагал, что патриотизм наиболее полно выражает себя в понятии Отечества, которое в широком смысле понимается как единство жизни общества и человечества. Если же патриотизм и национализм отделяются от нравственной почвы и теряют свой религиозный смысл и сакральное содержание, то они вырождаются в языческое животное чувство, а понятие Отечества – в узконациональный эгоизм. Патриотизм – нравственный политический принцип, социальное чувство, содержанием которого является любовь к Отечеству, преданность ему, гордость за его прошлое и настоящее, стремление защищать интересы Родины.

В ходе истории возникла и закрепились в национальном сознании такая черта как *соборность*. Это понятие не означает ни нумерическое собрание людей (как толпа), ни природное единство (как семья), и не идейно-мировоззренческое (как партия), но единство мистическое, Божественное. Это проявилось в склонности русского народа создавать те общественные формы, которые покоятся на братстве и совместной деятельности - крестьянская община, приход, артель, землячество, монастыри, благотворительные учреждения и т.п. Исторически первичной организационной формой соборности выступает христианская община, которая позднее в России трансформировалась в собрание членов сельского мира. Соборность выступает как свободная братская общность крестьянского (христианского) мира. Соборность, по мнению А.С. Хомякова, представляет собой сочетание свободы и единства многих людей на основе любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Соборность означает приоритет интересов и ценностей коллектива над

интересами и ценностями отдельной личности. Соборность – одно из главных духовных условий национального единства и создания мощной державы, какой была Россия.

**Толерантность** – еще одна важная духовная доминанта русской цивилизации. “Tolero” в переводе с латинского означает переносить, терпеть, поддерживать, сдерживать. “Tolerans”, “tolerantis” – терпеливо переносящий, выносливый. В широком смысле слова толерантность понимается как фундаментальная жизненная установка, при которой взаимодействию человека с окружающей его средой строится не на преобразовании этой среды, а на сотрудничестве с ней. Толерантность – это стратегия неагрессивного взаимодействия с миром, решение жизненных проблем не за счет насилия над природой и потребления её ресурсов, а в основном за счет внутренних, духовных усилий. В христианском смирении перед Богом заключается ключ к пониманию типично русского феномена терпимости в скорбях, пассивности в невзгодах, лояльности к властям. Отсюда ведет начало удивительное умение русских терпеливо нести экономические лишения, нужды и другие тяготы, а также удивительная способность приспособления к любым, самым тяжелым экономическим условиям и выживание в них. История России – это последовательная череда войн, поражений и побед тяжелейшей ценой, экономических кризисов и лишений, короткого периода возрождения и вновь разорения. Терпеливость – одна из наиболее характерных черт характера русского народа. Лучше «перетерпеть», чем предпринять что-либо, изменить ход жизни.

Сегодня с этим словом успешно манипулируют, происходит лукавая подмена понятий. Терпение, одна из главных христианских добродетелей, подменяется терпимостью к греху. Толерантность сегодня выступает тараном, пробивающим брешь в традиционной культуре русской цивилизации. В современном понимании, которое нам усиленно навязывают, толерантность означает ослабление иммунологического ответа (то есть сопротивления) на чуждые нашей цивилизации явления, разрушающие культуру, традиционный уклад, привычные представления о должном и недолжном, о дозволенном и недозволенном. Толерантность в либеральной интерпретации – это пародия на христианский призыв быть терпимым к грешнику, но никак не к греху. Главная цель активной пропаганды толерантности, которая сегодня массированно проводится в СМИ – прививать людям терпимое отношение именно к греху, положительную реакцию на всякую мерзость. У идеологов толерантизма в либеральной его интерпретации своя методика. Сначала грех приближают к нравственной норме, затем уравнивают с ней и, наконец, он занимает её место. Такая пропаганда толерантности имеет

целью уничтожение национального характера, разрушение национальной самоидентификации, упразднение в конечном итоге традиций Православной цивилизации. Развитие идеи толерантности привело к тому, что в российском паспорте, основном документе, удостоверяющим личность гражданина, его национальность не указывается. Упразднение понятия «русская нация», «русский национальный характер» ведет в конечном итоге и к упразднению понятия Русская цивилизация.

*Г.Г. Донской (Москва)*

## **Прокламативные функции надписей на надгробиях Александра, Михаила и Василия Никитичей Романовых**

В политическом кризисе конца XVI – начала XVII в. семья бояр Романовых играла не последнюю роль. Одной из причин было, прежде всего, родство между Романовыми и последними царями из династии Рюриковичей. Никита Романов уже при жизни Ивана Грозного занял лидирующее положение среди представителей других боярских родов как царский шурин.

Несмотря на то, что Никита Романов умер в 1586 г., его сыновья, особенно старший, – Федор, продолжали обладать большим политическим весом, так как приходились двоюродными братьями царю Фёдору Иоанновичу. Ещё при жизни Никиты Романова его старший сын Фёдор получил боярство, а его второй сын Александр стал кравчим. Остальные сыновья Никиты Романова занимали в связи с недостаточным возрастом более низкие должности.

Борис Годунов, взойдя на трон, поначалу не трогал братьев Романовых, хотя и видел в них скорее конкурентов, чем союзников. Однако в 1601 г. по ложному обвинению в колдовстве с целью причинения вреда царю все сыновья Никиты Романова были сосланы на разные окраины Московского государства: Федор – в Антониев-Сийский монастырь, Михаил и Иван – в Пермь Великую, Александр – на Луду, Василий – на Пельм.

После восшествия на престол Лжедмитрия род Романовых был полностью реабилитирован. В частности, в Москву был перенесен прах умерших и погребённых в ссылке Александра, Василия и Михаила Никитичей (Дмитриевский 1899, с. 106). Их тела захоронили в монастыре Спаса «на Новом», где с XV в. располагалась родовая усыпальница Романовых. В рамках исследуемой темы большой интерес представляют надгробные надписи на данных захоронениях. Приведём их:

1. «Лета 7109 февраля в 15 день на память святого апостола Онисима преставися раб Божии Василий Никитич Романов, молитвенное имя Никифор, в заточении от царя Бориса в Сибирском граде на Пельме в Нырпу на погосте» (7109 = 1601). Дата 1601 или 7109 г. является ошибкой публикаторов надписи, так как умер Василий Никитич 15 февраля 1602 или 7110 г., в то время как 15 февраля 1601 г. он ещё не был отправлен в ссылку (Селифонтов 1901, ч. 1, с. 45).

2. Лета 7114 марта в 12 день на память преподобного Феофана Исповедника погребен раб Божии Александр Никитич Романов, а преставися в заточении от царя Бориса Кирилова монастыря в вотчине на Луде» (7114 = 1606).

3. Лета 7114 марта в 18 день на память святителя Кирилла Иерусалимского погребен раб Божии Михаил Никитич Романов, а преставися в заточении от царя Бориса в Перми у Николая Чудотворца (7114 = 1606) (Авдеев 2005, с. 288).

Все три захоронения расположены под Знаменской церковью, отдельно от основной усыпальницы дома Романовых, расположенной в подклете Спасо-Преображенского собора, и представляют собой единый комплекс. В течение XVII в. в Знаменской церкви были захоронены виднейшие представители родов Шереметевых, Слуцких, Черкасских, Урусовых, Лобановых-Ростовских, также рядом с тремя братьями Романовыми, погибшими в ссылке; позднее, в 1640 г., был похоронен Иван Никитич Романов. В настоящее время указанные захоронения находятся под алтарной частью Знаменской церкви. Однако в 1606 г., когда проводилось перезахоронение, Знаменской церкви не существовало, т.к. она была построена в царствование Михаила Фёдоровича (Морозов 1982, с. 31). Построенная при Михаиле Фёдоровиче Знаменская церковь из-за ветхости в 1791 г. была разобрана, а на её месте архитектор Е.С. Назаров возвел церковь, сохранившуюся до наших дней. Решить вопрос о том, была ли на месте построенной каменной Знаменской церкви при Михаиле Фёдоровиче первоначальная деревянная церковь, в данный момент не представляется возможным. Письменных источников, подтверждающих или

опровергающих этот факт, мы не имеем, следовательно, вопрос может быть решён только после археологических исследований Знаменской церкви.

Описание Новоспасского монастыря 1803 г. сообщает, что построенный при Михаиле Фёдоровиче храм был «весьма не пространен», и в течении XVII–XVIII вв. расширился за счёт пристройки к нему каменных палаток, в которых производились новые захоронения (Воейков 1803, с. 10). Целью строительства небольшой церкви при Михаиле Фёдоровиче могло быть создание мемориала над могилами Александра, Василия и Михаила.

Можно предположить, что при Лжедмитрии каменные надгробья лежали под открытым небом, были доступны любому посетителю Новоспасского монастыря, и каждый грамотный человек мог прочесть надписи на надгробьях, сделанные, по всей очевидности, если не по прямому указу Лжедмитрия, то при содействии его московских сторонников.

Приведённый вариант надписей представляется наиболее близким к оригиналам, так как является результатом исследования всего комплекса публикаций XVII, XIX и начала XX вв. Сами надгробия до наших дней не сохранились: они были утрачены во время перестройки Знаменской церкви в 1791 г. (Воейков 1803, с. 11).

Прежде чем обратиться к анализу текстов надгробных надписей, рассмотрим, насколько это возможно, обстоятельства смерти и перезахоронения братьев Романовых. Важнейшим источником здесь является собрание государственных актов, называемое делом Романовых (Акты исторические 1841). Из погребённых под Знаменской церковью братьев Романовых в названном деле освящаются только судьбы Василия и Ивана. Отправлены в ссылку братья Романовы были в начале июля 1601 года.

Борис Годунов лично распорядился, чтобы приставы усердно берегли Василия Никитича от побега, не позволяли общаться с посторонними, а также, чтобы он «лиха никоторого над собою не учинил» (Акты исторические 1841, с. 35). Пристав, охранявший Василия Никитича, настолько усердно выполнял свои обязанности, что почти всю дорогу не снимал с него цепи, хотя государева указания на этот счёт не было. Первого января 1602 г., то есть через полгода после отправления Василия Никитича из Москвы, новый пристав писал государю: «взял твоего Государева изменника Василия Романова, больна, только чуть жива, на чепи» (Акты исторические 1841, с. 41). Борис Годунов в ответном письме от 15 января 1602 г. приказал не заковывать Василия более в цепи и улучшить питание и также поступить с Иваном Романовым, находившимся тогда в одном месте с Василием. Но государева грамота не успела изменить судьбу ссыльного:



15 февраля 1602 г. Василий Никитич умер (Акты исторические 1841, с. 42). Получив известие о смерти Василия Никитича и о том, что Иван Никитич болен, Борис Годунов приказал срочно переслать последнего сначала в Нижний Новгород, а затем в Москву (Акты исторические 1841, с. 43, 47). Причиной возвращения из ссылки Ивана Никитича, вероятно, было опасение государя за его жизнь, поскольку гибель Романовых могла сильно повредить и без того шаткому авторитету Бориса Годунова. Таким образом, как следует из дела Романовых, Василий Никитич умер вследствие жестокого с ним обращения пристава.

Об обстоятельствах гибели Михаила и Александра столь точных данных нет. Пребывание Михаила Романова в ссылке в Пермской земле обросло множеством легенд и преданий, описанных ещё в XIX веке путешественниками и краеведами (Щекатов, Максимович 1805, с. 764; Берх 1821, с. 99-108; Пермский сборник 1860, с. 1-9; Адрес-календарь и памятная книжка Пермской губернии на 1883 г.; Чагин 1999, с. 60-63; Чагин 1995, с. 70-74). В местном краеведческом музее до сих пор хранятся двухпудовые кандалы, в которые был закован Михаил Никитич. Согласно преданию, Михаил Никитич умер от голода в селе Нырб, будучи заточён в тесной, плохо отапливаемой землянке. В смерти Нырбского мученика (как называют пермяки Михаила Никитича) предание винит халатных приставов, которые не желали долго находиться в тяжёлых условиях Пермской земли (Берх 1821, с. 102). Дата смерти Михаила Никитича точно не известна, по одним данным – это случилось весной 1602 г., по другим – в августе 1602 г (Чагин 1999, с. 60). Сказать что-либо определённое по поводу обстоятельств смерти Михаила Романова трудно, поскольку единственным источником является народное предание. Можно лишь отметить, что он умер в 1602 году, и причиной тому были тяжёлые условия ссылки.

По поводу обстоятельств смерти Александра Никитича никаких данных нет, поэтому можно лишь предполагать, что его судьба сложилась так же, как и у его братьев Василия и Михаила.

Единственным источником, содержащим рассказ о перевозе тел братьев Романовых в Новоспасский монастырь, является грамота Лжедмитрия от 31 декабря 1606 года. Она сообщает об обстоятельствах перевоза праха Василия Никитича: «В Пельнь Олексею Ивановичу Зюзину да голове Максиму Ивановичу Родилову. Как к вам ся наша грамота придёт, а боярина нашего Ивана Никитича Романова Люди в Пельнь приедут, и вы б Васильево тело Романова велели, выкопав, отдати боярина нашего Ивана Никитича Романова людем, хто к вам с сею нашею грамотою

приедет, и отпустили их к нам к Москве» (Собрание государственных грамот и договоров 1819, с. 251).

Из текста грамоты видно, что перезахоронением братьев Романовых занимался Иван Никитич, который был ещё в 1602 году возвращён из ссылки, а при Лжедмитрии стал боярином (Древняя Российская Вивлиофика 1791, с. 76). Он же, видимо, являлся инициатором и составителем надгробных надписей братьев Романовых.

На обороте грамоты указано, что на Пелым она доставлена 4 февраля 1606 г. (Древняя Российская Вивлиофика 1791, с. 251). Если из Москвы до Пельма грамота шла немногим более месяца (с 31 декабря по 4 февраля), то закономерно будет предположить, что тело Василия Романова было привезено в Москву в марте 1602 г., то есть тогда же, когда и тела Александра и Михаила, поскольку позднее уже нельзя было воспользоваться зимнем путём и дорога могла сильно затянуться.

Из вышесказанного видно, что все три захоронения были произведены в одно время – в марте 1606 года. Занимался перезахоронением по приказу Лжедмитрия Иван Никитич Романов, он же, вероятно, был инициатором создания надписей на надгробьях своих братьев.

Теперь обратимся к анализу текстов надгробных надписей братьев Романовых. Следует отметить, что в начале XVII в. тексты надгробных надписей подчинялись формуляру, количество информационных единиц которого обычно ограничивалось тремя: дата; сообщение о смерти; сведения о личности (Беляев 1996, с. 253). В случае с надписями на надгробьях братьев Романовых все три информационных группы прослеживаются очень чётко.

Л.А. Беляев отмечает, что надписи формализованного типа составляют до 90% всех известных в XVI–XVII вв. не только в Москве, но и практически во всех областях Московского государства. С конца XVI в. наблюдаются некоторые перемены, но они не составляют многочисленной группы и не имеют продолжения (Беляев 1996, с. 254). В условиях Смутного времени, например, появляется информационная группа, описывающая место, а также обстоятельства смерти, но не любые, а только гибель на государевой службе – обычно это выражается формулой «убиен бысть» (Беляев 1996, с. 255). Присутствует подобная группа и в надгробных надписях братьев Романовых. Выражена она одинаково – «преставися в заточении от царя Бориса» и далее приводится информационная группа «место» заточения. Беляев Л.А. пишет что, смерть вдали от дома вызывала подозрения, могла попасть в разряд «напрасных» и послужить определённым препятствием к христианскому погребению и поминанию. Отсюда стремление подчеркнуть

гибель «на рати» или государевой службе (Беляев 1996, с. 255). Как видно, формула «преставился в заточении от царя Бориса» является оригинальной в своём роде. Обусловлено это, на наш взгляд, своеобразием цели помещения данной информационной группы в тексты надписей на надгробьях братьев Романовых. Очевидно, речь идёт не о героической смерти погребённых, а, скорее, о коварстве царя Бориса. Борис Годунов, согласно данным надписям, является виновником гибели братьев Романовых.

Информационная группа «дата» также обладает определённым своеобразием. Достаточно заметить, что на надгробьях Александра и Михаила указана дата погребения – 12 и 18 марта 1606 года, а на надгробии Василия стоит дата смерти – 15 февраля 1601 года, а также присутствует указание второго мирского имени – «молитвенное имя Никифор», что также является обязательной составной частью надгробной надписи в начале XVII века. Объяснить различие можно тем, что Василий в момент своей кончины находился вместе с Иваном Романовым, который разделял с ним все тяготы ссылки и в момент кончины находился у его ложа (Акты исторические 1841, с. 42). Надпись на надгробии Василия Никитича отличается от двух других также тем, что в ней расширена информационная группа «место». Место смерти указано географически более точно – «на погосте», тогда как о смерти других братьев указано более обобщённо: приведены только сведения о том, в каких областях и вотчинах каких монастырей они умерли. Причиной этому может служить то, что распоряжавшейся перезахоронением братьев Иван Никитич присутствовал при смерти Василия Никитича, в то время как обстоятельства смерти Александра и Михаила могли быть ему известны только приблизительно.

В случае же с Александром и Михаилом, дата смерти заменена датой погребения, на наш взгляд, не случайно. Само указание даты погребения вместо даты смерти является обычным явлением (Беляев 1996, с. 251). Даты кончины Михаила и Александра Романовых уже тогда могли утратиться. Важным вопросом представляются дни погребений 12 и 18 марта. Почему именно в эти дни, а не в другие были произведены захоронения? Ответ дан в текстах надписей. 12 марта – день памяти преподобного Феофана Исповедника. Феофан Исповедник, согласно преданию Церкви, подвергался гонениям со стороны византийского императора Льва Армянина за осуждение иконоборчества, был заключён в тюрьму, а затем сослан на остров Самофракия в Эгейском море, где и скончался (Дмитрий Ростовский 1993, с. 258-274). Таким образом, указание в надгробной надписи на то, что Александр Никитич был погребён в день

памяти преподобного Феофана Исповедника уподобляет жизненный путь Александра Никитича трагичной судьбе этого святого. Борис Годунов в данной истории аналогичен императору-еретику Льву Армянину.

Дата погребения Михаила Никитича 18 марта – день памяти святителя Кирилла Иерусалимского. Святитель Кирилл Иерусалимский при жизни подвергался гонениям от сторонников арианской ереси, был заточён в тюрьму при императоре Констанции и умер в изгнании при императоре Юлиане Отступнике (Дмитрий Ростовский 1993, с. 360-367). Указание в надгробной надписи Михаила Никитича даты погребения в день памяти святителя Кирилла Иерусалимского, побуждало вспомнить о страданиях и гонениях, претерпеваемых святителем Кириллом Иерусалимским. Этот момент в совокупности с формулой «преставился в заточении от царя Бориса» предлагал наблюдателю надписи очевидную аналогию. Борис Годунов сопоставлялся с императором-язычником Юлианом Отступником.

Надписи на надгробьях братьев Романовых, таким образом, выставляют царя Бориса Годунова в крайне негативном свете. Трудно представить в начале XVII в. более оскорбительное для московского государя сравнение, чем сравнение его с императором-язычником или еретиком, пусть и косвенное.

Исходившее из романовских кругов предание приписывало смерть Александра, Василия и Михаила Никитичей не столько лишениям ссылки, сколько прямому приказанию Бориса Годунова (Цветаев 1913, с. 45; Васенко 1913, с. 83). Одним из самых ранних носителей этого предания является Новый летописец. В нём говорится не только о том, что Борис Годунов лично распорядился убить братьев Романовых, но и приводятся имена приставов, которые выполнили повеление государя (ПСРЛ 1965, с. 54). Аналогичные данные содержит Книга об избрании на царство Великого Государя Царя и Великого князя Михаила Федоровича, написанная в конце XVII века.

Предание нашло отражение и в трудах историков. И. Снегирёв прямо пишет, что Александр, Василий и Михаил Никитичи по приказанию Бориса Годунова были удушены в заточении (Снегирёв 1843, с. 75). Надгробные надписи братьев Романовых – самое раннее отражение предания о коварном умысле на них Бориса Годунова. Можно даже предположить, что эти надписи были первоисточником данного предания. В таком случае, Иван Никитич Романов достиг поставленной цели: смерть братьев Романовых для многих последующих поколений стала виной Бориса Годунова.

### Литература:

1. Авдеев А.Г. Приложение VI // Усыпальница дома Романовых в московском Новоспасском монастыре. – Кострома, 2005.
2. Адрес-календарь и памятная книжка Пермской губернии на 1883 г. – Пермь, 1883.
3. Акты исторические. Т.2. – СПб., 1841.
4. Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие: белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. – М., 1996.
5. Берх В.Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. – СПб., 1821.
6. Васенко П.Г. Бояре Романовы и воцарение Михаила Фёдоровича. – СПб., 1913.
7. Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории. – Киев, 1899.
8. Дмитрий Ростовский. Жития святых. Март. – Козельск, 1993.
9. Древняя Российская Вивлиофика. Вып. 20. – М., 1791.
10. Книга об избрании на царство Великого Государя Царя и Великого князя Михаила Федоровича. – М., 1856.
11. Морозов К.К. Памятник архитектуры – Новоспасский монастырь в Москве. – М., 1982.
12. Павлов А.П. Государев двор и политическая борьба при Борисе Годунове (1584 – 1605) – СПб., 1992.
13. ПСРЛ. Т.14. – М., 1965.
14. Селифонтов Н.Н. Сборник материалов по истории предков царя Михаила Фёдоровича Романова. Ч. 1. – СПб., 1901.
15. Снегирёв И. Новоспасский монастырь. – М., 1843.
16. Собрание государственных грамот и договоров. – М., 1819.
17. Цветаев Д.В. Избрание Михаила Фёдоровича Романова на царство. – М., 1913.
18. Чагин Г.Н. История в памяти русских крестьян среднего Урала в середине XIX – начале XX века. – Пермь, 1999.
19. Чагин Г.Н. Михаил Никитич Романов в Ныробе (историография вопроса) // Дом Романовых в истории России. – СПб., 1995.
20. Щекатов А.Н., Максимович Л.М. Словарь Географический Российского государства. Ч.4. – М., 1805.
21. Ювеналий Воейков. Описание стоящего в московском ставропигальном Новоспасском монастыре храма Знаменья Пресвятой Богородицы. – М., 1803.

## **Церковь и европейские поданные в России в XVII веке (к биографии Ивана Фалька)**

Вопрос об отношении Православной Церкви к иноверцам в России в лице поданных европейских государств занимает важное место в теме Церковь и российская государственность в XVII в. Работы В.В. Кавельмахера, Н.Н. Рубцова, С.П. Орленко и других авторов упоминают немецкие имена на службе Церкви, проблему о возможности найма на службу православия иноверцев они не развивают.

События Смутного времени и Брестской унии 1596 г. и последующая за ними отношение Русской православной Церкви к неправославным европейцам иначе как отрицательным назвать нельзя. Митрополит Филарет Романов встал во главе сил в защиту православия. Необходимо было четко определить отношения к Западу и к его выходцам в России.

Освященный собор 1620 года, довольно жестко и непримиримо определил позицию церкви по отношению к неправославным христианам в России. Традиционно все отпавшие от «истинной» веры религиозные течения, согласно 95-му правилу Трульского собора, разделялись на три категории: самочинников, раскольников и еретиков. Для возвращения еретиков к «истинной вере» требовалось их перекрещение в православную веру. Еретическое крещение решением II Вселенского собора признавалось недействительным — «еретическое крещение несть крещение, паче осквернение».

Однако необходимость в развитии страны чувствовалась повсеместно. Государству были необходимы многие специалисты из Западной Европы: военные, аптекари, оружейные мастера, литейщики, механики и прочие специалисты, чей западноевропейский опыт мог бы принести благо России.

Среди этих мастеров был литейщик колоколов Иван Фальк. Иван Фальк (Ганс Фальк) прославился в Европе как пушечный мастер, умевший делать орудия оригинальной конструкции. По словам путешественника голштинца Адама Олеария, Фальк родом был из Нюрнберга, где впоследствии получил навыки литейного производства. Именно там он научился делать пушки, такие что «26 фунтов железа можно было с успехом выбросить из орудия при помощи 25 фунтов пороху». Голландское правительство захотело иметь искусного человека

у себя на службе, и вскоре Фальк стал одним из главных нидерландских литейщиков пушек.

Талант немецкого мастера не мог не заинтересовать русское правительство. Оно нуждалось в квалифицированных военных специалистах для возрождения артиллерии, жестоко пострадавшей после Смуты. В ту пору, желая заработать большие деньги, в Москву со всей Европы съезжались градодельные, рудокопные, пушечные и другие мастера, чтобы «послужить своим мастерством и работишкою». В филиале Государственного исторического музея «Церковь Троицы в Никитниках» хранится колокол 1649 года, на котором прочитывается имя этого литейщика, работавшего в Москве более 25 лет (Корюхина 1998 с. 115).

Иван Фальк имел звание «государева мастера» и был одним из ведущих специалистов среди специалистов Пушкарского приказа, но, не смотря на это, его современники его обвиняли в сокрытии своего мастерства от учеников. Это же сообщает Адам Олеария, тем не менее, отдавая Фальку уважение, называя его «знаменитым литцом орудий» (Курц 1911, с. 502).

В январе 1651 г. три ученика Ивана Фалька при допросе в Пушкарском приказе показали, что «без мастера своего наряду и колоколов лити они не умеют, потому, что им это дело не в обычай, да и мастер де их Иван Фальк от них в мастерстве скрывает» (Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 175. оп. 3. ед. хр. 27. л. 9).

Случались конфликты и с иностранцами. Так, в январе 1671 г. на Ивана Фалька стал жаловаться иноземец Иван Иванов. В жалобе не понятно, выходцем из какой страны он являлся. Он пишет: Иван Фальк «неведомо в чем разгневался... и от себя его отказал» И подмастерье просил определить его работать с русским мастером (ОПИ. ГИМ. Ф.17 А.С. Уварова. Ед. Хр. 8. Л. 1329). На обороте челобитной сохранилась пометка о том, что князь Иван Федорович Литвинов-Мосальский приказал выплачивать ему корм месячный по прежнему и дать ему «на опыт пушечное или колокольное дело» В 1642 г. Иван Иванов слил на опыт пицаль. О качестве этой пицали нам ничего не известно. Прояснение причины нерадивости Ивана Фалька кроется в интересном документе, в котором вдова Ивана Иванова Кристина просила отпустить ее в родную землю, в Голландию, при этом Ивана Иванова, своего мужа, называла учеником и толмачом Ивана Фалька. Следовательно Иван Фальк русского языка не знал, а в 1651 г. у него в переводчиках был не Иван Иванов, а Левонтий Ондреев (Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 175. оп. 3. ед. хр. 27 Л. 379). Видимо, Иван Иванов был иноземцем, выходцем не из Германии, родной страны Ивана Фалька, а Голландии и язык его был не знаком Ивану Фальку, так же как

и русский. Отсюда и обвинения Ивана Фалька в том, что он не передавал свои знания ученикам.

Интересно стремление Ивана Фалька получить государственный заказ.

Пристраивая в 1621–1622 гг. к церкви Рождества Христова новую колокольницу, Романовы подготовили место еще для одного большого колокола – на северном плече церкви. Шли годы. В 1651 г., как значится в столбцах Пушкарского приказа, со сводов церкви Рождества был спущен и отправлен на Пушечный двор в переплавку некий колокол по имени «Воскресный» или «Воскресенский». Поскольку роль «воскресного» (в вышеозначенном смысле) на Ивановских колокольнях должен был играть «Реут» (а «Реут» фигурирует в тех же столбцах под своим именем), мы понимаем, что в действительности для этой цели использовался другой колокол, а именно тот, в который звонили по воскресным дням. В Пушкарском приказе было объявлено «большое колокольное дело». (Значительная часть столбцов этого дела хранится в коллекциях И.Х. Гамеля и других собирателей) (Описание актов 1909, с.115). У пушечных и колокольных мастеров отбираются «сказки», ищутся охотники, готовые за эту работу взяться. Из расспросных речей мастеров, предшествующих окончательному решению по этому делу, мы узнаем много интересных подробностей и новых для нас фактов. Встает яркая, исполненная борьбы и драматизма картина внутренней жизни литейного двора. Андрея Чохова давно уже нет в живых. Первым мастером двора уже много лет является нюрнбергский уроженец пушечных и колокольных дел мастер Фальк, набивая себе цену, хулит металл спущенного со сводов колокола, причем делает это с большим знанием дела. С удивлением мы узнаем, что несколько ранее он его и отливал. Емельян Данилов «с товарищи» берутся вновь вылить колокол из того же металла, и выигрывают торги. Работа поручается Емельяну Данилову. В 1652 г. «Воскресный» колокол был перелит и возвращен на своды церкви Рождества Христова. Никаких видимых перемен в карьере Фалька после этого как будто не произошло. Он по-прежнему выполняет крупнейшие государственные заказы, льет громадный благовестный колокол в 1200 пудов для домового Савво-Сторожевского монастыря, переливает часовой колокол не Иване Великом, льет пищаль Юнак. На Пушечном дворе ему отведен лучший каменный амбар (русские мастера переливли колокол Фалька в деревянном амбаре (ЛОИИ. Ф. 175. Оп. 3. Д. 27. Л. 17). Однако дни его сочены, и после 1653 г. всякие упоминания о нем исчезают. Вероятно, как Емельян Данилов, он стал жертвою разразившейся в Москве чумы.



Так материалы Пушкарского приказа свидетельствуют о борьбе между русскими мастерами и Иваном Фальком за получение важного государственного заказа. На протяжении 6 месяцев с января по июль 1651 г., в пушкарском приказе велись допросы с целью выяснить, кто же более достоин вылить большой Успенский колокол для Воскресной службы. С одной стороны право на его отливку отстаивал Иван Фальк, с другой – русские мастера Иван Данилов и его сын Емельян Данилов.

Емельян Данилов пишет царю Алексею Михайловичу от 5 июля 1651 г.: «В нынешнем во 159 году по твоему Государеву указу спущен Рождества Христова большой благовестной воскресенской колокол для переливки. И в Пушкарском Государь приказе дьяки Григорий Одинцов да Ондрей Галкин иноземца пушечного и колокольного дела мастера Ивана Фалька того колокола про медь допрашивали, что можно ли в той меди опять сделать колокол перелить вновь, и иноземец Иван Фальк в допросе сказал, что де та медь опять в колокольное литье не годитца и после ж его иноземца допрашиваны мы холопи твои, про тот же колокол, про медь, что годится де та колокольная медь опять в колокольное литье, и мы х.т. (холопи твои) сказали, что будет та медь годна опять в колокольное литье. И по твоему Государеву указу, перелить, и мы х.т. сделали на тот колокол яму новую и образец заводить почали. И как он Иван Фальк сделал твой Государев указ, что велено нам х.т. тот колокол перелить, и он сказал опять иную свою сказку про медь, что годитца де и та медь в колокольном литье, и опять он допрашиван, выльет ли тот колокол однава в один завод, и он Государь, так переливать не емлется, а кладет на волю Божию. И мы х.т. допрашиваны против того ж, что бы тот колокол вылить однава; и мы х.т. на такое большое дело похвалитца так не смеем, смотря и премечаючись к прежним старом мастером, что и преж, Государь, сего и старые мастера на такие большие дела не похвалялись, что вылить однава, а тут Бог волен. И он Иван Фальк многие колокольные дела дельвал не по однажды: лил он колокол в Казань в соборную церковь в 500 пуд... и тот колокол переливал от трижды. Потому Государь и мы х.т. похвалитца не смеем и надеясь на милость Божию и на твое царское счастье, выльем тот колокол мастерством не хуже его, а в литье и в образцовой крепости Господь Бог волен; а ведомо, Государь, то наше рукодельюшко тебе Государю: вылил я, Омелько, прорезной колокол, что и ныне стоит у тебя, Государя, на Сыгном дворе, да мы ж х.т. на Костроме в Ипацком монастыре вылили колокол в 700 пуд, и нам, Государь, то колокольное дело в обычай, а он Иван Фалька ту колокольную медь хулил, а ныне ту же медь да хвалит, а у нас х.т. ныне яма сделана и образец заводить почат. ...Милосердный Государь Царь и Великий Князь Алексей Михайлович всея Руси пожалуй нас х.т.

вели Государь нам тот благовестной воскресенской колокол перелить, а нам колокольное дело во обычай, не вели Государь ему Ивану Фальку того колокола переливать. Царь Государь смилуйся пожалуй». На обороте надпись: «159-го году июля в 5 день Государь приказал тот колокол перелить Пушкарского приказу русским мастером поих челобитью» (Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 175. оп. 1. ед. хр. 27 Л. 25).

О незнании Иваном Фальком русского языка говорит его автограф. В фонде Гамеля, находится черновик «скаски» от 28 мая 1651 г., составленного со слов литейщика. В конце таких документов обычно шла фраза: «мастер такой-то руку приложил» Текст «скаски» написан по-русски, видимо писцом в приказной избе, а конце подпись стоит на иностранном языке.

Итак, мы видим, что Иван Фальк был не знаком с русским языком, очевидно, он был не переkreщен в православие, т.к. крещение требовало знание молитв на церковнославянском языке. Но, несмотря на это, ему было позволено отливать колокола православных храмов и брать себе в ученики русских людей, хотя с точки зрения православного книжника первой половины XVII в., западные конфессии имели единую сатанинскую сущность. Это было следствием не плохой осведомленности, а принципиальной позицией по отношению к неправославным христианам. Труд Ивана Наседки получил одобрение патриарха Филарета.

Уже после смерти патриарха Филарета в Третьяковке 1639 года был помещен в качестве приложения отредактированный «малый» или «покойный» Номоканон каноническое обоснование религиозной нетерпимости. Статьи Номоканона требовали максимального пресечения контактов православных с «иноверцами» в духовной и повседневной жизни. Категорически запрещались смешанные браки и посещение храмов иных конфессий.

Осуждалось участие православных в религиозных и семейных праздниках «неверных». Возбранялось принимать милостыню от неправославных, обращаться за помощью к врачу иноверцу и даже мыться с иноверными в бане. В текст также была включена статья из Стоглава «О стриженнии брад». Нарушение этих запретов являлось поводом для отлучения мирянина от церкви, а священника — от служения. Суть статей о взаимоотношениях православных с представителями иных конфессий выражалась в аксиомичном замечании: «еретик всяк неприятен правоверным».

На «Неделе торжества православия» в православных храмах предавали анафеме все «еретические» учения и конфессии, в том числе католиков и протестантов.

Православие иноверцами принималось исключительно в добровольном характере. Правило это в основном соблюдалось. Впрочем, не прибегая к насилию, русские власти имели немало способов привлечь иноверцев в православие. Я. Рейтенфельс отмечал: «Русские хотя и не навязывают никому против его желания (православия-В.П.), во что бы то ни стало, однако, неустанно побуждают к тому» (Рейтенфельс Я. 1997, с.372).

Для иноземцев перемена конфессии была сопряжена с выбором. С одной стороны, принятие «истинной веры греческого закона» означал для иностранца отказ от перспективы возвращения на родину, вероятный разрыв с друзьями и земляками, сохранившими верность своей религии. Принимающих православие иноверцев велено было предупреждать, что после крещения «отпуска в свою землю им не будет» С другой стороны, принятие православие давало немало преимуществ. За «подначальство» (предшествующее крещению пребывание в монастыре, где иноземец ознакомился с православными обрядами и молитвами) и за крещение новообращенному выдавались подарки, размер которых зависел от занимаемого иноземцем положения. Для лиц «благородного» происхождения открывался путь в ряды русского нобилитета, а также возможность повысить свое благосостояние за счет получения поместного оклада. Иностранные офицеры могли рассчитывать на повышение в чине.

«Новокрещен» приобретал покровителей в лице крестных отца и матери, кроме того, появлялась возможность упрочить свое положение через выгодный брак, породнившись со знатным или состоятельным русским семейством.

Русские власти, как светские, так и духовные, как указывалось выше, не только не препятствовали переходу иноземцев в православие, но и всячески и поощряли это стремление. Тем не менее, из этого правила могли быть и исключения в случаях, когда искренность желания перейти в православие ставилась под сомнение, а кроме того, крещение определенной группы лиц на тот момент противоречило интересам государства.

Был выявлен указ 1627 года о запрете «некрещеным» держать у себя на дворах православных. «Иноверным» велено было «сказать имянно, что они к себе во дворы принимали в работу всяких розных вер иноземцов же кроме русских православных крестьян» (Соборное уложение 1967, с.19).

Русские патриархи считали своим пастырским долгом защищать русских людей от иностранных «ересей» и их носителей — иноземцев. В XVII веке негативное отношение к иноверцам было свойственно всем русским святителям, хотя и носило различный характер. Патриарх Филарет

— идейный вдохновитель Освященного собора 1620 года — сочетал идеологическую непримиримость к «немцам-еретикам» с осознанием необходимости их присутствия в Московском государстве. Для Филарета делом жизни было возвращение России земель, потерянных в Смутное время.

Стремясь оградить православное население от влияния «немцев-еретиков», русские иерархи не полагались на силу одних лишь канонических правил. Первый указ о запрете русским людям служить у «некрещеных немец» последовал в 1627 году и периодически повторялся на протяжении всего столетия. По указу патриарха Филарета в 1632 году была снесена протестантская кирха в Белом городе. Причиной разрушения храма, по словам Олеария, послужила драка «немок», оспаривавших друг у друга лучшие места в кирхе. Увидев неприличную свалку, патриарх якобы сказал: «Я полагал, что они будут приходить в церковь с благовеинными мыслями для совершения богослужения, а не ради раскомерия» (Олеарий, 1727, с.344).

Итак, мы видим, что несмотря на несоблюдение указов о запрете русским людям служить у «некрещенных немец» и указа 1627 года о запрете «некрещеным» держать у себя на дворах православных, прецеденты существовали. Мало того, европейцы могли бороться за госзаказ наравне с русскими и часто выигрывая право на его выполнение. Все это можно объяснить необходимостью России XVII в иностранных специалистах и часто неспособностью русских конкурировать с ними.

### Литература:

1. Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 175.
2. Корюхина В.А. Государев колокольный мастер Иван Фальк.// Исторический музей – энциклопедия отечественной истории и культуры. Труды ГИМ. – М.1998
3. Курц Б.Г. Сочинения Кильцбургера о русской торговле в царствование Алексея Михайловича. – Киев 1911. С. 502
4. ЛОИИ. Ф. 175.
5. ОПИ. ГИМ. Ф.17 А.С. Уварова.
6. Описание актов собрания графа А.С. Уварова. № 185 – М., 1909.
7. Олеарий А. Описания путешествий в Московию, Татарию и Персию. – Амстердам, 1727.
8. Рейтенфельс Я. Сказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии // Утверждение династии. – М. Фонд 1997 С.372
9. Соборное уложение Царя Алексея Михайловича. Под ред. М.Н.Тихомиров, П.П.Епифанов. – М.,1961.

## **Профессиональное движение в среде церковнослужителей в период первой русской революции**

Первая русская революция 1905-1907 гг. представляла собой проявление серьезного социального конфликта, в котором приняли участие самые широкие слои населения. Социальная напряженность охватила все российское общество; все больше людей осознавало, что жить «по-старому», отрицая необходимость проведения преобразований, уже невозможно.

Одной из важнейших особенностей периода первой российской революции явилось осознание различными слоями общества своих интересов. Раскол в обществе проявился, в том числе, и в разгоревшемся впервые за всю историю России профессиональном движении.

Чаще принято говорить о профессиональном движении в среде пролетариата, служащих, интеллигенции. А между тем, осознавать свое положение в обществе, бороться за свои права и их отстаивать желали, зачастую, самые специфические социальные группы, слои, прослойки. В настоящей статье пойдет речь о профессиональном движении в среде православного духовенства в период первой русской революции, а также о противодействии движению со стороны настоятелей приходских храмов.

Русская Православная Церковь в начале XX века переживала тяжелое время. Кризис самодержавия, с которым Церковь была неразрывно связана, отразился на ней самым пагубным образом. С одной стороны, Православная Церковь привыкла к своему подчиненному положению в государстве и состоянию «опоры существующего строя»; с другой стороны, наиболее дальновидные ее представители не могли не видеть того глубокого кризиса, который охватил самодержавное государство, а также всей опасности своего положения.

Непопулярный в наши дни В.И. Ленин справедливо отмечал: «... отвратительная казенщина полицейски-крепостнического самодержавия вызвала недовольство, брожение и возмущение даже в среде духовенства. Как ни забито, как ни темно было русское православное духовенство, даже его пробудил теперь гром падения старого, средневекового порядка на Руси. Даже оно примыкает к требованию свободы, протестует против казенщины и чиновнического произвола, против полицейского сыска, навязанного

«служителям Бога» (Ленин 1960, с. 144). Первая российская революция, по свидетельству многих современников и исследователей, явилась катализатором социальной активности и в среде православного духовенства.

Необходимо напомнить о том, что Церковь в рассматриваемый нами период, как, впрочем, и сегодня, не была однородной организацией. Высшие церковные иерархи (митрополиты, архиепископы, епископы) вели вполне обеспеченный образ жизни. Для примера, доходы Московского митрополита на рубеже веков составляли порядка 80 тысяч рублей в год; Московская епархия не относилась к числу самых обеспеченных (Грекулов, с. 131). Приходское священство, служившее в городах, зарабатывало в среднем от 2 до 5 тыс. руб. в год, сельские священники получали значительно меньше (Зырянов 1989, с. 383), 500-600 рублей в год (Фирсов 2002, с. 26). Наиболее социально незащищенными на общем более-менее благополучном фоне священнических доходов выглядели низшие служители культа – диаконы и псаломщики. Их положение было самым тяжелым, жалование – низким, сопоставимым с тяжелым положением рабочих и крестьян (напомним, что средний годовой заработок петербургского рабочего в 1904 г. составлял 366 руб.) (Зырянов 1989, с. 383). Кроме того, данная прослойка духовенства являлась наиболее бесправной и притесняемой. Митрополит Вениамин (Федченков) в своих воспоминаниях констатировал, что «классовое различие распространялось даже и на клир», приводя в пример тот факт, что священников принято было хоронить рядом с храмом, на «барском» кладбище, а диаконов и псаломщиков хоронили на общем кладбище. Митрополит Вениамин отмечал, что в дни его молодости (в последней четверти XIX в.) «никого это не удивляло, такие порядки были искони» (Вениамин 1994). На рубеже XIX и XX вв. и, особенно, в годы первой революции, такие «порядки» начали не только удивлять, но и возмущать.

Советской историографии, несмотря на ее общую антирелигиозную направленность, принадлежит совершенно верный вывод о том, что «различия в правовом и имущественном положении отдельных разрядов духовенства порождали в нем противоречия». В частности, П.Н. Зырянову принадлежит утверждение о противоречиях внутри белого духовенства между священнослужителями и низшим клиром. В XX век, и следует признать этот факт, российское духовенство вступило в состоянии растущей разобщенности своих рядов, что являлось одним из проявлений кризиса церковной организации и кризиса самодержавного строя (Зырянов 1989, с. 385).

Профессиональное движение в рабочей среде возникает еще зимой 1905 г., когда создаются первые массовые рабочие организации на

столичных Путиловском, Александровском, Обуховском, Невском судостроительном заводах, а также на ряде предприятий Москвы, Харькова и других городов. Профессиональные союзы создаются также среди служащих и интеллигенции. За руководство профессиональными союзами разгорается борьба между социал-демократами (большевиками и меньшевиками) и либералами, которые стремились использовать профсоюзы как средство расширения своего влияния на массы. Вовлечение в революционное движение интеллигенции, студенчества, служащих, ремесленников и других, еще более специфических слоев населения происходит под влиянием нарастающего рабочего движения, под влиянием «пролетарских методов борьбы».

В первые месяцы революции в России было создано 14 очень пестрых по составу профессионально-политических союзов. Они объединяли в первую очередь высокооплачиваемую часть интеллигенции и служащих – профессоров, писателей, журналистов, адвокатов, инженеров, врачей, агрономов и т. д. Их политическая настроенность и симпатии были различными. Весной 1905 года в профессиональный союз организоваться мечтает и столичное белое духовенство, а известный протоиерей Философ Орнатский всерьез говорит о желательном вхождении союза духовенства в «Союз союзов» (Фирсов 2002, с. 183). «Союз союзов» - организация, созданная в мае 1905 г. либералами для координации новых организаций профессионально-политического характера. Во главе Центрального бюро «Союза союзов» встал будущий лидер кадетов П.Н. Милюков. Таким образом, политические симпатии части городского священства были на стороне либерального лагеря. Профессиональное объединение низшего клира происходит позднее, и характеризуется значительной степенью незавершенности. Профессиональные союзы низшего духовенства, по сравнению с организациями пролетариата, служащих, интеллигенции, выглядят гораздо более отсталыми. Это связано, во-первых, с низкой концентрацией церковнослужителей на одном рабочем месте (причт приходских церквей состоял из минимально необходимого количества диаконов и псаломщиков); общение между причтами различных приходов было затруднено, особенно в сельской местности. Именно поэтому в союзы организуются в первую очередь городские диаконы и псаломщики. Второй важной особенностью рассматриваемых организаций было отсутствие политических требований как таковых. Их уставные документы отражают нелегкое положение духовного сословия, ограничиваются пожеланиями решения проблем экономического и правового характера. В-третьих, организации низшего клира ограничивались рамками законности и

стремились в первую очередь приобрести благословение епархиального преосвященного. Необходимо также отметить, что в разных епархиях ситуация была неодинаковой.

Рассмотрим для примера существовавшее в Ярославле Общество взаимопомощи диаконов и псаломщиков, основанное официально 1 января 1906 г. Устав Общества был напечатан в мае 1906 года в «Ярославских епархиальных ведомостях». В Общество вошло большинство диаконов и псаломщиков, служивших в г. Ярославле; причиной, по которой общество создавалось, было крайне нестабильное материальное обеспечение низшего клира. По сути, Ярославское общество взаимопомощи диаконов и псаломщиков представляло собой кассу взаимопомощи, созданную с целью оказания единовременной помощи своим членам в случае потери трудоспособности или смерти одного из его членов. Следует отметить, что настоящее общество не имело никакого отношения к официальной «эмеритальной кассе» епархиального духовенства и являлось добровольным и самостоятельным объединением диаконов и псаломщиков. Именно самостоятельность данного объединения и послужила тем критерием, по которому мы посчитали кассу взаимопомощи диаконов и псаломщиков профессиональным союзом. Такой профсоюз, в условиях стачечной борьбы пролетариата, выглядел явным анахронизмом. Разумеется, никаких политических требований устав общества не содержал (Проект устава 1906, с. 313-318). Но так умеренно были настроены псаломщики и диаконы именно в г. Ярославле.

Духовенство было неоднородным по своим политическим и социальным воззрениям, поэтому в других регионах ситуация могла обстоять по-другому. Профессиональное движение приобретало новые, более радикальные черты. Диаконы и псаломщики Смоленска в январе 1906 года обратились «к своим сельским и иногородним собратиям по епархии с предложением организовать окружные собрания, на которых выяснить нуждающиеся в реформах стороны их быта, составить соответствующее ходатайство и выслать его в Смоленск. Из собранных таким образом ходатайств смолянами предположено составить одно общее». В статье «Пробуждение правового сознания в сфере церковнослужителей» (Пробуждение 1906, с. 45-47) предложены для обсуждения достаточно радикальные по сравнению с Ярославским обществом взаимопомощи положения. Двадцать с небольшим пунктов, содержащихся в статье, отражают насущные потребности низших служителей Церкви. «Необходимо участие наших представителей на предполагаемом Вселенском или Поместном соборе Российской Церкви», - значится в



первом пункте. Вторым пунктом следует требование участия диаконов и псаломщиков в работе епархиальных съездов духовенства равным голосом по отношению к голосам священников. Эти пункты требований, на наш взгляд, можно считать «церковно-политическими», ибо в них отразилось тяготение низшего духовенства, как части российского общества, к парламентаризму. Далее следует требование реформирования церковного суда, приведения его в соответствие с гражданским судопроизводством. Диаконы и псаломщики желают «вежливого обращения», разрешения свободно переходить из духовного ведомства на гражданскую службу без всяких ограничений, свободы женитьбы до и после получения сана. Отражают бесправное положение низшего клира требования предоставления одномесячного отпуска с сохранением заработной платы, точного определения служебных обязанностей диаконов и псаломщиков, аккуратного и честного ведения и раздела братских доходов, устройства при всех церквях причтовых помещений с отоплением и освещением. В общую череду требований экономического и социального характера вплетаются такие пункты как «уничтожение сборов натурой», а также замены денежной и натурной платы за требы содержанием от казны или общины и определения минимума этого содержания. Низший клир стремился к повышению своего культурного уровня: среди необходимых мер указывалось устройство курсов для пополнения образования, «с целью дать возможность диаконам и псаломщикам быть не только требоисправителями, но и полезными сотрудниками священника в деле пастырского служения». В целом можно сказать, что список требований диаконов и псаломщиков Смоленска был составлен под влиянием идей развивавшегося обновленческого движения и христианского социализма. Наиболее радикальными являлись те пункты, которые касались канонического строя Церкви, например, свободы женитьбы до и после принятия сана. Целый ряд требований сближает диаконов и псаломщиков с рабочим классом, однако, существенным отличием является отсутствие прямых политических требований.

Профессиональное движение в среде отдельных категорий духовенства есть проявление кризиса сословия в целом. Вопрос о «пробуждении правосознания в среде церковнослужителей» вызвал резонанс и в среде их непосредственного начальства – священников. Реакцию священства правильнее будет назвать раздражением. В феврале 1906 г. на страницах Ярославских епархиальных ведомостей помещаются пожелания священнослужителей по поводу полного упразднения диаконских мест в приходах. «А между тем, - пишет один священник,

- сколько о.о. диаконы принесли разладу в духовенство, сколько поотняли средств, и без того бедных, от священника и псаломщика, умножили своим институтом сирот в духовенстве, а дать ничего не дали ни духовенству, ни обществу, говоря по совести, кроме бедности, да лишних судов» (ЯЕВ 1906, № 6, с. 87). Другой священник пишет следующее: «...в диаконах в настоящее время нет никакой необходимости, они сильно умаляют доходность священника; почти ничего не делают, и очень часто воинствуют со своими священниками. Раз диаконство является одною роскошью и при том же очень обременительною для братской кружки, а подчас и вредною для блага и мира иереев, то вывод ясен: упразднить диаконов и этим увеличатся кружечные и земельные доходы священников и псаломщиков» (ЯЕВ 1906, № 7, с. 101). Такой утилитарный подход священников вызвал возмущение общественности, появились публикации, защищающие псаломщиков и диаконов, а вместе с тем, и канонический строй церковной жизни. Со стороны священников проявлялось желание устранить не только диаконскую, но и псаломщическую должности в приходе. «В Минской и Пензенской епархиях, - пишет автор Курских епархиальных ведомостей, - вооружаются именно – против псаломщиков. В Минске на епархиальном съезде в прошлом году о.о. депутаты так выражались о штатных псаломщиках: «У каждого священника есть домашний враг псаломщик». «Мы не находим сколько-нибудь серьезных оснований к тому, чтобы обременять причт и приход псаломщиками», - пишет священник Пензенской епархии Н. Соколов (ЯЕВ 1906, № 7, с. 102). Таким образом, конфликт внутри белого духовенства представляется очевидным. «Нет, чтобы не говорить, а право нельзя сочувствовать чисто Дарвиновской борьбе за существование между членами православных причтов, - подводит итог безымянный автор Ярославских епархиальных ведомостей. – Чего спрашивать с пасомых, если пастыри станут действовать по учению Гоббеса: homo homini lupus est?» (ЯЕВ 1906, № 6, с. 88)

Проблема профессиональных организаций в среде духовенства, как и вопрос о внутрисловных конфликтах в среде духовенства в период первой российской революции, практически не изучены. Адекватные выводы можно сделать лишь при условии комплексного изучения источников по указанным проблемам. На основании вышеприведенных данных, тем не менее, возможно сделать некоторые заключения.

Во-первых, первая российская революция послужила катализатором социальной активности определенной части духовенства, в том числе и низшего клира – диаконов и псаломщиков. Социальная активность последних проявлялась в профессиональном движении, в том числе, в

создании обществ, объединенных по профессиональному принципу. Несмотря на сравнительную отсталость данных организаций, их вполне можно считать профессиональными союзами, хотя и крайне отсталыми, поскольку профсоюзы, по мнению советской науки, это «массовые организации, объединяющие трудящихся, связанных общими интересами по роду их деятельности на производстве, в сфере обслуживания и культуры» (БСЭ 1975, с. 148). Объединения духовенства, такие как, например, Ярославское общество взаимопомощи диаконов и псаломщиков, вполне удовлетворяют данному определению, если исключить слово «массовые». Но дело в том, что в период первой революции профсоюзы, действовавшие даже в пролетарской среде, не стали массовыми организациями (История профсоюзов 1977, с. 35).

Во-вторых, профессиональное движение в среде низшего духовенства стремилось к действию в рамках закона. Закон о профсоюзах, вышедший 4 марта 1906 года, не касался православного духовенства, не признавая за ним права на участие в профессиональном движении. Духовенство, стремившееся к легализации своих организаций, получало (или не получало) благословение епархиального архиерея.

В-третьих, профессиональное движение, происходившее в период первой российской революции в среде низшего духовенства, встречало серьезное противодействие со стороны священнослужителей, что свидетельствовало, о серьезных социальных проблемах, существовавших внутри сословия, об устарелости социальной доктрины церкви, о кризисе церковной организации.

В-четвертых, рассматриваемые явления можно изучать в рамках развивавшегося в период революции 1905-1907 гг. обновленческого движения. Об этом свидетельствуют как пожелания, высказывавшиеся смоленскими диаконами и псаломщиками, так и проекты священников касательно упразднения диаконских и псаломщических должностей.

Вместе с отступлением революции наблюдается и ослабление внутрисословной борьбы в среде духовенства; на спад идет обновленческое движение.

Первая российская революция положила начало изменению в облике империи. Страна стремительно менялась, и от перестройки не укрылись даже самые консервативные социальные группы, такие, как православное духовенство.

### **Литература:**

1. Большая советская энциклопедия. Изд. 3-е. – М., 1975. Т. 21. Проба – Ременсы.

2. Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. – М., 1994 // <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=698>
3. Грекулов Е.Ф. Русская церковь в роли помещика и капиталиста. – М., Б.г.
4. Зырянов П.Н. Церковь в период трех российских революций // Русское православие. Вехи истории. – М., 1989.
5. История профсоюзов в СССР. Учебное пособие. Изд. 2-е. Ч. 1 (1905-1937 гг.). – М., 1977.
6. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 12. – М., 1960.
7. Пробуждение правового сознания в сфере церковнослужителей // ЯЕВ. Ч. неоф. 1906. 15 января. № 3.
8. Проект устава Общества взаимопомощи диаконов и псаломщиков гор. Ярославля (основанного 1-го января 1906 года) // Ярославские епархиальные ведомости (далее – ЯЕВ). Ч. оф. 1906. 28 мая. № 22.
9. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен. – М., 2002.
10. ЯЕВ. Ч. неоф. 1906. 12 февраля. № 7.
11. ЯЕВ. Ч. неоф. 1906. 5 февраля. № 6.

*О.С. Сидельников (Ярославль)*

## **Статистические данные о количестве религиозных общин во второй половине XX века в России**

Историю взаимоотношений государства и религии в Новейшей истории нашей страны можно представить как череду постоянных спадов и усиления мер по государственному контролю за ними. И, несомненно, в первую очередь характеристика изменений позиции государственной власти по отношению к религиозным организациям отражается на их численности.

К сожалению, не существует точных и однотипных статистических данных, на основании которых можно бы было прямо проследить динамику числа религиозных общин. Так, например, государственные структуры стали систематически собирать и исследовать данные о ней только начиная с 40-х годов. Только с этого периода возможно точное сопоставление данных.

По 30-м годам не может быть четких данных по причине проводимых в стране репрессий, когда многие общины (Одинцов указывает на две трети от всех) хотя и числились как действующие, не вели абсолютно никакой деятельности. Так, в 25-ти областях СССР не было ни одного храма. А Союз евангельских христиан и Союз баптистов вообще практически не существовали.

Возникают сложности и при сопоставлении данных из различных источников. Так, данные о численности всех действующих общин, включая и незарегистрированные, хотя даже по своей природе и не могут быть абсолютно точными, но могут быть использованы для оценки истинной картины религиозной жизни страны. С другой стороны, официальные данные о зарегистрированных организациях хотя и содержат точное значение, но не являются абсолютными показателями по численности порой даже какой-либо одной религиозной организации. Особенно существенно это сказывается при изучении ситуации при тоталитарных и авторитарных режимах. Так, Свидетели Иеговы в Советском Союзе находились вне закона, что создало серьезные проблемы по исследованию их численности.

Исходя из всех этих факторов, можно сделать вывод, что лишь некоторые общие закономерности влияния государственной политики на численность религиозных организаций могут быть вычислены через работу со статистикой действующих религиозных организаций. Данные об их официальной регистрации могут проиллюстрировать проводимую в стране религиозную политику.

До 1940-го года сложно указать реальное число религиозных организаций. Обычно указываемые 30 тысяч. Это явно завышенная в несколько раз цифра.

А во время Великой Отечественной Войны отношение государства к религиозным организациям изменилось. Первым стало увеличиваться число православных общин. Но вскоре был дан толчок и регистрации общин нетрадиционных религий. Эти данные напрямую связаны с созданием Совета по делам Русской Православной Церкви в 1943 году и Совета по делам религиозных культов в 1944-ом. Две эти организации, хоть и имели лишь совещательный голос, но фактически, до смерти Сталина, все внесенные ими предложения, направленные в пользу религиозных организаций, одобрялись.

С 1949-го по 1961-й годы число зарегистрированных общин плавно сокращалось. Это связано с изменениями, произошедшими во властных структурах – смертью Сталина и борьбой за власть после его смерти.

А с 60-го по 66-й годы число зарегистрированных общин сократилось с 22000 уже до 17500. Причем общин Русской Православной церкви было закрыто около 4-х тысяч, что составляет подавляющее большинство от всех закрытых общин.

С 66-го по 87-й год положение несколько стабилизировалось. Все эти годы существовало около 15000 зарегистрированных общин, из которых около 7 тысяч - общины Русской Православной церкви. При этом – в целом, несколько сократилось общее число. Стоит отметить, что этой стабилизации предшествовало реструктуризация государственных структур, курирующих отношения с религиозными организациями. В 1965 году Советы по делам Русской Православной церкви и по делам культов были объединены в Совет по делам религий при Совете министров СССР.

С 87-го года наблюдается резкий рост. Особенно отличительным в этом плане является 1993 год. Наибольший рост в этом году произошел в численности Православных общин, которые стали составлять почти 65% от всех зарегистрированных общин. В целом, в 1993 году из всех зарегистрированных общин (8612), 92,5 процента составляли общины традиционных религий (православные, католики, буддисты, мусульмане, лютеране).

Рост же удельного веса нетрадиционных религиозных организаций начался с 1997 года. Опять же, это связано с изменением религиозного законодательства страны. Был принят II Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях».

С начала XXI века положение стабилизировалось. Численность религиозных организаций медленно и постепенно растет. При этом, соотношение различных конфессий остается, в целом, неизменным.

Это может означать, что, в целом, религиозная жизнь России стабилизировалась. При этом стоит отметить, что наиболее благоприятные условия для роста численности сложились у пятидесятников, которые с 1997 до 2004 года смогли увеличить численность своих зарегистрированных организаций втрое. А после вхождения их представителя в Совет по делам религии при Президенте России, их численность продолжила свой рост.

Вообще же, то, что подобные государственные органы курируют религиозную группу, означало и, видимо, является главным показателем её официального признания. А на соотношении официально зарегистрированных и незарегистрированных общин какого либо религиозного течения – можно делать вывод о её статусе в данной стране.

# ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

*Священник Алексей Аганов (Жуковский)*

## Богослужбное использование церковнославянского языка: проблема понятности и устное бытование текста

Культурно-историческая ситуация Московской Руси во многом определила характер книжных справ в XV веке. В частности, особое внимание стало уделяться *графической* «правильности». Правильность мыслилась как максимально точное следование авторитетным южнославянским образцам. Многие исправления никак не влияли на произнесение слов. Важно было именно написание в согласии с южнославянской графической традицией (n ì àðaaâ âì . n ì àðaaž è ìð). Так начался процесс, в результате которого звучащий церковнославянский текст оказался подчинен орфографии. «Произносим так, как написано» вместо «на письме отражаем то, что произносится».

С середины XVII века книжные справщики руководствуются, соображениями орфографической правильности и грамматической регулярности, что продиктовано стремлением к унификации корпуса церковных книг. Точный, правильный перевод представляется как новый подбор буквальных словарных соответствий между церковнославянскими и греческими формами и их последовательное применение. Кроме того, в никоновской справе сыграл свою роль фактор сознательного расподобления нового текста с предшествующей, отвергнутой, редакцией.

В XIX веке формулируется новая проблема, ставшая в прошлом столетии уже по-настоящему актуальной – проблема *понимания* богослужения. В результате отказа от прежней русской традиции обучения грамоте в пользу новой европейской образовательной системы церковнославянские тексты становятся все менее понятными для носителей русского языка. (Традиционное обучение имело в своей основе развитие навыка чтения – *озвучивания и понимания* – богослужбных текстов.)

В XX в. редактирование богослужбных книг преследует целью именно устранение трудностей понимания. Наиболее заметные мероприятия

в этом направлении были предприняты в 1907 – 1917 гг. синодальной Комиссией под председательством архиеп. Сергия (Страгородского).

Существует несколько направлений в поиске решения проблемы понятности богослужебного текста. Здесь традиционно выделяют консервативную и модернизаторскую линии.

*Консерваторы* считают, что современное состояние книг полностью удовлетворительно. Необходимо лишь более глубокое «погружение» церковных людей в православную культуру (знакомство с текстом Священного Писания, с творениями свв. отцов, регулярное самостоятельное чтение ЦСл текстов, комментированных изданий).

*Модернизаторы* языка, в свою очередь, делятся на *архаизаторов*, стремящихся вернуть ЦСЯ к состоянию дониконовских редакций, и *русификаторов*: из них одни прилагают усилия по редактированию церковнославянского языка, другие говорят о необходимости перевода богослужения целиком на современный русский язык.

Полагаем, что можно выделить по крайней мере еще два смешанных направления.

Представителей одного из них назовем – по словообразовательной аналогии с перечисленными выше – *визуализаторами*. Отказываясь вслед за консерваторами от редактирования богослужебных текстов, визуализаторы, однако, констатируют: большинству участников церковной службы (прежде всего, мирянам) ее содержание едва ли понятно более чем на треть. Кроме сложности самого церковнославянского языка, немалая дополнительная трудность заключается в необходимости восприятия молитв *на слух*. В качестве помощи предлагается снабдить всех желающих текстом каждой конкретной службы (возможно – с подстрочным переводом). Это может быть карманная книга (практика издания таких пособий известна) или файлы для КПК. В настоящее время ведется работа по созданию соответствующих программ и обработка текстов для перенесения в цифровой формат.

Очевидно, что визуализаторы пытаются решить проблему не «объективной», а «субъективной» понятности: звучащий за богослужением текст остается прежним в своем качестве, но мирянину дается возможность обойти его непонятность.

Предложения по редактированию переводов могут опираться на новую апелляцию к смыслу исходных греческих слов: нужен подбор новых адекватных и одновременно более понятных славянских лексических соответствий оригиналу. Странников такого подхода, назовем здесь «*новыми классиками*» («новыми» – поскольку ими обсуждается



возможность внесения новых исправлений, а не просто пропагандируется активное знакомство с классическими языками). Генетическая зависимость церковнославянского от греческого не нуждается в специальном обосновании. Однако это направление лингвистической рефлексии идет дальше и представляет как бы «взгляд из Византии», рассматривает церковнославянский почти что как «иностранный для грека» и в любом случае – не только исторически, но и навсегда – как вторичный язык. Такой подход представлен, в частности, в интервью диакона Михаила Асмуса журналу «Нескучный сад» (№9 2007, с. 97 – 103).

Следом за консерваторами в качестве основной причины непонимания церковнославянского языка «новые классики» видят то, что можно назвать леностью ума: существует лишь две-три грамматические конструкции, лишь несколько словообразовательных моделей, которые надо выучить и знать. Остальное нетрудно постичь по мере чтения – по контексту и т. п.

Наряду с этим, «новым классикам» не чужд критический взгляд на тексты церковнославянской литургической традиции, в котором они стоят ближе к умеренным русификаторам.

«Если славянский текст является памятником переводным, то необходимо, прежде всего, установить верность перевода! И если совокупность фактов говорит в пользу греческого оригинала, то славянские неудобопонятные места следует признать ошибкой перевода» (с. 102). «В первую очередь (*прежде чем пытаться перевести всю службу на русский язык – А. А.*) надо отредактировать существующие славянские тексты, чтобы исправить вкравшиеся в них за многие века ошибки. Кроме того, можно вынести на общецерковное обсуждение замены некоторых неудобопонятных слов и выражений, приблизив последние к современному русскому сознанию» (с. 97).

В отдельных случаях предпочтение оказывается дониконовской редакции (сближение с позицией *архаизаторов*): древнее «Ⲛ ⲁⲉⲁⲓ ⲓⲁ ⲛⲃⲁⲓ:» на проверку точнее соответствует греческому оригиналу и одновременно звучит «современнее» правленого «Ⲛ ⲓ ⲃⲁⲛⲛⲉⲁⲁⲓ ⲁⲁⲓ ⲛⲟⲁⲁⲛⲁⲃ».

Таким образом, церковнославянские переводы оцениваются с точки зрения точности и понятности. Перевод тем точнее, чем выше степень словарного соответствия оригиналу, и тем понятнее, чем более отвечает состоянию современного русского языкового сознания.

Однако эти категории – *точность* и *понятность* – выступая в качестве критериев оценки, сами нуждаются в уточнении в связи с особой природой литургического текста.

Рассматривая богослужебный текст, мы не должны забывать, что перед нами – текст поэтический. Это обстоятельство требует учета данных стиховедческой науки.

М.Л. Гаспаров определяет стих как «речь, в которой, кроме общезыкового членения на предложения, части предложений, группы предложений и пр., присутствует еще и другое членение – на соизмеримые отрезки, каждый из которых тоже называется “стихом”» (Гаспаров 2002, с. 7).

Очевидно, что именно поэтическая форма отвечает жанру молитвы. Кроме того, стиховое членение (в случае церковного пения определяемое распевом, в случае декламации – интонацией) сообщает тексту определенную ритмическую структуру и тем активно влияет на его слуховое восприятие.

На наш взгляд, именно **в объективном конфликте между привычкой видеть текст и необходимостью в церкви воспринимать его на слух – одна из главных составляющих проблемы понимания.** И вместо того, чтобы пытаться разрешить этот конфликт в пользу визуализации текста (тем самым внося серьезное изменение в принцип *соборности* церковной молитвы), стоит озаботиться аспектом его *устного воспроизведения*.

Действительно, молитвословия должны не только отчетливо слышаться всеми участниками службы, но и усваиваться – если не наизусть, то так, чтобы, будучи услышаны вновь, звучали как уже знакомые. В идеале должна обеспечиваться возможность произнесения звучащего текста следом за хором или чтецом («про себя» или даже вслух). В этой связи крайне важно, что соотносительность стихов позволяет воспринимать текст не только «по горизонтали», но и «по вертикали»: стих (*versus*), в отличие от прозы, приглашает нас *оборачиваться назад*, возвращаться умом к услышанному выше. «Это разом повышает сеть связей, в которые вступает каждое слово, и тем повышает смысловую емкость стиха» (Гаспаров 2001, с. 7).

Такая особенность стихотворной речи весьма облегчает задачу усвоения и самого текста, и содержащегося в нем богословского содержания. Значение *ощутимого*, воспринимаемого ритма в тексте, впрочем, гораздо больше, чем простое подспорье, «подпорка смысла». Ритм способен нести в себе «динамическую перспективу сотворческого созидания на основе... приобщенности... не раз и навсегда гарантированной и содержащейся в ритме, а проблематичной, не определенной заранее, а рождающейся здесь и сейчас... творческим усилием каждый раз снова и снова преобразуемой в рождающийся смысл <...> Ритм задает траектории объединяющего движения и сохраняет различную в каждом случае область неопределенности, порождая на стыках изменяющихся отношений порядка и беспорядка перспективу возможного формирования уникальных событий, – в частности, событий нового значения, восприятия,

понимания как будто одного и того же слова или того же самого текста, – а в пределе – уникального события индивидуального существования в том же самом... мире» (Гиршман, с. 110 – 111). В разговоре о богослужебном тексте речь здесь должна идти о большем – об уникальном событии предстоянии человека Живому Богу.

Между тем современными редакторами и переводчиками сохранение поэтической формы богослужебных текстов устойчиво рассматривается как дело вторичное и факультативное. При переводе богослужения на русский язык именно поэзия первой «покидает здание», в чем нетрудно убедиться даже при беглом взгляде на недавно изданные книги (Православное богослужение 2007, 2008).

Однако и в менее радикальных, зато имеющих куда более устойчивую традицию опытах редактирования церковнославянских текстов это так. Не только современные книжники, но и справщики никоновской поры стремятся сохранить буквальное лексическое и грамматическое соответствие оригиналу на уровне *слова*, но не на уровне *стиха*.

Дониконовские тексты несут на себе устойчивое влияние византийского силлабического стиха, что крайне важно для сохранения распева. Причем в некоторых случаях (например, в каноне Пасхи) буквально сохраняется исходное количество слогов в стихе! В иных текстах – при невозможности буквально следовать в этом отношении греческому стиху – тем не менее, продолжает последовательно соблюдаться (причем с поправкой на позднейшие изменения в церковнославянском произношении) раннесредневековый принцип *антифонной силлабики* – последовательность пар изосиллабических стихов или строф. Важным средством для сохранения принципа стиховой организации, видимо, служила грамматическая вариативность: употребление славянского аориста или перфекта на месте греческого аориста, прилагательного на месте Gen. subjectivus, использование краткой или полной форм местоимений, прилагательных и причастий и пр. Небуквальность синтаксических соответствий иногда могла давать оригинальную рифмовку (хотя и не требуемую жанром с обязательностью), которой нет в греческом: *äðÿ ú – ät èj ïl ú* (Dat. вместо греческого Gen.).

Внесение в тексты исправлений в духе словарного соответствия оригиналу, оторванность от плана *звучащего текста* не может не разрушать стиха. Каждое новое исправление, не учитывающее исходного поэтического качества текстов, уводит это качество все больше «в тень». Каждое новое гимнографическое произведение, составляемое сегодня без учета поэтической специфики жанра, оказывается неудачным: оставаясь поучительным по

содержанию – и в этом смысле «правильным», – не становится по форме «красотой Церкви», а это «правильным» уже назвать нельзя.

Странно было бы считать утрату чувства стиха в молитве исполнением чьей-то злой воли. Таково объективное положение вещей: мы не только предпочитаем визуальное восприятие слуховому, и, соответственно, графику - звучащему слову. Наивный взгляд склонен рассматривать любой текст прежде всего прагматически, как носитель полезной информации. Отсюда – представление о первичной важности, большей содержательной значимости прозаической речи (язык новостей и т. п.) перед поэзией. Мы все больше утрачиваем навык к восприятию поэтической речи, не видя, что в ней пользы. Однако усвоение содержания богослужения по сугубо «информационным» каналам нашего сознания можно уподобить изучению иностранного языка, в то время как органичное восприятие поэтического слова позволит христианину стать полноценным носителем культурного языка Церкви. И сам жанр молитвословия, который никак не может соответствовать функциям жанра «информационно-познавательного», настойчиво требует отчетливой актуализации поэтической формы.

Говоря о церковной поэзии, во избежание недоразумений стоит специально оговориться, что речь не идет о строгой силлабо-тонике, которая никогда не была специфической для славянской (и, в частности, русской) литургической традиции. Более того, с самого своего появления в русской литературе (XVII – XVIII в.) силлабо-тоника воспринималась как принадлежность противоположного церковному (певческому) декламационного жанра «вишней» (Гаспаров 2002, с. 21).

Традиционный русский «молитвословный стих» представляет собой свободный тонический стих (Гаспаров 2001, с. 156). Изначальное влияние греческой силлабики на церковнославянские тексты (как переводные, так и оригинальные), с течением времени ослабевая, практически полностью утратило свою актуальность. Сегодня невозможно говорить о *реставрации* исконного звучания церковнославянского литургического стиха. Однако при размывании любого строгого стихотворного метра остается то, что можно назвать «тенью стиха» (термином автор обязан ученому-филологу, поэту и переводчику О. А. Седаковой). Физический аппарат метра уже не работает, но действие, которое он произвел в словах, в их размещении, каким-то образом остается. Уловив эту «тень стиха» и подчеркнув ее при исполнении, чтец (или хор) могут, не претендуя на полную аутентичность, передать поэтическое качество текста в новой, актуальной форме.

Однако эта задача оказывается дополнительно затруднена: исполнители литургических текстов видят на книжной странице не

собственно стихи (короткие вертикально расположенные строки), а последовательность слов, набранных сплошной строкой – так обычно выглядит проза. Это создает дополнительную помеху в том, чтобы рассматривать богослужебный текст как поэтический, делает поиск стихоразделов проблематичным и, с другой стороны, произвольным. Приходится говорить уже не об исходном, а лишь об *оптимальном* стиховом членении песнопений. Причем de jure все возможные варианты сегментации должны быть признаны равноправными.

Ошибочное представление о том, что проза «понятнее», проще поэзии, зачастую ориентирует церковное пение (при чтении в церкви используется певческая, вокальная интонация; такое чтение, в сущности, то же пение) на обычную речь в разговорной интонации. «Надо петь так, как бы вы это проговорили – *естественно*».

Но чем менее строго организован ритм, тем более усложняется механизм его адекватной передачи. С этой точки зрения проза всегда сложнее поэзии. И, наоборот: по возможности строго (в пределах, обозначенных тоническим стихосложением) ритмически организовав звучащий текст, мы сможем актуализировать его поэтическое качество и тем облегчить восприятие (слышание, понимание, усвоение).

Таким образом, при устном воспроизведении церковнославянских текстов необходимо обращать внимание, прежде всего, не на «линейную понятность» (с одной стороны, на уровне словарной лексики, а с другой – на уровне предложения). Вместо этого важнейшей задачей следует признать поиск формальной (ритмической) соотнесенности, прежде всего, на уровне слога и синтагмы. Говоря в терминах стиховедения, это будет представлять собой стремление к возможной урегулированности свободного тонического стиха.

Известно, что длина речевого такта не должна превышать 10 слогов. Эту величину строки следует принять за основной ориентир как при тактировке хоровых песнопений, так и при церковном чтении. Более длинный стих требует внутренней паузы – цезуры, иначе его восприятие будет затруднено. Между тем при существующей манере монотонного церковного чтения длина бесцезурного периода может составлять 35-40 слогов! Иногда это встречается даже при хоровом пении. Трудно представить, как при всей возможной четкости дикции исполнителей возможно воспринять столь длинный период текста, будь он даже и на русском языке!

При сегментации текста необходимо учитывать такие часто используемые в литургических жанрах поэтические средства, как

анафоры, синтаксический параллелизм, ассонансы (не исчезнувшие вовсе в результате книжных справ), нерегулярную грамматическую рифмовку. Появление в тексте одного или сразу нескольких таких явлений будет служить сигналом границы стиха (или полустихия). В качестве негативного примера приведем современный вариант обиходного распева кондака Благовещения, который не учитывает сразу нескольких очевидных факторов (синтаксический и смысловой параллелизм, грамматическая рифма) и содержит неверную сегментацию текста: Āqāđāīīē āīāīāt  
īīāāēCaeūīāy / zʃj eḑāāēūōāñ n pēūđú / āēāīāāōōāāīīāy āīīēñōđī ū òē?  
 ḑāāē?ōāīē?āō&...

Предварительное сопоставление с греческим оригиналом часто может оказаться весьма полезным: сложный синтаксис не всегда дает возможность сразу прийти к окончательному выбору места стихораздела в церковнославянском тексте. Однако нередко задача сегментации решается прямо за богослужением, «с листа», греческие книги доступны далеко не каждому клиросу, греческий язык знаком далеко не всякому распевщику... Все же в большинстве случаев возможно провести *оптимальную* тактировку исходя из собственно церковнославянского текста.

В некоторых случаях эта оптимальность с точки зрения адекватной передачи смысла может даже спорить с принципом аутентичности. Так, в 1-м тропаре 1-й песни канона Пасхи традиционное следование византийскому стиху таково: Јчи!стимъ чу!вствѣя и5 еЗзримъ / непристу!пнымъ свт!томъ / воскреснѣя хрста2 / блиста!ющая и5 ра!дуйтеся реку!ща... По понятной причине все чаще можно услышать иное исполнение: Јчи!стимъ чу!вствѣя и5 еЗзримъ / непристу!пнымъ свт!томъ воскреснѣя / хрста2 блиста!ющая / и5 ра!дуйтеся реку!ща...

Сегодня клирошанами нередко бывает усвоена установка на приближение ритмики церковного пения и чтения к «естественной» ритмике обыденного, «прозаического» проговаривания. Эта манера чрезвычайно усложняет восприятие звучащего текста и делает почти недостижимым для слушателей полноценное участие в молитвословии (мысленное «произнесение следом» или общенародное пение). Простой опыт показывает: синхронное прочтение любого малознакомого текста даже для небольшой группы в 2 – 3 человека будет возможно только тогда, когда момент начала каждого слога будет предсказуем для всех участников. Для этого они спонтанно делят текст на такты, прибегают к своего рода скандированию. В результате в сильной позиции могут оказаться не только ударные, но и безударные слоги. Даже слоги в слабой позиции приобретают строго определенную длительность, соотношенную

с длительностью сильных слогов. Таким образом, произносимому тексту сообщается более предсказуемая ритмическая организация.

Для современной русской произносительной нормы характерна резкая оппозиция по силе и долготе между ударными и безударными гласными. Безударные подвержены крайне сильной редукции. Как правило, мы произносим слово целиком: один ударный слог и еще «сколько-то безударных до и после». Ясно, что специфичность задачи устного воспроизведения церковнославянского текста с необходимостью требует отступать от этой привычки. Здесь за основную единицу ритма следует принять не целое слово, а слог, за основную семантическую единицу – не слово, а морфему.

Следствием падения редуцированных в соответствующий период истории языка и дальнейшего изменения произносительной нормы в сторону редукции гласных стала проблема *недостаточной вокализации* слов – появление труднопроизносимых скоплений согласных (хотя правила церковного чтения по-прежнему декларируют недопустимость ассимиляции звуков по глухости/звонкости) и более частое, чем раньше, соседство ударных слогов.

В результате преобладающая на сегодня школа церковного чтения дает такую сомнительную рекомендацию ттецу: различать при чтении *ударные и безударные слова*. Так, в молитве: «*Ńāyōūđ áíā, Ńāyōūđ ēđt ílēbé, Ńāyōūđ ááçñí áđđí ūé, íñí èđbé íāñú:*» – все нечетные слова окажутся «безударными»! *Áíñí íāā æā áíāā íāfāāī òíāíʒ Ńāyōđèl ū, è òíđ áóááòù íāil ū áú ñòđáđú: zǝj ñú íāil è áíāú* (Песнь пр. Исаии, вел. повечерие). В данной фразе (при беглом чтении она прозвучит как один речевой такт, без цезур!) на «безударность» обречены слова: «Бога», «того», «и той будеть намъ», «яко съ нами». Либо иначе: «Бога», «освятимъ», «и той», «намъ въ страхъ», «яко», «Богъ».

В реальности обязательной *ударностью* при описанной манере (весьма широко распространенной и носящей сегодня авторитетное название «уставного церковного чтения») будет обладать лишь *последнее слово* в речевом такте (который, напомним, может вмещать до 40 слогов)! И тогда нет ничего удивительного, если даже хорошо знакомый текст проскользнет мимо нашего внимания незамеченным.

Продуктивным принципом ритмической организации и средством необходимой вокализации церковнославянского текста в богослужбной практике может стать учет исторических позиций редуцированных гласных «ъ», «ь», а также «й» в соответствии с законом славянского открытого слога.

При чтении/пении редуцированные могут либо восстанавливаться (áú át ðè, èšúúúòà, ì èðíñòù ñáíþ? í t ñí ù áíáó, áúí áñú ñúí áñáííá), либо (чаще) «прибавлять» собственную «историческую» длительность звучанию предыдущего гласного (ñí á←ðòúí ù←é), либо образовывать цезуру, устанавливая слева (на границе слов) «минус звука»: áúí áñú ^← ñúí áñáííá. (В приведенных выше церковнославянских примерах ù и ù графически обозначены в их исторических позициях.) В результате становится возможным регулярное интонационное выделение не только всех ударных, но и безударных слогов в строке, чем создается дополнительное метрическое тяготение.

Как показывает практический опыт, ритмизация и вокализация богослужебных текстов через учет редуцированных гласных не только не мешает слуховому восприятию как нечто экзотическое и избыточное, но, напротив, оживляет для слуха внутреннюю форму слова и ритм стиха и существенно помогает избежать редукции смысла при слуховом восприятии.

#### Литература:

1. Гаспаров М.Л. Русский стих начала XX века в комментариях. – М., 2001.
2. Гаспаров М.Л. Очерк истории русского стиха. – М., 2002.
3. Гиришман М.М. Художественная целостность и ритм литературного произведения. Русский стих: Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. – М., 1996.
4. Кравецкий Г.А., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.). – М., 2001.
5. Пожидаева Г. А. Певческие традиции Древней Руси. Очерки теории и стиля. – М., 2007.
6. Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 1: Вечерня и Утренья: С прил. церковнославянского текста / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б.А. Каячева, Н.В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. – М., 2007.
7. Православное богослужение: В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2: Последование таинства евхаристии: Литургия св. Иоанна Златоуста: С прил. церковнославянского текста / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. – М., 2008.
8. Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI – XVIII вв.). – Мюнхен, 1987.



## **Устойчивые словесные комплексы, отражающие представления средневекового славянина о жизни и смерти, о душе и теле (на материале Зографского евангелия XI века)**

История складывания картины мира носителей русского языка немыслима без обращения к библейским истокам. Богатый материал в этом плане представляют древнейшие славянские памятники, так как старославянский язык был общим языком литературы и вероисповедания всех древних славян, в том числе средневековых русичей.

Объектом нашего исследования стали устойчивые словесные комплексы (УСК) в старославянском памятнике XI века Зографское евангелие. В данной статье предпринята попытка описать представления о жизни и смерти, о душе и теле древних славян.

В языковом сознании средневекового славянина ценность жизни была неоднозначной. С одной стороны, жизнь осмыслялась как дар божи и оценивалась как богатство человека, вверенное ему богом, (давати животъ) поэтому какое-либо посягательство на жизнь творения бога считалось тяжким грехом. Однако, с другой стороны, смерть принятая во имя спасения других людей или во имя веры, примером которой послужило распятие Христово, признавалась высоким жертвенным поступком, что доказывают УСК оумрѣти за люди: **ни помышлѣте ꙗко доврѣсти вамъ да единъ чловѣкъ оумреть за люди а не всь языкъ погыбнетъ (XI, 50); сего же о себѣ не рече нъ архирейи сы лѣтоу томоу пророче ꙗко хотѣаше исоусъ оумрѣти за люди (XI, 54)**. И, наконец, в-третьих, в языке Зографского евангелия представлено значительное число УСК со значением “обречь на смерть”, “заслуживает смерти” (УСК прѣдати на смърть, повиньнъ смърти, достоиннъ смърти): **прѣдасть же братъ врата на смърть и отьць чадю и въстанжтъ чадю на родителя и оубижтъ ѿ (XIII, 12); слышасте власниинъ чьто вамъ са авлѣтнть они же вси осждиша и повиньноу бытти смърти (XIV, 64); онъ же третницеж рече къ нимъ чьто бо сътвори зъло ничьсоже достоинна смърти (XXII, 22)**. Эти УСК доказывают, что, несмотря на ветхозаветную заповедь «не убий», которую христианство признавало в качестве одного из важнейших своих

догматов, средневековые славяне, принявшие веру Христа, считали, что за великие прегрешения перед Богом и перед людьми человека позволено лишать жизни.

Представления о жизни в языковом сознании средневекового человека формировались как «дуальная оппозиция» [Вендина 2002, с. 222]. Временной жизни на земле, жизни в трудах и страданиях противопоставлялась ‘жизнь вечная’ (животъ вѣчныи) [Ст.–сл. сл. Цейтлин, с. 166]. Это и объясняет частое употребление в Зографском евангелии УСК **вѣчныи животъ** (18 случаев): **си же писано бѣша да вѣрж имете ѣко исоусъ естъ христосъ сынъ божини и вѣроуѣшите живота вѣчнаго имате въ има его (XX, 31); овца моя гласа моего слоушаѣтъ и азъ знаѣ ѡ и по мнѣ градѣтъ и азъ животъ вѣчныи дамъ (X, 27-28); ѣкоже далъ емоу еси власть всѣкоу плѣти да всѣко еже емоу еси далъ дастъ имъ живота вѣчнаго (XVII, 2); и вѣмъ (ѣко) заповѣдь его животъ вѣчныи естъ ѣже оубо азъ глаголю ѣкоже рече мнѣ отъць тако глаголю (XII, 50).**»

Однако представления о вечной жизни были у средневекового человека весьма смутными, поэтому какого-либо конкретного вербального отражения в старославянском языке они не получили. «Вѣчная жизнь – эта такая жизнь, которая будетъ послѣ воскресенія мертвыхъ и всеобщаго суда Божія. Для вѣрующихъ, любящихъ Бога и дѣлающихъ добро, она будетъ столь блаженна, что теперь мы сего блаженства и вообразить не можемъ, а невѣрующіе и незаконные будутъ преданы вѣчной смерти или, иначе сказать, вѣчному огню, вѣчному мучению вмѣстѣ съ діаволомъ» [Библейская энциклопедия 1891, с. 143].

Довольно часто в Зографском евангелии используются УСК цѣлити недѣгъ, цѣлити раны, цѣлити болѣзнь, цѣлити «звы. Это свидетельствует о том, что средневековый человек, как и современный, мог болеть и нуждаться в исцелении. УСК со значением исцеления используется 5 раз: и цѣла всѣкъ недѣгъ и всѣкъ ѡзы въ людехъ (IV, 23); и призывавъ оба на десате оученика своѣ дастъ имъ власть на доусѣхъ нечистыхъ да изгонятъ ѡ и цѣлатъ всѣкъ недѣгъ и всѣкъ волѣзнь (X, 1); съзъвавъ же оба на десате дастъ имъ силъ и власть на всѣхъ вѣсѣхъ и недѣгы цѣлити (IX, 1) и др.

УСК из Зографского евангелия дают возможность составить представление о физических возможностях средневекового человека, который часто терял силы: ослабленными жилами ‘разбитый параличом, парализованный’ [Ст.–сл. сл. Цейтлин, с. 418] (в 3 употреблениях): и влѣзъ въ коравъ исоусъ прѣжде и приде въ свои градъ и се

принесоша ємоу ославленъ жилами (IX, 1-2); и придоша къ нємоу носаште ославлена жилами носимъ четырьми (II, 3).

Обилие УСК со значением 'умереть' говорит не только о состоянии средневековой медицины, но и о том, что в языковом сознании человека «существовала своеобразная «концепция смерти». Согласно этой концепции, жизнь – это движение человека по пути, предначертанному ему Богом» [Вендина 2002, с. 98]. Поэтому пройти весь жизненный путь для человека означало 'умереть'. Сам процесс перехода из состояния бытия в состояние небытия выражается в Зографском евангелии 8-ю УСК: испоустити доухъ, коньчинж имѣти, оумьрѣти въ грѣсѣхъ, имати съмрътъ, до невесъ възнести сѧ, до ада съвести сѧ, оумрѣти съмрътиж, въкоусити съмрътъ. Например: исоусъ же паки възъпивъ гласомъ велиемъ испоустити доухъ (XXVII, 50); и аште сотона самъ вѣста на сѧ и раздѣли сѧ не можетъ стати нѣ коньчинж иматъ (III, 26); рѣхъ оубо ꙗко оумьрете въ грѣсѣхъ вашнхъ аште бо вѣры не емлете азъ есмъ оумьрете въ грѣсѣхъ вашнхъ (VII, 24); амин, амин, глаголюж вамъ аште кѣто слово мое съблюдетъ съмръти не иматъ видѣти въ вѣкъ (VIII, 51); и ты каферънаумъ до невесъ възнесъ сѧ до ада съведеши сѧ (X, 15); мониси бо рече чѣти отца твоего и матеръ твою и иже зѣлословитъ отца ли матеръ съмрътиж да оумретъ (VII, 10); ꙗко аште кѣто слово мое съблюдетъ не иматъ въкоусити съмръти въ вѣкъ (VIII, 34) и др.

Представления о жизни связывались в средневековом сознании с движением, а смерть осмыслялась как покой. УСК *обрѣсти*////*обрѣтати* *покон* используется в Зографском евангелии трижды: и наоучите сѧ отъ мене ꙗко кроткъкъ есмъ и съмѣренъ сръдцемъ и обрштете покон доушамъ вашимъ (XI, 29); егда нечисты доухъ изидетъ отъ чловѣка проходитъ сквозѣ бездѣнаа мѣста иштѧ покоѣ и не обрѣтаѧ глаголетъ възвращтж сѧ въ домъ мон отъ нѣдоуже изидетъ (XI, 24); егда же нечисты дхъ изидетъ отъ чка прѣходитъ сквозѣ бездѣнаѣ мѣста иштѧ покоѣ и не обрѣтаетъ (XII, 43).

Об интересе средневекового человека к смерти говорит фразеологическая «проработанность» семантической сферы, связанной с погребением человека: погreti мрътвеца, вѣложити въ гробъ, положити въ гробъ: исоусъ же глагола ємоу гради по мнѣ и постави мрътвыѧ погreti своѧ мрътвѣца (VIII, 22); и коуплѣ понѣвицж и сънъмъ обитъ и въ понѣвицж и вѣложи и въ гробъ иже бѣ исѣченъ въ

камене (XV, 46); и съньмь є овить понѣвицеѣж и положи є въ гробѣ исѣченѣ (XXIII, 53).

Душа человеческая, по данным Библейской энциклопедии, «существо духовное, бессмертное, по смерти человека душа возвращается къ Богу, Который далъ её» [Библейская энциклопедия 1891, с. 205]. Однако в Зографском евангелии часто встречается УСК доуша нечиста», что значит ‘грешная’. Это подтверждает мысль Т. И. Вендиной о том, что средневековый человек ощущал себя как существо, прежде всего, греховное, склонное «внити въ напасть». Также в Зографском евангелии функционирует УСК доуша прискорбѣна», что означает ‘душа, опечаленная, исполненная печали, скорби’ [Ст.-сл. сл. Цейтлин, с. 510]. Эта единица используется дважды: **тѣгда глагола имѣ исоусъ прискрѣбѣна естѣ доуша моѣ до съмрѣти пождѣте съде и вѣдите съ мноѣж (XXVI, 38)**; и глагола **имѣ прискрѣбѣна естѣ доуша моѣ до съмрѣти пождѣте съде и вѣдите съ мноѣж (XIV, 34)**.

В Зографском евангелии функционируют 3 УСК, в состав которых также входит компонент *душа*: **доушж истазати, доушж погоубити, доушж съпасати**. Это свидетельствует о том, что душевные мучения также волновали средневекового славянина как и телесные страдания, но все же важнее для него было сохранить душу чистой, праведной и спасти её, если она грешна. Однако то, что УСК доушж погоубити используется в Зографском евангелии 11 раз, а УСК доушж съпасати – 5 раз, говорит о том, что средневековый человек был подвержен греховным поступкам, однако спасти душу удавалась не всегда: **рече емоу въ безоумьне въ снѣж ношть доушж твоѣж истазаѣж отъ тебе а ѣже оуготова комоу вѣдетъ (XII, 20)**; **иже аште възнштетъ доушж своѣж спасти погоубитъ ѣж а иже погоубитъ живитъ ѣж» (XVII, 33)**; **люби доушж своѣж погоубитъ ѣж и ненавижди доуша своѣа въ мирѣ сѣмь въ животѣ вѣчньмь съхранитъ (XII, 25)**; **вбрашть сѣ запрѣти има рече не вѣста сѣ кого доуха еста вы сынъ бо чловѣчьскы нѣстъ пришьлъ доушь чловѣчьскы погоубитъ не спасетъ (IX, 55)**.

Наиболее чёткое представление средневекового славянина о душе и теле проявилось в значении УСК **доуша бо больши естѣ пиштѣа и тѣло одеждѣа» (XII, 23)**, **доухъ вѣдръ а плѣтъ немощьна (XXVI, 41)**.

В силу жанровых особенностей Зографского евангелия, назначением которого было проповедование христианской веры, рассматривающей душевную или физическую болезнь как искупительное страдание, как средство очищения от грехов, идея исцеления является одной из главных идей евангелия, так как оно свидетельствует о прощении человека богом.

Покаявшись, собравшись с силами, средневековый человек превозмогал себя, что отражают УСК *крѣпити сѧ доухомъ* ‘сделаться стойким, сильным духом’ [Ст.асл. сл. Цейтлин, с. 734], *възрадовати сѧ доухомъ, исцѣлити сѧ отъ недѣгъ*: *отрочѧ же растѣваше и крѣплѣваше стѣ доухомъ* (I, 80); *оточѧ же растѣваше и крѣплѣваше сѧ доухомъ исплнѣнѣ сѧ прѣмѣдрости* (II, 40); и рече *маритѣ величитѣ доуша моѣ господѣ и възрадова сѧ доухъ мои* (I, 46-47); *въ тѣ часѣ възрадова сѧ доухомъ исоусъ* (X, 21); *въ тѣ часѣ ицѣли многы отъ не.....дѣгъ и ранъ* (VII, 21); *прохождааше же паче слово о немъ и сънимаахъ сѧ народи мнози слышати и ицѣлитѣ сѧ отъ него отъ недѣгъ своихъ* (V, 15).

### Литература:

1. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М., 2002.

#### Словари:

2. Библейская энциклопедия / Труд и издание Архимандрита Никифора (Репринтное издание). – Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1891.
3. Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков): Около 10000 слов (Э. Благова, Р. М. Цейтлин, С. Геродес и др. / под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. – М. : Рус. яз, 1994..

*А.М. Четырина (Санкт-Петербург)*

## **«Особенные выражения», относящиеся к православной лексике, в «Словаре церковнославянского и русского языка»**

«Словарь церковнославянского и русского языка» (Словарь 1847) был издан в середине XIX в., когда православие являлось важнейшей составляющей русской языковой картины мира, а толкование православных религионимов осуществлялось в соответствии с их каноническим содержанием и характеризовалось определенной дидак-

тической направленностью. Ярким подтверждением тому являются представленные в этом словаре «особенные выражения», относящиеся к православной лексике.

В период создания одного из первых академических словарей русского языка – Словаря 1847 г. – принципы лексикографического представления идиоматики ещё не были выработаны, поэтому перед составителями словаря стояла задача найти способы истолкования и размещения устойчивых словосочетаний. Не было и общепринятых терминов для обозначения подобных единиц. Как указывает Е.Э. Биржакова, «составители Словаря Академии Российской употребляли синонимично «вещание» (или «образ вещания»), «речение», «выражение». Последнее и закрепилось в дальнейшей академической лексикографической практике – в «Словаре церковнославянского и русского языка» указывается на обязательность «присовокуплять все особенные выражения» (Биржакова 1965, с. 253).

В Словаре 1847 г. представлено более 300 устойчивых словосочетаний, относящихся к православной лексике. Эти лексические единицы можно, вслед за А.М. Бабкиным, разделить на терминологические и нетерминологические (Бабкин 1981). Среди рассматриваемых единиц в количественном отношении значительно преобладают терминологические словосочетания, большинство из которых обозначают понятия, связанные с осуществлением религиозного культа:

1) названия элементов церковного календаря (*Недѣля ваи, Великъ день, Воздвиженіе креста, Великое говѣніе, или великое говѣіно, Рождество Христово, Суббота родительская, Круг церковный, Подвижные праздники, Недѣля православія, Прощальные дни, Срѣтеніе Господне, Царскій день*);

2) наименования церковной иерархии, явлений, предметов и действий, с ней связанных (*Ангельскій образъ, Богомольная грамота, Діакъ Митрополитъ, Бѣлое духовенство, Рясофорная монахиня, Отречься отъ мира, Ставить въ священники, Уневѣститъ себя Христу, Малая фелоня*);

3) устойчивые словосочетания, тематически связанные со Священным Писанием: названия книг Ветхого и Нового завета (*Книга Бытія, Ветхій завѣтъ, Слово Божіе, Книга исхода, Книга Левитъ, Новый завѣтъ, Книга числъ*); библейские образы и эпизоды Священного Писания (*Тайная вечеря. Вечеря Господня, Врата адава, Будущая, Вѣчная жизнь, Земля обѣтованная, Пѣснь пѣсней, Смертный грѣхъ, Страшный судъ, Хлѣбъ небесный и хлѣбъ ангельскій*); наименования Бога-Отца (*Ветхій деньми, Всевидящее Око, Отець свѣтовъ, Отець небесный, Царь небесе*

и земли. Царь царствующих), Иисуса Христа (*Агнецъ Божій, Ангель велика совѣта, Солнце правды, Сынъ человеческій, Новый Адам*), их действий (*Вознесение Господне, Излияние Святаго Духа*), места пребывания (*Царствие Божіе и царствие небесное*); наименования небесной иерархии (*Ангель Хранитель, Ангель свѣта, Ангель тьмы, Небесное воинство, Силы небесные*); наименования богопротивных сил (*Нечистый духъ, Злый духъ, Демонскій духъ, Міродержецъ тьмы*);

4) устойчивые словосочетания, соотнесенные с процессом богослужения: названия форм и элементов богослужения (*Великій прокъмень, Заздравный молебень, Сороковая молитва, Пещное дѣйство, Причастный стихъ, Прощеніе четыредесятницы, Часы царскіе*); названия предметов богослужения (*Агнечная просфора, Богоявленская вода, Святыя дары, Елейный струецъ или сучецъ, Подстѣнный (постѣнный) сенодикъ, Сосуды церковные, Богородицынь хлѣбъ*); наименования действий, связанных с богослужением (*Совершать святыя тайны, Просвѣщать святымъ крещеніемъ, Давать молитву, Служить обѣдню безъ расхода, Идти со славою, Умовеніе ногъ*);

5) наименования храма и его частей, мест моления (*Царскія двери, Мѣстный образъ, Мѣста святыя, Поклонная гора, одежда на престолѣ, Храмъ во имя какаго либо святаго, Церковь царская, Церковь восточная*);

6) названия церковных книг (*Миня общая, Миня четья, Регламент духовный, Слѣдованная псалтырь, Трїодъ постная, Храмовая глава*);

7) устойчивые словосочетания, связанные со сферой бытия верующего (*Бояться Бога, Братство крестное, Вольный грѣхъ, Держать постъ, Славить Христа, Крестная мать, Стоять на молитве, Уйти вѣру*).

В «Словаре церковнославянского и русского языка» зафиксированы также «особенные выражения», связанные с православной жизнью в народной среде: *Красная горка, Красный угол, Мѣняться крестами, Братъ крестовый, Крестовая сестра* и др.

Следует отметить, что некоторые устойчивые словосочетания, взятые из Библии и представленные в Словаре 1847 г. в прямом значении (*Агнецъ Божій, Земля обетованная, Песнь песней, Смертный грех, Ветхий человек, Небесное воинство* и др.) в дальнейшем подверглись процессу метафоризации, а отчасти и процессу дехристианизации, что нашло отражение в толковых словарях русского языка советского и постсоветского времени.

В числе нетерминологических устойчивых словосочетаний представлены собственно фразеологизмы с компонентами *Бог, дух, душа*,



которые служат 1) для выражения эмоций, отношения человека к чему-либо: *Слава Богу* (благодарение); *Богъ вѣсть. Богъ знаетъ* (недоумение или сомнение); *Богъ подаетъ* (отказ просящему); *Ей Богу. Видитъ Богъ* (уверенность); *Богъ помощь. Богъ на помощь* («привѣтствіе трудящемуся»); *Богъ посетилъ* (говорится в случае постигшего несчастья); *Дай Боже! Дай Богъ!* (изъявление желания); *Ради Бога* («прошение, увѣщание»); *Съ Богомъ* (напутствие, желание счастья и успеха); *Богъ съ тобой* («а) желание счастливого пути; б) прошение обидѣвшему; в) напоминание, когда кто либо говорить или поступаетъ недѣльно»); *Чемъ Богъ послалъ* («оговорка угощающего другихъ»); *Привель Богъ* (соизволение Бога); *Богъ его поискалъ* (ниспослание благополучия); *Куда тебя несётъ Богъ?* («Божіе благословеніе»); *Куда тебя несетъ нелѣгкая?* («наущеніе нечистой силы») и др.; 2) для номинации смерти, факта ухода человека из жизни (*Предать Богу духъ, Оставить свѣтъ, Отдать Богу душу, Предати духъ*); 3) для выражения благочестия (*Горѣти духомъ, Ходити духомъ, Быть на духу, Идти на духъ, Отпустить душу на покаяніе; Душу стяжати въ терѣнїи*).

«Словарь церковнославянского и русского языка» задумывался как «сокровищница языка на протяженіи многихъ вѣковъ, отъ первыхъ письменныхъ памятниковъ до позднѣйшихъ произведеній нашей словесности» (Предисловіе 1847, с. XI). Однако в нём не зафиксированы некоторые устойчивые словосочетания с компонентом Бог, представленные в послужившем источником для Словаря 1847 г. «Словаре Академии Российской» (1789 – 1794) (*Богу благодареніе; Богу молись, а сам не плошись; Богъ до тебя, до него добръ; Богъ даль, Богъ и взялъ; Боже избавь, Боже спаси; Богъ меня, его надоумилъ; Богъ ему судить. Богъ ему судья; Моли Бога; Спасибо; Что Богъ даровалъ или даль; Богъ тебѣ, ему заплатитъ* и др.). Не отражен также ряд словосочетаний, употреблявшихся писателями XVIII – начала XIX вв.: *Бог привел, Бог сошлѣт по душу, Бог принес, Бог спас, во что Бог ни поставил, один Бог без греха, с нами Бог, Боже праведный* и др. (по данным «Фразеологического словаря русского литературного языка конца XVIII – XX вв.»).

Большинство «особенныхъ выражений», относящихся к православию, располагается в Словаре 1847 г. в конце словарной статьи, в которой заголовочное слово может быть не связано с религией или связано с ней косвенно, например: *агнечная просфора* в словарной статье лексемы *агнечный*; *небесное воинство* в словарной статье лексемы *воинство*; *бѣлое духовенство* в словарной статье лексемы *бѣлый*;



*господскій праздникъ* в словарной статье лексемы *господскій* и др. Это объясняется, на наш взгляд, отсутствием у составителей словаря четких представлений об особенностях лексикографической репрезентации устойчивых выражений, а также, возможно, со стремлением воздействовать на сознание читателей, пропагандируя истины православной веры.

Следует отметить, что в ряде случаев помещение устойчивого словосочетания в конец словарной статьи представляется неоправданным, поскольку четко просматривается смысловая связь между данным словосочетанием и соответствующим лексико-семантическим вариантом (ЛСВ). Например: «**Монахъ**, а, с.м. 1) Постриженный по церковному чиноположенію въ ангельскій образъ; инокъ, чернецъ. *Постричься въ монахи.* 2) *Phalaena Bombyx, Monacha*, насѣкомое. *Монахъ шелкопрядъ. Монашенка.* 3) *Форт*. Кусокъ трута особой формы, употребляемый для зажиганія подкопныхъ горновъ. – *Рясофорный монахъ*. Послушникъ, носящій монашескую рясу съ клобукомъ, безъ мантии».

«Особенные выражения» могут быть помещены в словаре и после того ЛСВ, с которым они соотносятся по смыслу. Например: «**Соборъ**, а, с.м. 2) Собраніе духовныхъ властей, для рассужденія о дѣлахъ церковныхъ. – *Соборъ Вселенскій*: т.е. соборъ къ которому приглашаемы были епископы всѣхъ странъ, для рѣшенія вопросовъ, касающихся до вѣры. – *Соборъ помѣстный*: т.е. соборъ, въ которомъ участвовало духовенство одной какой либо области, или государства. – *Черный соборъ*: зн. соборъ, состоящій изъ черноризцевъ или монаховъ...».

Единичный случай лексикографического размещения представляют собой устойчивые словосочетания в словарной статье лексемы *часы* (*Часы великопостные, Часы царскіе*), которые отражают подзначения одного из ЛСВ этой лексемы.

Часто одни и те же устойчивые словосочетания приводятся в словарных статьях обеих входящих в их состав лексем. Таковы словосочетания *Ангель Хранитель; Бѣлое духовенство; Всевидящее око; Дочь крестная; Духовный отецъ; Крестный ходъ; Крестовый братъ; Царствіе небесное; Слава Богу; Богъ помочь* и др. Эти лексические единицы, в основном, определяются в зависимости от значения заглавного слова: в их дефинициях актуализируются семы, связанные по смыслу с этим словом. Иногда в разных словарных статьях дается разная стилистическая характеристика одного и того же словосочетания. Например, словосочетание *Царствіе небесное* в словарной статье лексемы *небесная* определяется как «будущая бла-

женная жизнь, мѢстопробываніе праведныхъ; рай», а в словарной статье лексемы *царствіе* оно сопровождается пометой *Церк.*, вариативным словосочетанием *Царствіе Божіе* и имеет два значения: а) «благодатное царство Мессіи»; б) «будущее царство славы и вѣчнаго блаженства».

Устойчивые словосочетания *Бдѣніе всенощное, Благословенный образъ, Воздвизальный крестъ, Горнее мѢсто, Духовъ день, Кормчая книга, Новая недѣля, Образовъ день, Петровъ-день, Постихарная грамота, Святая недѣля, Ставленная грамота, Старая вѣра* представлены в «Словаре церковнославянского и русского языка» как самостоятельные единицы. Словарная статья этих выражений содержит только лексическое определение, которое в ряде случаев подтверждается примером употребления. Такой способ лексикографической репрезентации устойчивых словосочетаний мотивирован, вероятно, тем, что выделенные лексемы представляются составителям словаря наиболее значимыми.

«Особенные выражения», относящиеся к православию, в Словаре 1847 г. сопровождаются стилистическими пометами, которые могут не совпадать со стилистическими пометами заглавного слова словарной статьи или ЛСВ, к которому тяготеют анализируемые единицы. Например, лексема *миня* сопровождается пометой *Церк.*, а приведенные в её словарной статье словосочетания *Миня общая, Миня мѢсячная, Четья миня* даны без помет.

Стилистическая помета может располагаться как после, так и перед «особенным выражением». Большинство рассматриваемых устойчивых словосочетаний не сопровождается стилистической пометой, что свидетельствует об их принадлежности к русскому языку, несмотря на то, что многие из них представлены в форме, характерной для церковнославянского языка (*сѢверныя, южныя двери; святыя дары; дневный святой; пещное дѣйство, проліяти молитву* и др.).

Словарные статьи ряда лексем содержат несколько устойчивых словосочетаний, порядок следования которых не всегда определяется алфавитом. Составители Словаря 1847 г. располагают их в рамках одной словарной статьи, исходя из субъективных предпочтений. Однако в некоторых случаях можно проследить мотивацию представленной последовательности словосочетаний. Как правило, сначала обозначаются понятия, связанные со сферой бытия Бога; затем понятия, связанные с богослужением, и понятия, связанные с верующим человеком. Подобным образом репрезентированы устойчивые словосочетания в словарных статьях лексем *крестъ, книга, ветхій, врата, отданіе, отецъ, слава, царскій, царство, свѣтъ, хлѣбъ* и др. Иногда словосочетания

упорядочены по степени значимости обозначаемых явлений (*Великій выходъ, Малый выходъ*), по степени обобщения (*Соборъ вселенскій, помѣстный, черный; Старець соборной, рядовой; Миня общая, мѣсячная*), по положению в церковной иерархии (*Дьякъ Митрополичь, архіепископлъ; Мантія архіерейская, архимандритская, монашеская*).

Подводя итог, следует сказать, что «Словарь церковнославянского и русского языка» в полном объеме демонстрирует многообразие понятий, характеризующих православную жизнь в России середины XIX в., что подтверждается как количеством представленных терминологических и нетерминологических «особенных выражений», так и спецификой их лексикографической репрезентации. Важно отметить, что устойчивые словосочетания, относящиеся к православию, в Словаре 1847 г. отражают характер взаимоотношений церкви и государства в середине XIX в. (*Привѣтственная рѣчь, Очистительная присяга, Патриаршій приказъ, Данный приставъ, Крестное ѱблованіе, Царское мѣсто, Чертогъ Царскій* и др.), реалии православной жизни того времени (*Намѣнять образовъ, Быть у праздника* и др.). Пристальное внимание составителей к лексикографической фиксации православных понятий обусловлено установкой Словаря 1847 г., который должен был стать «пособіемъ къ уразумѣнію не только устной рѣчи и современного языка писателей, но и къ изученію истинъ Православной вѣры...» (Предисловие 1847, с. XII).

### Литература:

1. Бабкин А.М. Идиоматика и грамматика в словаре // Современная русская лексикография 1980. – Л., 1981.
2. Биржакова Е.Э. Описание фразеологического состава русского литературного языка XVIII века в «Словаре Академии Российской» 1789 – 1794 гг. // Материалы и исследования по лексике русского языка XVIII века. – М.-Л., 1965.
3. Предисловие // Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии наук: [В 2 кн.: в 4 т.]– Репр. изд. [1847 г.] - СПб., 2001.
4. Словарь Академии Российской (1789 – 1794): в 6 т. / [Ред. совет: Г.А. Богатова (гл.ред.) и др. – Переизд., Репр. изд.]. Т. 1: А-В. – М., 2001.
5. Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии наук: [В 2 кн.: в 4 т.]– Репр. изд. [1847 г.] - СПб., 2001.
6. Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII – XX вв. / Под ред. А.И. Фёдорова. – М., 1995.

## Преподавание церковнославянского языка в духовной школе: основные проблемы и пути их решения

Ниже обсуждаются проблемы усвоения церковнославянского языка (далее ЦСЯ) учащимися современной духовной школы. Семилетний опыт работы в Казанской духовной семинарии побуждает автора этих строк попытаться обобщить свои наблюдения и предложить некоторые конкретные меры по улучшению существующего положения дел.

В центре нашего внимания окажутся вопросы морфологии, поскольку данный раздел представляется наиболее крупным и значимым в рамках курса «Церковнославянский язык» (поскольку о стилистике и, в связи с последней, о лексике и синтаксисе можно говорить лишь после овладения морфологией). Сразу отметим, что основные трудности, которые испытывают учащиеся, связаны с формообразованием имени существительного и глагола, и это неудивительно. С одной стороны, церковнославянский узус в основном сохраняет древние парадигмы, отличающие его от современного русского употребления. С другой стороны, сами принципы словоизменения (набор, значение и функции падежей, основы глагола, спряжение глагола в настоящем и будущем простом времени), за немногими исключениями, весьма сходствуют с тем, что мы находим в русском языке. Это, как нам представляется, - частное проявление двойственности ЦСЯ в целом. Ведь для носителя русского языка ЦСЯ – нечто безусловно знакомое (вспомним слова акад. А.А. Шахматова (Шахматов 1941, с. 60) о том, что русские издревле обращались со старославянским как «со своим достоянием!»), а в то же время – нечто далеко не во всем понятное и нуждающееся в специальном освоении.

В тесной связи с отмеченной двойственностью находятся и основные проблемы, возникающие при изучении ЦСЯ. Все они так или иначе находятся в русле двух тенденций. Первую можно определить как произвольную проекцию современной русской системы на факты ЦСЯ. Именно ею определяется, к примеру, частое ошибочное восприятие форм причастий прошедшего времени мужского рода типа *коисѣръзъ*, *воздвѣгъ*, *прогчѣръзъ* как финитных форм прошедшего времени (чаще всего аористных), поскольку названные причастные формы внешне полностью совпадают с современными формами прошедшего времени. Еще одна заметная ошибка, провоцируемая всё тем же наложением русской системы

на церковнославянскую, - порой бессознательное стремление учащихся к унификации форм внутри парадигмы (как имени, так и глагола). Отсюда, например, - обобщение основы существительных мужского рода под влиянием палатализованной формы именительного падежа множественного числа, типа «*кѣѡрыѡмъ \*помѡщницѡмъ ѿ \*молѣтвенницѡмъ ѡ дѣшѣхъ нѣшнѣхъ*» вместо «*помѡщникѡмъ ѿ молѣтвенникѡмъ*».

Вторая тенденция, обуславливающая затруднения учащихся, представляет противоположную крайность, при которой ЦСЯ воспринимается как что-то совершенно «иностранным», далекое от русского языка. Такое восприятие парализует языковую интуицию учащихся, в результате чего носители русского языка оказываются не в состоянии соотнести церковнославянские парадигмы с известными им русскими моделями, идентичными церковнославянским. Так происходит, чаще всего, при изучении тем «Основы глагола» и «Спряжение глагола в настоящем времени». Учащиеся, оказавшиеся в лингвистическом тупике, начинают образовывать фантастические формы, например, \**покланѣвага* (1 л. дв. ч.) от *покланѣтиа* и тому подобные.

При этом нельзя не упомянуть и о слабой общеязыковой подготовке выпускников нынешней средней школы. Если даже не принимать во внимание особо печальные случаи, когда для молодого человека проблемой является определение лица в глагольной форме или простое перечисление падежей и падежных вопросов, всё равно следует признать, что нередко преподавателю ЦСЯ, вместо того чтобы заниматься своим непосредственным предметом, приходится ликвидировать пробелы в знаниях по русскому языку и элементарной языковедческой терминологии. Так, например, существенные трудности вызывает противопоставление глагольных форм по виду: многие учащиеся склонны образовывать парадигмы совершенного вида от заданной начальной формы глагола несовершенного вида, и наоборот.

Стоит заметить, что сформировать у учащихся навык сопоставлять факты русского и церковнославянского употребления бывает сложно еще и потому, что ум современных студентов (как светских, так и духовных учебных заведений) зачастую подвержен рассеянности, проистекающей от избытка окружающей их информации. Показательно, что над этим явлением размышлял в своих дневниках о. Александр Шмеман более тридцати лет назад: «Почему студенты не “воспринимают” то, что им “преподается”? Потому что они не имеют времени “осознать”, то есть вернуться к тому, что слышали, дать ему по-настоящему войти. Современный студент “регистрирует” знание, но не принимает его. И потому оно в нем ничего не “производит”. Подобно тому как сильный

ливень неизмеримо бесполезнее в засуху, чем мелкий “обложной” дождичек... А мы все всё время под грохочущим ливнем - “информации”, “знаний”, “обсуждений” и т.д.» (Шмеман 2005, с. 387). Теперь же, с дальнейшим развитием высоких технологий, «информационная» рассеянность углубляется, и будет углубляться впредь. Жаловаться на нее бесполезно, приходится лишь вооружаться терпением.

Как бы там ни было, следует подумать о том, что противопоставить описанным тенденциям. Во-первых, делу может помочь последовательное внедрение диахронического подхода в изучение ЦСЯ. Нам уже приходилось говорить и писать об этом (Новак 2007); позволим себе развить эту тему. Прежде всего, представляется невозможным предъявлять языковые факты без их почвы и корней, каковыми являются общеславянское прошлое и последующее взаимодействие ЦСЯ и живого русского языка. Необходимо дать учащимся саму идею развития языка: «вот как было» и «вот как стало». При этом постоянным должно быть напоминание о взаимовлияниях ЦСЯ и русского языка, о взаимных несходствах и тождествах. Так, скажем, нужно особо подчеркивать, что ЦСЯ в силу сохранения грамматической архаики не знает выравнивания форм в парадигме, подобного современному русскому, и поэтому палатализованные формы типа *оученицы* – *оученицѣхъ*, *помощницы* – *помощницѣхъ* не определяют характер основы в целом. С другой стороны, рассказ о стирании различий между аористом и имперфектом в истории русского языка поможет учащимся понять причины внешнего сходства некоторых аористных и имперфектных форм в церковнославянских текстах. И такой рассказ неизбежно должен включать в себя и первоначальную историю имперфекта, т. е. краткий обзор старославянских форм.

Исторический комментарий должен сопровождаться постоянным обращением к структуре слова на занятиях по ЦСЯ, особенно – посвященных глаголу. В средней школе морфемный анализ слова и словоформы преподается минимально и часто приблизительно. Тем более важно (хотя и не всегда легко) настроить студентов на выделение основы, что имеет принципиальное значение для правильного спряжения глагола как в настоящем и простом будущем времени, так и в прошедших временах. Терпеливое противопоставление основы окончанию способно, как кажется, предотвратить образование учащимися таких «клинических» форм, как, например, \*глаголешу, \*глаголешеть, \*глаголешуть (вместо глаголю и т. д.), которые возникают именно благодаря игнорированию границы между основой и окончанием, а также вышеупомянутой тенденции к обобщению в парадигме. Историко-фонетический комментарий здесь также важен,

особенно – в вопросе выделения основы инфинитива, которая, как известно, часто бывает затемнена историческими изменениями.

Завершая наши размышления, подчеркнем, что предложенные пути решения обозначенных проблем не лишены определенных трудностей. Однако передача знаний никогда не была легким делом. В любом случае, эффективнее и правдивее будет поставить это дело на реальную почву истории языка.

### **Литература**

1. Новак, М.О. Историко-лингвистический комментарий на занятиях по церковнославянскому языку // Материалы конференции «XV Международные Рождественские образовательные чтения» (Москва, 28 января – 2 февраля 2007 г.). – В печати.
2. Шахматов, А.А. Очерк современного русского литературного языка. 4-е изд. – М., 1941.
3. Шеман Александр, протопресв. Дневники. – М: Русский путь, 2005.

*Д.В. Фролов (Саранск)*

## **Функционирование двойственного числа в псалтири с воследованием 1648 года**

Монографическому исследованию дв.ч. в славянских языках посвящены работы А.Белича (1932), описывающего категорию в целом, А.М.Иорданского (1960), и О.Ф.Жолобова и В.Б.Крысько (2001), сосредоточивших, в основном, свое внимание на древнерусском языке до XIVв. Частные вопросы, связанные с данной проблематикой, освещались в публикациях: Р.Ф.Брандта (1905), Л.А.Булаховского (1946), А.Вайана (1952), В.И.Дегтярева (1982, 1997), И.Г.Добродомова (1968), Е.П.Елисеевой (1958), М.И.Ермаковой (1970), В.К.Журавлева (1991), Ю.С.Кудрявцева (1996), в многочисленных учебниках древнерусского и старославянского языков. Но все эти работы были посвящены исследованию форм и функций дв.ч. до XIVв. Непосредственно функционированию дв.ч. в цсл.яз. русского извода XVII и XVIIIвв. посвящен раздел монографии В.М.Живова (2004); парадигмы дв.ч. приводятся в учебниках

современного церковнославянского языка А.Гамановича (1964, 1991), М.Л.Ремневой (1999), А.А.Плетневой и А.Г.Кравецкого (2005) и др.

Как в целом следует из наблюдений вышеперечисленных историков языка, в памятниках Московской Руси XVI-XVII вв. разных жанров неодинакова частотность употребления дв.ч. (в одних данная категория довольно последовательно употребляется - в канонических памятниках (Евангелие, Псалтирь); с отклонениями и непоследовательно – в житиях, повестях; в приказном языке и бытовой переписке дв.ч. практически не встречается, поскольку данная категория отсутствовала в живом разговорном языке того времени. Такая дифференцированность употребления, по нашему мнению, в полной мере соответствует письменной традиции Руси XVII века. По предложенной В.М.Живовым классификации, существовали четыре относительно автономные письменные традиции (регистры). «Два из этих регистров – стандартный церковнославянский, представленный прежде всего в канонических церковных текстах (Евангелие, Псалтирь, богослужебные книги), и гибридный, представленный в летописях, повестях,.. - относятся к сфере книжной письменности, два других – деловой (приказной) язык... и бытовой некнижный язык – относятся к сфере некнижной письменности. Каждый из этих регистров функционирует в специфической для него коммуникативной ситуации и в силу этого обладает особой риторической стратегией и особым синтаксическим построением, порождаемым этой стратегией. В сложившихся таким образом традициях закрепляются определенные конфигурации правописных и морфологических вариантов, преемственно воспроизводимые в динамике соответствующего узуса» (Живов 2004, с.76).

Близка данной точке зрения позиция М.Л.Ремневой, которая считает, что древнерусская письменность вплоть до XVIII в. отражает два основных типа норм: «строгая норма» отличается от «сниженной» «прежде всего возможностью/невозможностью использования восточнославянских грамматических средств» (Ремнева 1991, с.57). В «строгой норме» используется «чистый» церковнославянский (правда сюда автор относит кроме канонических текстов произведения ораторской прозы и жития), а в сниженной норме (летописи, повести) допускается достаточно широкое проникновение восточнославянских грамматических черт, «наличие которых и формировало особенности грамматической нормы этих памятников» (Ремнева 1991, с.57). Третьей разновидностью нормы по М.Л.Ремневой является язык деловой письменности, ориентированный на живую восточнославянскую речь, но содержащий трафареты «практически идентичного оформления однотипного содержания... т.е. можно говорить о нормированности языка деловой письменности двух



периодов - XI-XIV вв. и XIV-XVII вв. [Ремнева 1991, с.56]». Язык бытовой переписки, как не книжный, но отражающий в значительной степени устный нелитературный язык, М.Л.Ремневой не рассматривается, как не принадлежащий собственно книжной традиции.

По мнению В.И.Дегтярева «в целом категория числа не представляла собой трояственной оппозиции форм... дв.ч. и мн.ч. находились (различаясь по значению и выражению) по одну сторону оппозиции ед.числу» (Дегтярев 1997, с.115). С такой точкой зрения можно согласиться лишь частично, применительно к поздней эпохе существования древнерусского языка, чему можем найти подтверждение в монографии О.Ф.Жолобова и В.Б.Крысько, которые считают, что во второй половине XIV-начале XV в. «дуальные формы становятся стилистически отмеченными синонимами плюральных языковых форм» (Жолобов, Крысько 2001, с.208), и у В.М.Живова, когда он говорит о употреблении дв.ч. Епифанием в Житии св.Сергия Радонежского 1410-х годов: «видимо, Епифаний воспринимает двойственность как самостоятельный, но подчиненный семантический элемент, как особый случай множественности» (Живов 2004, с.88).

В.М. Живов прослеживает эволюцию дв.ч. практически до XIX в. Он утверждает, что до второй половины XVII в. Книжники послушно копируют формы дв.ч., «отдавая себе, видимо, отчет в том, что они принадлежат к книжному стандарту» (Живов 2004, с.86), и в этот период «степень книжности текста непосредственно соотнесена с тем, насколько часто выражается в нем значение двойственности» (Живов 2004, с.91). А нечастые замены дв.ч. на мн.ч. в переписываемых и перепечатаваемых памятниках высокого стандарта церковнославянского языка связываются с тем, что не у всех книжников эти формы были прочно укоренены в их языковом опыте, так как они уже давно отсутствовали в живом языке пишущих. В гибридном регистре дв.ч. употребляется факультативно, как признак книжности, что снимает с книжника обязанность следить за последовательным употреблением данных форм, «это и создает традицию непостоянного (иногда окказионального) обозначения двойственности, характерную для гибридного регистра» (Живов 2004, с.92).

Рассматриваемый нами памятник – Псалтирь с воследованием времен царя Алексея Михайловича и патриарха Иосифа (1648) является не только памятником канонической литературы, но и учебником в духовном (как-то: подготовка прихожан к осмысленному и активному участию в Богослужении, понимание сущности некоторых основ и догматов веры) и прямом смысле, поскольку содержит в себе главу: «Наказание ко Учителемъ, какъ имъ учить дѣтей грамотѣ, и какъ дѣтемъ учиться бж.Вественному писан\*ю и разумѣн\*ю». Этот кодифицированный

характер Псалтири определяет реализацию в ней всей полноты нормы церковнославянского языка своего времени, в том числе системы дв.ч., обязательность существования которой подчеркивается во всех грамматиках церковнославянского языка от Л. Зизания и М. Смотрицкого до А. Гамановича и М.Л. Ремневой (Грамматика 2000, с.49, 169); (Иеромонах Алипий 1991, с.35); (Ремнева, Савельев 1999, с.38).

Непосредственным предметом нашего анализа является отражение категории дв.ч. в частях воследования (в первых до канонического текста Псалтири 14 главах объемом 87 листов) и в канонической части текста (в 150 псалмах объемом 212,5 листов).

Существенным в определении кодификаторов нормы для исследуемого нами источника является мнение самих составителей Псалтири: Аще ли вамъ самѣмъ нѣсть во искУсѣ сицевое учен\*е, и вы зрите въ самую грамматику, и въ ней подробно вся Узрите; не с\*е же точ\*ю, но и навькнете вѣден\*ю разума. [л.5-5об.]\*;

...сице w последован\*и имене пишетъ во грамматицѣ... [л.8];

...а w сея Убw вблеченныя пишетъ въ грамматицѣ Учен\*е. [л. 3].

Таким образом, целесообразно обращение к грамматикам Л. Зизания и М. Смотрицкого (последняя издавалась в один год с исследуемой нами Псалтирью с воследованием – 1648).

Как отмечают Е.А. Кузьмина и М.Л. Ремнева «при подготовке грамматики Смотрицкого к переизданию в 1648 г. справщики (Михаил Рогов и Иван Наседка) вносят в нее ряд исправлений, свидетельствующих о их несомненной ориентации на грамматику Зизания... Эти изменения были направлены на приведение кодифицированной в грамматике Смотрицкого нормы в соответствие с нормой великорусского извода церковнославянского языка»...

Проведенный нами анализ глав воследования выявляет довольно большие контексты с абсолютно верным употреблением двойственного числа как при обозначении двух человек, так и парных предметов (рук): Mw...сей же шедъ на гору распростеръ руцѣ, (сущ. ж.р., В.п.,дв.ч.) крестовобразнw и по которое время держаль руцѣ (сущ. ж.р., В.п.,дв.ч.) распростерши на крсть, и въ то время гнали израильтяне амаликово войско, а егда же wпустиль руцѣ (сущ. ж.р., В.п.,дв.ч.), и нача преогати и бити израильтянъ амаликово войско. того ради аарwнъ и \*wръ поддержаста (аорист 3л. дв.ч.) ему руцѣ (сущ. ж.р., В.п.,дв.ч.). [л.81 – 81об.] Однако эта правильность употребления может объясняться тем, что данный отрывок – прямое заимствование из библейской книги Исход, глава 17, стихи 7 – 13.

Данное замечание приобретает особую значимость в связи с употреблением в анализируемых текстах большого количества форм,

нарушающих норму. Так, непоследовательно употребляются формы дв.ч. в контекстах явной двойственности: два бо различ\*я с%отъ чревоубьяден\*я есть, егда боримъ есть кто в сладость... [л.38] вместо двѣ различ\*и еста.

Три персты равнѣ имѣти. велик\*й со двѣма малыми вкупѣ слагаеми [л.80] вместо со двѣма малыма.

В главе «W крстномъ знамен\*и...» в двух контекстах:

велик\*й же персть имѣти мало наклонно, то образуетъ два естества хсва... [л.79 – 79об.] вместо двѣ естествѣ;

протяжен\*емъ же долгагw и среднягw шведшася два естества в хрстѣ, сирѣчь самаго спВса хрста исповѣдуемъ совершенство бгВа [л.86 об.] вместо шведховася двѣ естествѣ.

В ряде случаев в контекстах явной двойственности вообще нет форм двойственного числа:.. егда благословляше внучата своя, ефрема и манас\*ю, снВы \*всифовы... [л.80] вместо внучати своя, снВа.

Случаев подобного колебания нормы довольно много. Из 23 контекстов со значением двойственности (всего 33 словоформы в дв.ч.), зафиксированных в главах воследования, в 10 контекстах (18 словоформ) формы дв.ч. употребляются верно; в 13 отрывках (15 словоформ) употребление неверно, то есть, мн.ч. стоит на месте исконного дв.ч., что позволяет придти к следующему выводу.

Дв.ч. остается обязательной категорией, без которой книжники XVII века не мыслят церковнославянского языка, о чем свидетельствуют и мнения составителей Псалтири 1648: «И паки надъ ца Окъ, срѣцамъ, срѣцами. Или срѣцы, w срѣцахъ. а в двойственномъ числѣ, тако же эко же и въ едиственномъ надъ, се, Ок\*я полагаги сердца, срѣцама... но сиче достоить рещи во всёхъ падежехъ единственнагw, и двойственнагw, и множественнагw числа...» [л.6 об. – 7].

Однако в частях воследования, написанных, скорее всего, самими книжниками (как, например, «Наказан\*е какw Кчити дѣтей грамотѣ...»), или заимствованных ими из более древних Псалтирей, или вновь скомпилированных, дв.ч. употребляется не регулярно, что дает возможность отнести главы воследования к «гибридному регистру», или «сниженной норме» церковнославянского языка. Тогда становится понятной непоследовательность в употреблении форм дв.ч., ведь, хотя контекст и высок по содержанию (например, глава «О крестном знамени...»), он не является Богодухновенным как канонические книги Ветхого и Нового Завета, поэтому авторы маркируют его использованием «обязательного высокого» средства «книжной нормы» - форм дв.ч. (как и иными, не затронутыми в статье), однако непоследовательно.

В ходе анализа канонической части Псалтири 1648 года выявлено 97 контекстов двойственности, все они связаны с обозначением парных предметов: очи, руцѣ, плеснѣ (ступни), вѣжди, сосца, нозѣ, стопѣ, крилѣ и др. Основная часть контекстов (86 из 97) характеризуется грамматически верным употреблением форм дв.ч., например:

Псалом 5, стих 5: Не пр\*идеть къ тебѣ лукавнуяй, ни пребудуть же законопреступницы предь очима твоима. (Т.п., дв.ч.), [6, л.8 об.];

Псалом 20, стих 17-18: Эkw wбыдоша мя пси мноси, сонмь лукавыхъ wдержаша мя. Ископаша руцѣ мои и носѣ мои, исчетоша вся кости моя. (В.п., дв.ч.), [6, л. 30].

Псалом 30, стих 15: Азь же на тя гсди Уповахъ. рѣхъ, ты еси бгВъ мой, въ рукУ твою жреб\*й мой. (П.п., дв.ч.), [6, л. 41-41об.].

Однако среди четкого и безвариантного употребления форм дв.ч. при обозначении парных предметов есть и контексты с мн.ч. на месте дв.ч.:

Псалом 30, стих 5-6 Исторгнеши мя t сѣти сея, юже съкрыша ми. эkw ты еси защититель мой гсди.

Въ рУки твоя предаю дВхъ мой. избавиль мя еси гсди бВже истинѣ. (В.п., мн.ч.), [6, л. 40-40об.]. Хотя речь здесь идет о Божьих руках, то есть, по логике, об одной паре рук, и тогда отрывок должен был содержать формы дв.ч.: Въ руцѣ твои) но остается неясным, не подразумевали ли в данном контексте справщики догмата о св.Троице, тогда, используя формы мн.ч. они не совершили ошибки. В то же время, в современном цсл.яз. (Псалтири 2001 года издания) этот же отрывок выглядит иначе, он исправлен в соответствии с дв.ч. и значением двойственности:

Изведеши мя t сѣти сея, юже скрыша ми: эkw ты еси защититель мой, гсди.

Въ руцѣ твои предложу духъ мой: избавиль мя еси, гсди бВже истины. (В.п., дв.ч.), [7, с.78].

Аналогичный во многом случай представляет собой и следующий пример употребления мн.ч. на месте дв.ч.

Псалом 37, стих 16: Эkw рѣхъ, да не когда порадуотъмися враси мои. и внегда подвижатися ногамъ моимъ, на мя велерѣчеваша. (Д.п. мн.ч.) [6, л. 55].

Вместо должного ногама моима (Д.п. дв.ч.) в контексте находим мн.ч., хотя двойственность явно отражена в нем. Неверное, с точки зрения строгой нормы, употребление так и остается неисправленным и в современном цсл.яз.:

Псалом 37, стих 16: Эkw рѣхъ: да не когда порадуот ми ся враси мои, и внегда подвижатися ногамъ моимъ, на мя велерѣчеваша. (Д.п. мн.ч.) [7, с.103].

Псалом 65, стих 9: ...и недавшаго во смятеніе ногъ моихъ... (Р.п. мн.ч.) [л. 90 об.]. Вместо ногу моею. Неверное и в данном случае, с точки зрения

строгой нормы, неупотребление дв.ч. так и остается неисправленным и в современном цсл.яз.: ...и не давшого во смятеніе ногъ моихъ [7, с.155].

В целом же в каноническом тексте Псалтири 1648 года справщики довольно последовательно употребляют формы дв.ч. Весьма редкие (11 контекстов из 97) замены форм дв.ч. формами мн.ч. говорят о том, что канонический текст, принадлежащий к «стандартному церковнославянскому языку», или «строгой» его норме, напечатан с очень незначительным количеством ошибок (некоторые из которых, как было видно на примерах, сохранились и в современном цсл.яз., видимо, будучи освященными традицией многовекового употребления).

Таким образом, формы дв.ч. по-разному отражаются в разных (по смысловой нагрузке и сакральности) частях Псалтири с воследованием 1648 года: в канонической части, относящейся к высокому стандарту цсл.яз., дв.ч. употребляется весьма последовательно; а главы воследования, принадлежащие к «сниженной норме» или к «гибридному регистру», менее последовательно, нежели в канонической части реализуют формы дв.ч. в контекстах со значением двойственности, что может быть объяснено традицией и навыкам справщиков, создавших привычный им книжный текст «сниженной нормы».

### Литература:

1. Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого. – М.,2000.
2. Дегтярев В.И. Семантическая реконструкция грамматической категории числа в праславянском языке//Этимология. РАН. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. – М., 1997.
3. Живов В.М. Очерки исторической морфологии русского языка XVII-XVIII веков. РАН. Ин-т русского языка им.В.В.Виноградова. – М., 2004.
4. Жолобов О.Ф., Крысько В.Б. Историческая грамматика древнерусского языка. Двойственное число. РАН. Ин-т русского языка им.В.В.Виноградова. – М., 2001.
5. Иеромонах Алипий (Гаманович). Грамматика церковно-славянского языка. – М.,1991.
6. Псалтирь с воследованием.М.,1648г. \* Далее в тексте ссылки на Псалтирь даются в квадратных скобках с указанием листов без приведения источника.
7. Псалтирь. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2001.
8. Ремнева М.Л., Савельев В.С., Филичев И.И. Церковнославянский язык. Грамматика с текстами и словарём.– М.,1999.
9. Ремнева М.Л. О грамматической норме языка книжнославянской и деловой письменности древней Руси.// Филологические науки №2, – 1991.

## **Духовные стихи (собрание и современное состояние жанра)**

«Золотые слова» – такой подзаголовок дал Е.А. Ляцкий составленному им сборнику народных духовных стихов, который вышел в Петербурге в 1912 г. (Ляцкий 1912, с.7). Это образное название, родившееся в атмосфере Серебряного века русской культуры, впервые столь просто и ясно указало на непреходящую художественную ценность того огромного пласта народной словесности, собиранием и изучением которого в XIX – начале XX вв. были заняты этнографы и филологи, университетские профессора и студенты, преподаватели гимназий и учителя сельских школ, а также многочисленные любители народной поэзии – истинные почитатели старины русской и патриоты Отечества.

Образованному человеку XIX века духовные стихи не без оснований представлялись важнейшей частью народного песенного поэтического творчества. Не случайно первый из известных собирателей русского фольклора П.В. Киреевский из всей огромной коллекции, составленной им по записям разных людей (в их числе он называет Пушкина и Гоголя), для первого выпуска своих «Русских народных песен» избрал именно духовные стихи.

Возникшая в русском обществе XIX века волна народолюбия, нараставшая с рождением и развитием идей от славянофильства 30–40-х годов к почвенничеству 60–80-х годов, утвердила в умах потребность осмыслить органические истоки русской культуры, соотнести их с современной народной действительностью и той «искусственной литературой», которая была продуктом и достоянием образованных кругов. Вместе с рождением исторического сознания в среде русской интеллигенции возникли вопросы о происхождении духовных стихов, их месте и роли в повседневной жизни народа, появилось желание понять особенности языка и склада религиозных песен, их образный мир, а через все это – основы народного мировоззрения и миросозерцания, которые, складываясь сами, формировали духовную культуру развивающегося в историческом времени огромного этноса великороссов.

Уже в конце XIX века область русского духовного стиха представлялась одним из наиболее разработанных отделов русской народной словесности. Благодаря целому ряду работ А.Н. Веселовского, И.В. Ягича, А.И. Кирпичникова, И.Н. Жданова, В. Сахарова, В. Мочульского и многих

других теоретический вопрос о духовном стихе как своеобразном и самобытном произведении народной русской почвы, создававшемся под наитием религиозного творчества в эпоху седой старины, был решен.

Однако после революции традиция собирания текстов, составления и издания сборников духовных стихов в сущности была прервана. Из программ по изучению фольклора был изъят раздел «Русские духовные стихи», существовавший в дореволюционное время в университетских курсах народной словесности и истории русской литературы, а также в многочисленных хрестоматиях для домашнего чтения и учебных пособиях для гимназий, школ и других учебных заведений.

Редкие новые записи народной религиозной поэзии наряду с духовными стихами старообрядцев изредка появлялись на страницах специальной периодики и научных сборников. Немногие, самые известные памятники иногда попадали в антологии русского былинного эпоса, баллад, исторических песен. В подобных изданиях духовные стихи либо приравнивали к данным жанрам, либо называли «апокрифическими песнями» или «песнями-притчами» (Голубиная книга 1991, с. 303). Данная практика, разумеется, сыграла неблагоприятную роль для жанра, который, как считалось в то время, к концу XIX – началу XX вв. уже прошел период расцвета и находился на стадии угасания.

В начале 90-х ситуация изменилась в лучшую сторону – стали переиздаваться уже известные сборники духовных песен, собираться новые тексты, изучаться художественные особенности жанра, однако таких работ недостаточно (за последние 10-15 лет насчитывается не более 7-9 сборников), а изменения, произошедшие за этот период, несомненно, имеют место в текстах духовных стихов и требуют особого внимания и изучения.

Для начала следует отметить, что духовные стихи сохранились и развивались в среде старшего поколения, как правило, сельского (женского) населения, представители которого не только переписывали и передавали стихи, но и исполняли их, благодаря чему жанр не утратился и даже в какой-то степени изменился.

Сейчас жанр духовного стиха продолжает существовать и развиваться по своим специфическим законам. А в связи с открытием церковей, увеличивающемуся вниманию к православию и православной культуре можно предположить, что данная область фольклора не только не угаснет, но и, претерпев, возможно, изменения, станет на новую ступень развития.

Для данной работы духовные стихи были собраны в станицах и хуторах Ростовской и Волгоградской областей. При этом они либо записывались при устном их воспроизведении, что достаточно редко, либо фиксировались с записей исполнителей данного фольклорного жанра. Письменное быто-

вание поэзии следует объяснять не только сложившейся в стране ситуацией негативного отношения к любому фольклору, касающемуся церковной жизни или веры вообще, но и сформировавшейся еще в досоветское время традицией бережного сохранения каждой строчки стихов, некоего благоговения перед духовными кантами как текстами сакральными, зачастую приравниваемыми к богослужебным или даже библейским книгам.

В советское время духовные стихи были единственной возможностью сохранения религиозных знаний, касающихся истории православной церкви, ее учения, традиций и канонов в деревнях и селах, где храмы разрушались, священников ссылали, а говорить о вере и каких-то религиозных обычаях запрещалось. И хотя стихи зачастую искажали некоторые представления о канонах, правилах православной церкви (народные песни на религиозные темы и сюжеты не были никогда напрямую связаны с ее деятельностью или особенно ею поощряемы), но, являясь частью христианской культуры, именно духовные канты послужили сохранению в народе основ православия, пусть и в народном его понимании. Ведь нельзя забывать, что источниками произведений данного жанра были не только книги Ветхого и Нового Заветов, Пролог, Четьи-Минеи, отеческие поучения, жития святых, но и апокрифические сказания, неканонические жития и другие фольклорные тексты. Нигде, кроме духовных стихов, «невежественный и темный» народ не запечатлел столь ярко свое, идущее из глубин коллективного духа – сознания понимание «веры крещеной», значение которой трудно переоценить для устройства и развития российской жизни на протяжении целого тысячелетия.

Духовные стихи представляют интерес как материал для познания истории народного мышления, так и собственно художественные произведения (Стихи духовные 1991, с. 3). Данные произведения неоднородны по тематике и жанровым признакам. Литературоведы еще в XIX веке разделили все духовные стихи на «старшие» (былинные) и «младшие». В первых берут свое начало важнейшие нравственные устои народной веры, идеалы праведности и стоической преданности христианству в любых испытаниях. Главным содержанием эпических стихов становится описание героического мученичества за веру и ратных подвигов, завершающихся возведением храмов, прославлением божественных сил и чудотворцев. Древнейшие духовные стихи – органичная часть всего героического эпоса, который у любого народа складывается как поэтическое оправдание исконности и незыблемости его истоков. Русский христианский эпос – это, в конечном счете, «святая вера в Святую Русь», в ее богоданность и неистощимость ее духовных богатств. Многие из «первообразов» древних духовных стихов не



сохранились, традиция отбирала и шлифовала лишь то, что в любых условиях жизни отвечало потребности в вечных ценностях.

«Младшие» духовные стихи лиричны, время их бытования – с XVIII в. по настоящее дни. Большое распространение они получили в старообрядческой и сектантской среде. Их тематика отличается от «старших», поскольку здесь уделяется большее внимание человеку, и появляются стихи покаянные, о Страшном Суде, о человеческой смерти и т.д. Даже святые в этих стихах становятся ближе к человеку, приобретают человеческие черты. Например, самый распространенный стих о святом Серафиме Саровском (сейчас этот стих издан во множестве вариантов, приводимый же здесь текст записан в ст. Вешенской) «Слава Богу за все!»:

Где-то там далеко и когда-то давно  
Жил премудрый и опытный старец.  
Он всегда говорил, беспрестанно твердил:  
«Слава Богу за скорбь и за радость!»

Если кто-то тебя чем-то здесь огорчил  
Или плохо к тебе относился,  
Знай, об этом, мой друг, воля Божия тут,  
С этим надо всегда нам смириться.

Если кто-то тебя чем-то здесь огорчил  
Или плохо к тебе относился,  
Знай, об этом, мой друг, воля Божия тут,  
С этим надо всегда нам смириться.

Собственно, имя Серафима Саровского и не называется в тексте; о том, что этот старец и есть именно он, можно догадаться только по словам «Слава Богу за все!», поскольку эта фраза была наиболее часто произносима святым. О самом Серафиме Саровском не рассказывается в данном тексте ничего, а вот о его словам, поддержке для любого христианина, посвящен практически весь стих. Человек искал утешения и помощи в данных произведениях, они были и руководством, и поучением.

Для истории русского духовного стиха важно и то, что на протяжении девяти веков своего существования фольклорная традиция религиозной поэзии не могла оставаться и не оставалась какой-то неизменной, раз и навсегда заданной. Для сравнения приведем текст «Стиха о грешной душе», опубликованного в начале XX века, и современной его версии:

<p>У раю у пресветлого  Пролегала путь-дороженька.  Шли-пошли два ангеля,  За собой ведут душу грешную,  беззаконную,  Денноит ангел проглаголовал:  «Что же ты, душа, мимо раю  прошла,  Да во рай не зашла?  Али ты, душа, за скупостью,  Али за глупостью,  Али за спесью, душа,  Али за гордостью?»  Ничего-то душа не ответила,  Сама только прослезилася,  Денноет ангель проглаголовал:  «У нас во раю хорошо житье,  Хорошо житье, житье доброе:  Травы-те растут шелковые,  Цветы-те цветут лазоревые;  У раю стоят древа кипаристовые,  На древах-то сидят птицы райские  И поют стихи херувимские;  О когтях-то держат дела добрые,  книги златые,  Читают оне страсти-ужасти».  В раю душенька взвеселилася,  Со Христом с женихом  обручалася,  Золотым венцом венчалася.  [Голубиная книга, 220]</p>	<p>Мимо рая небесного дорожка бежит.  Алиллуиа, алиллауиа, дорожка бежит.  А по этой дорожке два ангела идут  Алиллуиа, алиллауиа, два ангела идут.  Два ангела, архангела душе говорят:  Алиллуиа, алиллауиа, душе говорят:  «Что же ты, душа прегрешная, мимо  рая идешь?  Алиллуиа, алиллауиа, мимо рая идешь.  Что же ты, душа прегрешная, к нам в  рай не зайдешь?  Алиллуиа, алиллауиа, к нам в рай не  зайдешь?  А у нас в раю жить хорошо, да некому  жить.  Алиллуиа, алиллауиа, да некому жить.  А у нас в раю растет дерево  кипарисовое,  Алиллуиа, алиллауиа, кипарисовое.  На древочке отросточки серебристые,  Алиллуиа, алиллауиа, серебристые.  На отросточках сидят птицы райские,  Алиллуиа, алиллауиа, птички райские.  Они поют там песенки херувимские,  Алиллуиа, алиллауиа, песенки  херувимские.  Херувимские, серафимские песенки  поют,  Алиллуиа, алиллауиа, песенки поют.  Что же ты, душа прегрешная да не  каешься?  Алиллуиа, алиллауиа, да не каешься?  С чем ты, душа прегрешная, к Богу  явишься?  Алиллуиа, алиллауиа, к Богу явишься?  О, чем ты, душа прегрешная,  оправдаешься?  Алиллуиа, алиллауиа, оправдаешься?»</p>
--	---

Как видно, текст стиха претерпел значительные изменения, как в лексическом, так и в стилевом планах. Кроме того, в более позднем варианте появляется припев, повторы, а сам текст существенно сокращается. Но сюжет практически неизменен: повествование о смерти человека и о том, что происходит с душой после нее.

Таким образом, духовные стихи не являются на современном этапе развития чем-то статичным, они изменяются и развиваются. Этому не в малой степени способствует и актуализация их роли: они помогают воскресению духовно-нравственного начала христианства, на протяжении более полувека подавляемого нашей государственностью.

### Литература:

1. Голубиная книга: Русский народный стих XI-XIX вв./Сост., вступ. статья, примеч. Л.Ф. Солощенко, Ю.С. Прокошина. – М., 1991.
2. Ляцкий Е.А. Стихи духовные. – М., 1912.
3. Русские народные песни, собранные Петром Киреевским. Ч.1. Русские народные стихи. – М., 1848.
4. Стихи духовные./ Сост., вступ. статья, подгот. текста и комментарии Ф.М. Селиванова. - М., 1991.

*М.М. Горшкова (Москва)*

## Восприятие и осмысление «ослепления» в контексте русской средневековой культуры: к постановке вопроса

Тема нашей работы – ослепление как культурный пласт в сознании средневекового человека, как явление культуры, как особый вид наказания, которой встречается неоднократно. Интересно отношение и восприятие этого наказания самими современниками. Мы попробуем рассмотреть ослепление как символический знак и объяснить, как это понимали участники и очевидцы происшествий на примере ослепления князя Василия II, прозванного Тёмным.

Повесть об ослеплении Василия II появляется в летописании не ранее 50-х гг. XV в. после его окончательной победы в феодальной

войне. В общерусском своде середины XV в. (Софийская I летопись) читаются лишь самые краткие упоминания о ней. Наиболее ранний текст содержится в неизданном Музейном летописце – памятнике Московского великокняжеского летописания, доведенном до 1452 г. Рассказ был заимствован великокняжеским сводом начала 70-х гг. (Никаноровская и Вологодско-Пермская летописи) и вошел с незначительными изменениями в летописание последнего времени (начиная с Московского летописного свода конца XV в.).

Как вид наказания ослепление встречается в русской истории не однажды. Его применили не только по отношению к Василию II, но еще раньше (например, ослепление князя Василька Теребовльского). Василий II сам поступил подобным образом со своим двоюродным братом Василием Юрьевичем и боярином Иваном Всеволожским. Ермолинская летопись сообщает: «... того лета князя великого Иванъ Андреевичъ поимал и с детьми, да и очи ему *вымали*» (ПСРЛ, Т. 23, с.148), ... того же лета князь велики Григория Протасъевича поймав и очи ему *вымал*» (ПСРЛ, Т. 23, с. 150)

Летописи по-разному описывают процесс ослепления великого князя. Все упоминания о наказании великого князя мы можем разделить на несколько групп, основываясь на том, какие слова употребляет летописец и как выразилось его отношение к этому.

Владимирская и Тверская летописи дают очень схожее описание. Приведем пример из последней: «Тое же зимы в мясоедъ великий князь Дмитрии Шемяка да князь Иван Одреевичъ поимали великого князя Василья Васильевича у Троици в Сергееве монастыри очи ему *выняли...*» (ПСРЛ, Т. 30, с. 134).

В Словаре русского языка XI-XVII вв. дается следующее объяснение:

\* *вымати(вымати), вынимати - вынимать, доставать из чего-либо, изымать, освобождать (Словарь русского языка XI-XVII вв., Т.1, с. 205).*

\* *вынуть - достать, извлечь из чего-либо (Словарь русского языка XI-XVII вв., 1976, Т. 1, с. 268).*

#### **По Словарию древнерусского языка XI-XIV вв:**

\* *выняти, выим(оу)-еть - вынуть что-либо (Словарь древнерусского языка XI-XIV вв., 1989, Т.2, с. 264).*

Приведенные выше объяснения описания факта ослепления великого князя говорят об этом как об отнятии у него какого-то предмета, как чего-то неодушевленного, будь то глаза или что-то еще.

Но это только один вариант интерпретации события. Есть еще и второй, совсем непохожий на тот, что был описан нами выше. Типографская

летопись сообщает: «... и князь Иванъ Андреевичъ и поимаша его и приведоша на Москву, повелеша *слепити* его и *слепившее*» (ПСРЛ, Т. 24, с. 183). Многие летописные своды, а именно, Московский свод, Вологодско-Пермская летопись, Никаноровская, Софийская II, Патриаршая Симеоновская дают очень похожее между собой описание процесса ослепления князя Василия Васильевича, но при этом употребляются другие слова. Московский летописный свод: «А князя великого Василья в понедельник на ночь на мясопустной неделе февраля 14 приведоша на Москву и посадиша его на дворе Шемякине... В среду на той же неделе на ночь *ослепиша* князя великого» (ПСРЛ, Т. 25, с. 183).

Обратимся к словарям.

\* ослепити, ослепляти - ослепить, сделать слепым; перен. лишить разума, способности постигать истину.

\* ослепитися - быть ослепленным. ослепнуть; перен. лишиться разума, утратить способность постигать истину.

\* ослепление - действия по глаголу ослепити; духовная слепота, неведение истины (Словарь русского языка XI-XVII вв., 1976, Т. 4, с. 135).

\* ослепить- лишить зрения, сделать слепым; лишить способности правильно понимать что-либо, разобраться в чем-либо.

\* ослепление - утрата способности верно воспринимать действительность, верно оценивать происходящее (Словарь русского языка, 1984, Т. 2, с. 648).

В данном случае речь идет не просто о лишении способности видеть глазами, а об утрате какого-то внутреннего зрения, способности постигать истину. В таком случае интересно выяснить, что же понимается под «истиной»? (Фасмер, Т. 2, с. 142) Как само наказание воспринимается и оценивается современниками? Для этого мы думаем нужно обратиться к объяснению самими авторами текста того, почему князь был наказан.

Летописные источники дают несколько ответов на указанный вопрос: в чем провинился князь Василий. Московский летописный свод приводит слова якобы сказанные Иваном Андреевичем Можайским перед «поиманием» великого князя: «... господине государь, аще ти восхочешь лиха, буди то над нами лихо, но се сътворихом христианьства деля и твоего окупа, видевше бо се Татарове пришедше с тобою облегчать окупь, что ти царю давати» (ПСРЛ, Т. 25, с. 265). Он пытался объяснить наказание великого князя интересами народа и необходимостью облегчить уплату окупа.

По новгородским сведением, Василию Васильевичу вменялось в вину то, что он привел на Русь татар: «Чему еси татарь привел на Рускую землю, и города даль еси имь, и волости подавал имь в кормление?

А татарь любишь и речь ихъ паче меры, а крестьян томишь паче меры без милости, а злато и серебро и имение даешь татаромь...» (ПСРЛ, Т. 4, с. 443). В этой тираде интересны два момента: упрек в тяжести повинностей, возложенных на народ, и в раздаче татарам городов и волостей на кормление. В последнем случае речь, должно быть, шла о татарских царевичах. Припомнили обвинители и ослепление Василием своего двоюродного брата Василия Косого: «... а за тотъ гневъ: ослепил бь брата Дмитриева Юрьевича князя Василия» (ПСРЛ, Т. 4, с. 443).

Продолжая отвечать на поставленные в конце первой части нашей работы вопросы, мы обращаемся к библейской традиции понимания и интерпретации слепоты.

1) В Библии слепота – наказание от Бога, сказано:

Быт. 19:11 и поразили слепотою от малого до большого

28:28 слепотою и оцепенением сердца паразит тебя Господь

2) Слепота – порок:

Втор.15:21 хромота или слепота или какой-нибудь другой порок

Исх. 5:8 Слепой и хромой не войдет в дом Господен

3) Исцелить может только Бог:

Пс. 145:8 Господь отверзает очи слепым

Лк. 7:21 и многим слепым даровал зрение

Особый интерес, с нашей точки зрения, представляет следующая цитата:

Деян. 13:11 Ты будешь слеп и не увидишь *Солнца* до времени

В параллель ей мы приведем следующую летописную цитату: «Брате, помилуйте мя, не лишите мя зрети образа божия и пречистыя матере его, всехъ святыхъ его, а не изыду ис монастыря сего и власы главы своея оурежу zde» (ПСРЛ, Т. 27, с. 111). Эти слова летописец вкладывает в уста князя Василия Васильевича, когда тот обращается с просьбой о пощаде к Ивану Можайскому.

Чтобы разъяснить приведенные выше примеры мы обращаемся к третьей цитате, которая раскрывает смысл слова «Солнце» как он понимается в Библии:

Солнце – это

\* свет и сияние солнца, счастливое состояние

\* захождение, затмение, гнев божий

\* сам *Господь* как источник *света*, блага и блаженства (Библейская энциклопедия, С.666).

Таким образом, собрав воедино перечисленные выше высказывания, можно сделать вывод о том, что в представлениях участников событий,

слепота – это прежде всего духовная слепота, невозможность созерцать божественный свет, то есть самого Бога. Речь идет не о темноте, как мы привыкли ее понимать, а о темноте души, которая, лишаясь глазами видеть образ Бога (через иконы), становится слепа духовно. Мы предполагаем, что такая трактовка наиболее приближена к тому, что понимали под этим сами современники, ведь не случайно летописец вкладывает в уста князю Василию слова о том, что, становясь слепцом, он будет лишен возможности видеть образ Бога.

Не менее интересным представляется нам рассмотрение дальнейших событий, с учетом того, как воспринимался слепой князь (воспринимался ли он как слепой), с той точки зрения, что ему нужны глаза. Кто мог быть его глазами, кому он доверял?

Прежде всего, мы хотим отметить, что в летописях князя Василия никогда, при жизни. Неназывают “Темным”, это скорее историографическая традиция. Источники приводят следующие названия князя:

\* «... благоверный князь великий Василии Васильевич Володимирский и Московский и Новгородский вся Руси» (ПСРЛ, Т. 16, с. 199).

\* «... великий князь Василии Васильевич благоверный и христолюбивый» (ПСРЛ, Т. 23, с. 152).

\* «... великоу князю Василью» (ПСРЛ, Т. 23, с. 183).

\* «... князь великий Василии Васильевич» (ПСРЛ, Т. 16, с. 189).

\* «... князь великий Василии Васильевич всеа Руси» (ПСРЛ, Т. 16, с. 189).

\* «... Василии Московский» (ПСРЛ, Т. 15, с. 492).

\* «... благоверный князь Василии Васильевич великий» (ПСРЛ, Т. 30, с. 134).

\* «... князь Василии Васильевич...» (ПСРЛ, Т. 31, с. 105).

\* «... князь великий Василии Васильевич» (ПСРЛ, Т. 14, с. 430).

**В отличие от Василия Васильевича его двоюродного брата постоянно называют Косым (ПСРЛ. Т. 18 (175-176), т. 5 (266-267), т. 6 (149-159), т. 7 (98-99), т. 12 (20-22), т. 20 (239-240), т. 23 (148-149), т. 24 (183) – все это случаи упоминания в летописях прозвища галицкого князя).**

**Итак, Василия Темным его современники не называли Тёмным, летописец понимает, что великого князя «Тёмным» назвать нельзя.**

**Интересно проследить этимологию и значение этого слова:**

*Тёмный* – древнерусск., старослав. *тъмънь* от *тъма*; укр. *тьма*, блр. *цьма*, старослав. *тъма*, болг. *тъма*, *тма*, сербохорв. *тама* – мрак, туман; словен. *tema*, чеш., словц. *tma*, польск., верзнулуж. *ста*, нижнелуж. *ста*, полаб. *та ма* II Праслав. *тъма* родственно лтш. *tima*, *timst* *темнеть*, лит.

tamsa *мрак*, temti, temsta *темнеть*, древнеинд. tamas *мрак*, древнеирл. tumel *темнота*, лат. tenebrae *мрак*, temere *вслепую, без причины*, древневерхненем. demar *сумерки*, dinstar *мрачный*. (Фасмер, Т. 4, С. 140). По словарю русского языка XVIII в. *тёмный* – лишённый света, освещения, со слабым, скудным светом; перен. мрачный, безрадостный. (Словарь русского языка XVIII в., 1995, Т. 4. – с. 351).

А когда же появляется эпитет «Тёмный» и с чем это связано? Итак, в летописные источниках, в том числе позднейшего периода такое именование не встречается, в сочинении иностранца С. Герберштейна Записки о московских делах» автор называет князя не Тёмным, а Слепым: «который женился на дочери Витольда и оставил по себе Василия Слепого» (Герберштейн, 1908, с. 101). При этом интересна смысловая разница между двумя этими словами:

- слепой – лишённый зрения, способности видеть; противопоставление – зрячий (Словарь русского языка XVIII в., 1995, Т. 4, с.136).

- темный – лишённый света, освещения, со слабым скудным светом; перен. – мрачный, безрадостный (Словарь русского языка XVIII в., 1995, Т. 4, с.351).

В «Скифской истории» А. И. Лызлова 1692 г. великий князь Василий, Тёмным также не называется (Лызлов, 1990, с. 38, 39, 50, 51):

- «И пришед блиско пределов Российских посла с молением великому князю Василью Васильевичу московскому...»;

- «... великого князя Василья Васильевича...».

Таким образом, получается, что в XVII в. великого князя Василия II ещё не называли Тёмным. Интересно, что В. Н. Татищев в своей «Истории Российской» (История Российская, 1965, Т. 5, С. 231, 232, 238.) не называет великого князя Василия Темным:

- «... с сыном своим Василием Васильевичем...»

- «... сыну его Василию»

- «... князь же великий Василий Васильевич»

Такое прозвище он получает в XVIII в. с легкой руки историка Г.Ф. Миллера. В своём «Описании городов Московской провинции» он употребляет слово Тёмный по отношению к князю Василию:

- «В междуцарственную войну великий князь Василий Васильевич с дядей Юрием Дмитриевичем, к 1433 г. под властью великого князя ничего более не оставалось кроме сего города. Но только обстоятельства переменились, и Василий вновь получил великое княжение. Коломна же, напротив, была на некоторое время местом заточения сына князя Юрия, который в 1446 г. отомстил за то великому князю жестоким способом, оставившим последнему прозвище Тёмный».



• «О построении и деяниях монастыря сего ничего неизвестно, кроме того, что он был еще во времена великого князя Василия Васильевича Темного»;

• «...основатель сего монастыря жил во времена великих князей Василия Васильевича Темного и Ивана Васильевича I» (Миллер, 1996, с. 235, 260, 261).

Прозвище «Тёмный» встречается и в «Кратком российском летописце с родословием» М. В. Ломоносова, изданном в 1760 г. (сочинение Миллера было написано в конце 50-х гг.) в Петербурге:

• «... Василий Васильевич Тёмной имел первого враждебника дядю своего...»;

• «... возведен на великое княжение Василий Васильевич Темной...» (Ломоносов, 1952, Т. 6, С. 317, 318).

Историографическую традицию продолжил Н. М. Карамзин в своем труде «История государства Российского»:

• «... великое княжение московское при Василии Темном»;

• «... не хотел служить Василию Темному»;

• «в течение V в. от св. Владимира до Василия Темного...»;

• «... славный сподвижник Темного»;

• «Кроме междуцарствования, государствование Тёмного ознаменовалось разными злодействами...»;

• «Россияне при Василии Тёмном...» (Карамзин, 1997, Кн. 2, Т. 5-8, С. 131, 171, 177, 186, 190, 191).

Таким образом, можно сказать, что прозвище князя Василия «Тёмный» появляется только в историографии Нового времени. Чем обусловлено его возникновение? Возможно, другим пониманием слепоты, то есть мы предполагаем, что в Новое время под слепотой понимают только физической недуг, а не ту духовную слепоту, на которую указывает автор летописного памятника. Правда между понятиями «слепой» и «тёмный» есть разница. Почему же тогда Василия называли Тёмным, а не Слепым?

Дальнейшая работа в данном направлении связана с проведением детального лексико-семантического анализа летописного текста, объяснения прямой речи, которая встречается в тексте (мы предполагаем косвенное цитирование библейских текстов). Что касается конкретно именованного князя Василия, то очень важным представляется представление о его физическом состоянии, которое вовсе не осмыслялось как неестественное (его способности как политика не подвергались сомнению). Судя по всему, такое исключение было сделано современниками только для великого князя. С этой точки зрения можно и важно проанализировать завещание (кто составил круг его приближенных, т.е. кто был его глазами).

### Литература:

1. Библия. Синодальное издание.
2. Герберштейн С. Записки о московских делах. – СПб., 1908.
3. Лызлов А. И. Скифская история/ Отв. Ред. Е. В. Чистякова.- М.: Наука, 1990.
4. Полное собрание русских летописей изданное Императорскою Археографическою комиссиею. – Т. 3-34. – СПб., 1910.
5. Карамзин Н.М. История государства Российского. - Кн. 2. – Т. 5-8.– СПб., 1997.
6. Ломоносов М.В. Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии 1747-1765 гг. - Т. 6. – М.-Л., 1952.
7. Миллер Г.Ф. Сочинения по истории России: Избранное. – М., 1996.
8. Татищев В.Н. История Российская. – М.-Л., 1965. – Т. 5.
9. Библейская энциклопедия / арх. Никифор. – М., 1990.
10. Словарь русского языка: В 4-х т./ Ред. А. П. Евгеньева. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 1984.
11. Словарь древнерусского языка XI-XIV вв./ Ред. Р. И. Аванесов. – М., 1989.
12. Словарь русского языка XI-XVII вв./ Гл. ред. С. Г. Бархударов. – вып. 3. – М., 1976.
13. Словарь русского языка XVIII в./ Гл. ред. Ю. А. Сорокин. – СПб., 1995.
14. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. – изд. 2-е, стереотип. – М., 1987.

*О.В. Масленникова (Казань)*

## **Надписи на текстах Новгородских Миней 1095-1097 гг. как один из источников их изучения**

Надпись – это текст, который содержится в рукописи помимо основного текста и вне прямой связи с ним. Традиция включения надписей в древне-

русские тексты и сама структура текста надписи были заимствованы из Византии. Начальным компонентом надписи являлось молитвенное обращение к Богу, затем следовало указание имен заказчика и писца, изображение смирения писца, просьба о молитве за него и снисхождении к нему. Несмотря на довольно строгую структуру, содержание надписей в ранних древнерусских рукописях было более разнообразно, чем содержание надписей XIII-XIV вв., когда в результате развития книжного дела и увеличения профессионализма переписчиков надписи становятся все более трафаретными.

В истории языка не раз говорилось о том, что для получения объективного результата при изучении древнейших памятников важно вовлекать в исследование все источники, содержащие ценные сведения по проблемам исторической науки. С этой целью - дополнить анализ основного текста анализом текстов «вторичных» (термин Л.В.Столяровой) - проводится данная работа. Можно обозначить несколько факторов, обуславливающих необходимость обращения к изучению надписей при анализе древнерусских памятников:

1) Надпись содержит информацию о происхождении рукописи, лицах, создававших её, владельцах и читателях. Поэтому целесообразно использовать надписи для установления обстоятельств происхождения памятника, уточнения датировки рукописи, идентификации ее писцов.

Для установления точной даты написания рукописи важны выходные записи. Выходная запись имеется в Октябрьской и Ноябрьской Минеях, но отсутствует в Сентябрьской. Это и стало причиной того, что долгое время в науке не могли дать точную датировку Сентябрьской Минеи. Примечательно то, в каком порядке печаталась книга И.В.Ягича «Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 гг.» (Ягич 1886). В типографию сначала была сдана рукопись книги, в которую входили минеи за октябрь и ноябрь. И только после, когда И.В.Ягич установил, что Сентябрьская минея написана раньше Октябрьской, т.е. в первые месяцы 1096 года или в течение 1095 года, он решил, что эта минея имеет равное основание быть включенной в книгу. В спешном порядке было подготовлено добавление, которое нужно было поставить в начале книги. Менять пагинацию напечатанных октябрьских листов было невозможно, поэтому сентябрьская часть тома получила собственную пагинацию (Мурьянов 1981, с. 95).

Родство Сентябрьской и Октябрьской миней устанавливается по упоминаемому в надписях имени писца *Дъмьки*. По предположению некоторых исследователей, *Дъмька* работал в Новгородском скриптории

Лазоревского монастыря и помимо Сентябрьской и Октябрьской миней переписал Милятино евангелие и несохранившийся Апостол. Так, Б.И.Осипов, исследовавший язык Милятина евангелия, пришел к выводу о том, что различия в орфографической практике Миней 1095-1096 гг. и Милятина евангелия «не выходят за пределы диапазона, который вполне мог быть у одного и того же писца в разные периоды его жизни» (Осипов 1992, с. 42). Почерк и орфография евангелия более устойчивы, и, исходя из этого, Б.И.Осипов делает предположение, что евангелие написано в зрелом или пожилом возрасте тем писцом, который в Сентябрьской и Октябрьской минеях только еще пробовал силы на поприще создания книг.

В надписях на Октябрьской минее также упоминаются имена Ujhjl@y], Uhbu]hbb и †gbv]. Запись, в которой указано имя *Городен*, написана почерком, схожим с почерком основного текста рукописи по начертанию букв и по цвету чернил, поэтому можно допустить, что *Городен* был сотрудником *Дъмьки* в написании рукописи Октябрьской минеи.

Что касается других упоминаемых лиц, то Савва в «Палеографических снимках» делает предположение, что *Григорий* и *Аким* также являются писцами данной рукописи (Савва 1863, с.32). Однако довольно поздний почерк

надписей, содержащих имена *Григория* и *Акима*, не подтверждает данную гипотезу. Возможно, они были читателями, владельцами или позднейшими правщиками рукописи (XIV-XV вв.), которые захотели внести свои имена на страницы рукописи. Первый из них сделал это, используя молитвенное обращение: u=b gjv]pb hf,jE cdjtvE uhbu]/// \ uhbu]hmz 4=k] (л. 1 об.); второй же, записав свое имя, прибавил год и месяц, прочитанный им на той же странице несколькими строками выше (л. 1 об.): zrbvt \ gbcfkt \ d] k@nj \ „9=[l= v<sup>c</sup>=wf \ vfhnf d] \ r=9=.

В основном тексте Ноябрьской минеи прослеживается участие нескольких писцов, но в молитвенной надписи, содержащейся на л.89 об., упоминается только одно лицо - *Михаиль*, мирское имя которого трудно прочитывается: vb[fbk]/ f vq\h]crS ,@///yf. Составители Каталога ЦГАДА отнесли данную надпись к XII веку и не отождествляли ее почерк с почерком писца основного текста. Другой позиции придерживается Л.В.Столярова: проведя анализ почерка данной записи и почерка основного текста, она не исключает того, что один из писцов Ноябрьской минеи мог носить имя *Михаила-Белыны* (Столярова 1998, с. 199).

2) Помимо того, что надпись служит ценным источником, дающим информацию относительно вопросов происхождения памятника, также надпись является особым типом письменного текста, занимающим пограничное положение между бытовой и книжной культурой. В

этом заключается специфика надписей: они являются одним из путей проникновения фактов живой речи в древнерусскую письменность.

В древнем Новгороде местная орфографическая традиция сказалась в использовании двух систем письма: книжной и бытовой. Бытовое письмо применялось в бытовой и деловой переписке и от 'стандартного' книжного письма отличалось использованием особых графических приемов: возможность замены графем ] - S, взаимозаменяемость букв ] - j, m - t, одноерное письмо (] = m). В анализируемых надписях можно указать следующие написания, в которых отражены некоторые графические приемы бытового письма: словоформа vbh]crS (нояб.мин., л. 89 об.), где представлена мена графем ] - m, и написание lmld]k] (сент.мин., л.124), в котором передана возможность взаимной мены букв ] - j.

Что касается проникновения диалектных фонетических особенностей в текст миней, то в надписях на Октябрьской и Сентябрьской минеях имя *Дѣмька* употреблено в форме дательного падежа единственного числа, в форме, в которой должна была осуществиться вторая палатализация, однако в данных примерах переход заднеязычного согласного в свистящий не происходит: gjvjpb hf,jE cdjtve \ ]v]r@ (сент.мин., л. 57), gjvfufb \ hf,jE cdjtvjE ]v]r@ (окт.мин., л.127 об.).

С морфологических позиций, как результат выравнивания основы в парадигме объяснил данную форму А.А.Шахматов: «Появление ]v]r@ Миней XI в. 194 57а, вместо ]v]w@, вероятно приписать диалектной северорусской нефонетической замене *ц* через *к* в формах склонения и спряжения» (Шахматов 2002, с. 49). Данная трактовка этого явления долгое время оставалась актуальной в истории языка, считалось, что замена форм на свистящие формами на заднеязычные в результате унификации основы первоначально локализовалась в северо-западной диалектной зоне.

Однако в системе древненовгородского диалекта замена свистящих заднеязычными в некоторых падежных формах не может рассматриваться как тенденция к выравниванию основы, поскольку данные северо-западной письменности XI-XII вв. доказывают, что здесь вторая палатализация не осуществлялась. Так, материал новгородских берестяных грамот (yf kjEu@? y@;mr@? ;bdjn]r@ (Гр. 526), dj nhb r]k]nr@ (Гр. 644) и др.) позволяет уверенно заключить, что отсутствие второго смягчения заднеязычных в падежных формах было в древненовгородском диалекте не исключением, а нормой с самого начала письменного периода.

В связи с этим написание, встретившееся в записях на сентябрьской и октябрьской минеях, - ]v]r@ следует трактовать не как результат морфологического выравнивания основы в парадигме, а как

проникновение в текст книжной письменности одной из наиболее ярких диалектных особенностей древненовгородской фонетической системы - неосуществление второй палатализации.

### **Литература:**

1. Мурьянов М.Ф. О работе И.В.Ягича над Служебными Минеями 1095—1097 гг. / М.Ф. Мурьянов // Вопросы языкознания. № 5. - 1981.
2. Осипов Б.И. История русской орфографии и пунктуации / Б.И.Осипов. - Новосибирск, 1992.
3. Столярова Л.В. Древнерусские надписи XI-XIV вв. на пергаменных кодексах / Л.В.Столярова. - М., 1998.
4. Савва Палеографические снимки с греческих и славянских рукописей Московской синодальной библиотеки VI-XVII вв. / Савва. - М., 1863.
5. Ягич И.В. Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по рукописям 1095 - 1097 гг. / И.В.Ягич. - СПб., 1886.

*Т.А. Богатырева (Москва)*

## **Отражение формирования культа Богородицы во Владимирском княжестве (на примере памятников XI-XV вв.)**

В литературе XI–XV веков прослеживаются три центра распространения обособленного культа пресвятой Марии. Первый из них - Киево-Печерский монастырь: все произведения, связанные с ним, содержат многочисленные и разнообразные упоминания о Богородице. Вторым центром формирования культа Богоматери на Руси, нашедшим свое отражение в литературе указанного периода, стал Владимир, и, шире, Владимиро-Суздальское княжество. И третьим центром в XV веке становится Московское княжество, в литературе которого идея особого патроната Богородицы тесно переплетается с идеей богоизбранности Москвы (Бедина 2005, с.1).

Из представленных центров наиболее интересен Владимир, где основой возникновения обособленного культа Богородицы послужили

политические амбиции Андрея Боголюбского. Он перенес столицу Суздальской земли во Владимир - незначительный и молодой, по сравнению с Ростовом и Суздалем, городок. Стремясь превратить новую столицу в центр Северо-Восточной Руси, Андрей устанавливает государственный статус почитания Богородицы.

Для этого князь перевозит во Владимир чудотворную икону, позже получившую наименование Владимирской, и официально поручает её покровительству свои земли. Он устанавливает церковное празднование Покрова Божьей Матери. Несмотря на то, что событие, вспоминаемое в этот день, произошло в Византии, праздник стал одним из самых почитаемых на Руси.

По инициативе Андрея было построено несколько храмов, посвященных пресвятой Марии. Наиболее известный из них – Владимирский Успенский собор, ставший местом венчания на великокняжеский престол. Значение княжеского строительства отражено, например, в «Повести об убиении Андрея Боголюбского». В похвальной части повести не только фиксируется сам факт постройки храмов, но и через эти действия дается характеристика князю Андрею, который «уподобился царю Соломану» (Библиотека 1997, Т.4, с.206). Сравнение князя с Соломоном, построившим великий Иерусалимский храм, служит для наивысшей оценки деятельности Андрея и ее результатов.

Вероятнее всего, от Андрея Боголюбского исходила и инициатива создания «Сказания о чудесах Владимирской иконы Богородицы». Согласно тексту произведения, он сам является свидетелем более половины чудес, а одно из них, болезнь его жены, вероятнее всего могло быть услышано и записано только от него самого. В произведении подробно описываются чудеса, произошедшие при участии этой иконы не только с жителями Владимиро-Суздальской земли (чудо 1-е, 2-е, 3-е, 4-е, 5-е, 8-е), но и с жителями Мурома (чудо 6-е), Твери (чудо 9-е), Переяславля Русского (чудо 7-е). Поэтому неслучайно то, что вместо традиционного абстрактного, без времени и места, начала повествования здесь дается точная географическая привязка. Андрею Боголюбскому важно было зафиксировать тот факт, что слава о чудотворной иконе прошла по всей Русской земле. А участие владимирского князя в создании литературного произведения об иконе Богородицы указывает на придание Ее культуре государственного статуса в этом княжестве.

Этот процесс нашел свое отражение и в летописании. В Суздальской летописи с начала ее до времени приезда Андрея во Владимир (под 1111-1154 гг.) упоминания Богородицы встречаются всего 4 раза, из них 3 эпизода

– указание на Богородичные церкви. В период княжения Андрея (под 1154–1175 гг.) количество мариологических эпизодов уже 40. В летописи этого времени кроме количественного увеличения упоминаний Богоматери наблюдается и качественное изменение подобных фрагментов. Например, постоянная сакральная формула «поможе Бг&» (Суздальская 2001, с.339) в указанный период часто представлена в следующем виде «поможе Бг& и ст&ая Бц&а» (Суздальская 2001, с.354). Имя Богоматери прибавляется к наименованию Бога почти во всех подобных стилистических формулах: «Бъ&ею помощью и ст&ою Бц&ею» (Суздальская 2001, с.360), «прославиша Б&а и стую Бц&ю» (Суздальская 2001, с. 361) и др. Это также один из признаков установления государственного статуса культа Богородицы во Владимире во времена кн. Андрея.

Естественно, что Андрей Боголюбский, сделавший так много для установления особого почитания Богоматери во Владимиро-Суздальском княжестве, должен быть удостоен особого Ее покровительства. Это отражено, например, в «Повести об убиении Андрея Боголюбского»: «Се бо князь Андрзи ... донелэ же обрете домъ истинныи, прибежище всим христьяномъ: Царици небесныхъ чиновъ и Госпожи всея вселенныи всякого челоуэка и многими путыи ко спасенью приводящи» (Библиотека 1997, Т.4 с.216). Именно Богородица приводит Андрея к спасению. Но для литературы XII века необычно видеть единоличное участие Богоматери в таком важном деле, как спасение души. Повествователь отходит даже от формулы, когда имя Богородицы упоминается после имени Бога, что косвенно говорит о роли Андрея в установлении особого почитания пресвятой Марии в Суздальских землях.

Со времени княжения Андрея Боголюбского во владимирских памятниках все знаменательные события связываются образом Богоматери и Ее чудотворной иконы. По мнению исследователя В.В.Долгова, «для летописцев-идеологов было важнее увидеть в успешно проведенной военной операции не свидетельство блестящих полководческих талантов князя, а доказательство чудотворности образа, обладателем которого стала эта земля» (Долгов 2001, с.110). Для обоснования закономерности стремлений владимирских князей к лидерству в памятниках этого княжества политические процессы связывались с покровительством Богородицы и божественным предопределением. Поэтому в средневековом сознании, по свидетельству древнерусской литературы, Владимир был тесно связан с образом Богородицы.

Это подтверждает фрагмент Тверской летописи под 6732 г. Великий князь Всеволод отдал город Ростов своему сыну Константину. После



смерти отца Константин захотел княжить не во Владимире, а перенести великокняжеский престол в Ростов. Но, как повествует летопись, «не въсхотэ сего пречистая Богородица» (Библиотека 1997, Т.5, с.108). На владимирский престол заявляет свои права младший сын Всеволода Юрий. Из-за этого началась война между братьями. В летописях сохранилось много описаний междоусобных войн, но лишь здесь подчеркивается единое участие Богородицы. Летописец вновь отходит от традиционных формул, где именование Богородицы следует после упоминания Бога. Богоматерь не просто помогает людям молитвами, она активно участвует в политической жизни Руси. Описание такого вмешательства единично в литературе XI – XV веков, и не удивительно, что оно происходит именно во Владимире, городе, чья судьба была особенно небезразлична его небесной покровительнице – пресвятой Марии.

Об особом отношении Богоматери к Владимиру повествуется и в «Житии Михаила Ярославича Тверского». В нем рассказывается о военной победе князя Михаила. Она была одержана над его братом Юрием: «...милостию пречистыя Богородица и всэх святых прииде благовэрный великий князь Михайло и посажень бысть на столэ дэда и отца своего у святэй Богородици в Володимере» (Библиотека 1997, Т.6, с.42). Показательно, что владимирский престол назван престолом у пречистой Богородицы (то есть в Успенском соборе). Это указывает на существование связи между образом Богоматери и посадением на владимирское княжение в средневековом сознании. И такой эпизод не единичен, подобный встречается в «Сказании о нашествии Едигея». В нем Владимир обозначается как «град пречистые Богоматери, в ней князи велиции рустии первосэдание и столь земля Русскыя приемлють...» (Библиотека 1997, Т.6, с. 246). Летописец здесь подчеркивает политическое значение Владимира. Он предстает как город Богородицы, где князья восходят в Ее соборе на великокняжеский престол Руси.

В этом же сказании в очередной раз подчеркивается связь между воинскими победами и поклонением Богородице. Владимирский князь Свидригайло ни разу за время княжения не зашел в прославленную церковь Пречистой Богоматери. От этого, как повествует летописец, и постигли Владимир многие беды: храбрые стали трусливы, сильные – слабы. Этот эпизод указывает на особое внимание, оказываемое пресв. Марией княжеству. Такие фрагменты часто встречаются во владимирских памятниках, подчеркивая отношение к Богоматери как к официальной покровительнице Владимира.

Итак, основные явления, отражающие процесс формирования культа Богородицы во владимирских памятниках XI-XV вв., следующие:

- создание произведений, связанных с образом Божией Матери;
- соотнесение важных событий с образом Богоматери и Её чудотворной иконой;
- в традиционных стилистических формулах, упоминание имени Богородицы после имени Бога, а также фиксация Ее единоличного участия в событиях.

### **Литература**

1. Библиотека литературы Древней Руси/ под ред. Д.С.Лихачева. В 20 томах. Т. 4-6. XII век. – СПб., 1997.
2. Бедина Н.Н. Образ Богородицы и внутренняя семантика женских образов в книжной культуре Московского царства. Стеновый доклад на III Международной конференции «Комплексный подход к изучению Древней Руси». 4-7 октября – 2005.
3. Долгов В.В. Чудеса и знамения в Древней Руси X-XIII в.в.// Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И.Я.Фроянова. – СПб., 2001.
4. Суздальская летопись/ Полное собрание русских летописей. Т. 1. – М., 2001.

*Е.Ю. Литилина (Казань)*

## **Изучение произведений Епифания Премудрого в отечественной медиевистике 1960 – 1990-х гг.**

Творчество Епифания Премудрого является одним из наиболее изученных разделов древнерусской агиографии вследствие того, что оно дает яркие образцы эмоционально-экспрессивного стиля в литературе Древней Руси и характеризует собой расцвет всей русской агиографии. Поэтому мы решили дать обзор основных работ, посвященных его исследованию, опубликованных в России в 1960 – 1990-х гг.

Внимание исследователей привлекает образный строй произведений Епифания Премудрого. Проанализировав специфику употребления агиографом эпитетов и метафор, О. Ф. Коновалова (Коновалова 1974; 1979) пришла к выводу, что почти все эпитеты сочетают в себе изобразительные и эмоциональные функции, т. к. писатель стремится высказать свое отношение к изображаемому. Епифаний Премудрый не только пользовался традиционными библейскими метафорами, но и конструировал новые на основе старых. Таким образом, мастерство агиографа заключается в преодолении традиционности тропов путем создания новых, более сложных.

М.Ф. Антонова (Антонова 1981) на конкретных примерах из текстов доказывает, что Епифаний Премудрый следовал традициям ораторской прозы Кирилла Туровского – это выразилось и в прямом заимствовании из «Слова о снятии тела Христова с креста», и в сходстве образного строя произведений обоих авторов.

М.И. Иванова (Иванова 1985) отмечает, что оригинальной чертой стиля Епифания Премудрого является использование наряду с «возвышенной» бытовой лексики, как правило, слов с предметным значением, свойственных народно-литературному языку. Наличие в произведениях Епифания Премудрого конкретно-бытовой лексики свидетельствует о сложных путях развития книжно-письменного типа языка.

Перейдем к рассмотрению статей, посвященных изучению непосредственно самих произведений, в частности, «Жития Стефана Пермского». В работах О. Ф. Коноваловой рассматривается литературная теория конца XIV – XV в. и ее воплощение в творчестве Епифания Премудрого (1958); сделан вывод о писательских принципах Епифания: он отбирает факты в зависимости от назначения определенной части Жития (Коновалова 1969). Коновалова также выявляет особенности художественной манеры Епифания Премудрого: характер использования писателем цитатной амплификации в «Житии Стефана Пермского» (Коновалова 1970). Ф. Вигзелл (Вигзелл 1971) развивает идеи Коноваловой и характеризует использование Епифанием цитат из псалмов в Житии: агиограф обращался со священными текстами свободно, он изменял их частично или адаптировал стилистически, что свидетельствует о его смелом новаторстве.

М.Ф. Антонова (Антонова 1979) определяет, что использование Епифанием в «Житии Стефана Пермского» лексической синонимии имело целью создание необычайной интенсивности и усиление психологизма. М.В. Иванова (Иванова 1986) также провела анализ использования синонимических средств в данном памятнике и обнаружила, что, во-

первых, русский язык к этому времени развил богатые синонимические связи в лексике, т. е. находился на высоком уровне развития, во-вторых, что синонимия лексических средств использовалась в русской литературе XIV – XV вв. как средство, характеризующее стиль «плетения словес», и, наконец, что для Епифания Премудрого синонимика являлась одним из главных средств, определяющих стилистический облик его произведений.

В статье Т.П. Рогожниковой (Рогожникова 1988) дан анализ самой показательной языковой особенности стиля «плетения словес» – словесных рядов. Он позволил заключить, что лексическое варьирование состава рядов и порядка расположения их компонентов осуществляется автором не во избежание повторения, а для выражения каждый раз нового актуального смысла. Таким образом, словесные ряды предстают как осознание художником на понятийно-логическом уровне новых сторон явления и поиски формы для их выражения.

Р. Поп (Поп 1976) сопоставляет эпизод из «Жития Стефана Пермского», в котором говорится о борьбе святого с волхвом Памом, с аналогичным из Синайского патерика. Данная аналогия позволяет не только говорить о традиционном заимствовании русского агиографа из переводной литературы, но и выявить новаторства Епифания Премудрого: он значительно усложнил сюжет, усилил мотивировку действий и драматизм ситуаций, кроме того, ввел драматическую иронию вместе с элементами сатиры и юмора.

Теперь обратимся к анализу исследований «Жития Сергия Радонежского». Н.Д. Иванова (Иванова 1988) рассмотрела особенности образной и смысловой системы Жития. В итоге она сделала вывод о том, что стиль данного памятника стремится к усложнению смысла слова, к интеграции абстрактных и физических знаний, а мастерство агиографа выражается в тонком использовании смысловой структуры слова, его ассоциаций и экспрессивных возможностей.

Е.Н. Балашова (Балашова 1985) поставила задачу – выяснить, можно ли выделить индивидуальные авторские особенности стиля в житиях (на примере произведений Епифания Премудрого и Пахомия Логофета), используя методику анализа закономерностей расположения частей речи в рамках предложения. В итоге исследовательница пришла к выводу, что применение формальных характеристик к произведениям агиографического жанра оправдано: они позволяют проследить особенности стиля разных авторов.

Н.С. Борисов (Борисов 1989) обнаружил, что учение Василия Кесарийского о монашестве и его житие послужило одним из главных источников для создания житийного образа Сергия Радонежского. В

подтверждение своей мысли он проводит сопоставление «Жития Сергия Радонежского» с трудами Василия Великого.

Проведенное С.З. Черновым исследование (Чернов 1989) показало, что природа и быт воспринимались Епифанием в свете особого видения тварного мира, которое порождало стремление запечатлеть прежде всего те его черты, которые имели, по мысли агиографа, непреходящий смысл.

Уместным, на наш взгляд, является рассмотрение отдельным блоком работ такого видного медиевиста, как В. А. Грихин, внесшего особый вклад в изучение творчества Епифания Премудрого и посвятившего ему свою диссертацию.

В работе «Принципы воплощения нравственного идеала в сочинениях Епифания Премудрого» (Грихин 1973) исследователь выявляет особенности создания агиографического идеала в житиях данного автора: выделение одной доминирующей черты в характере героя, принцип сопоставления, стремление отразить внутренний мир героя в его сложности и противоречивости (через использование внутреннего монолога и диалогов), психологическая достоверность при изображении «отрицательного» персонажа, а также осознание связи «нрава» и «деяний» человека. В финале статьи В.А. Грихин делает вывод о том, что новаторство Епифания Премудрого связано прежде всего с предметом повествования и авторским замыслом – воплотить морально-нравственным идеал эпохи конца XIV века.

В статье «Сюжет и авторские принципы повествования в агиографических произведениях Епифания Премудрого» (Грихин 1973) Грихин обращает внимание на то, что агиограф сознательно стремится придать своему рассказу увлекательность: так, раскрытие конфликта в «Житии Стефана Пермского» выливается в новеллу, отличающуюся яркостью и психологизмом.

Сюжетность повествования у Епифания связана также и с особой ролью авторской личности: агиограф стремится выразить свое отношение к событиям и вызвать у читателей чувство сопереживания, для чего он использует внутренний монолог, диалог и прямую речь героев. Авторская личность в произведениях Епифания становится литературным персонажем, а особое место в повествовании занимают авторские отступления общественно-политического и богословско-религиозного характера.

Таким образом, авторские принципы повествования в сочинениях Епифания Премудрого отличаются оригинальностью по сравнению с современной ему русской и южнославянской агиографией.

Свою диссертацию «Творчество Епифания Премудрого» (Грихин 1974) В. А. Грихин посвятил исследованию агиографического наследия Епифания

Премудрого и его места в древнерусской культуре конца XIV – начала XV вв. Он изучил атрибуцию текстов, выявил истоки и определил характер миросозерцания Епифания Премудрого, а также исследовал поэтику его сочинений – житий Сергия Радонежского и Стефана Пермского.

Грихин дал характеристику такого важного для средневековья принципа эстетики, как абстрагирование: у Епифания Премудрого оно находится в тесной связи с конкретностью и историчностью повествования. Даже чудеса в творчестве агиографа представляют собой «реалистические» зарисовки с историческими и бытовыми деталями. Психологизм же Епифания Премудрого исследователь охарактеризовал как ситуативный. В итоге Грихин пришел к выводу, что мировоззренческая концепция Епифания Премудрого формировалась в атмосфере общественно-политической и идейно-религиозной жизни Руси второй половины XIV в.

В работе «Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV вв.» (Грихин 1974) Грихин выявляет особенности эмоционально-экспрессивного стиля, опираясь на анализ миросозерцания и художественно-эстетической позиции Епифания Премудрого. Он рассматривает творчество агиографа в контексте эпохи и в сопоставлении с южнославянской житийной литературой.

В итоге Грихин приходит к выводу, что жития Епифания Премудрого значительно отличаются по стилю как от сочинений южнославянской агиографии, так и произведений исихастского толка. Это объясняется тем, что мировоззрение древнерусского автора сформировалось в атмосфере общественно-политической и философско-религиозной жизни Руси конца XIV в. Таким образом, Грихин рассматривает возникновение экспрессивно-эмоционального стиля в русской литературе XIV века не как следствие переноса системы южнославянского стиля, а как явление конкретно-историческое, обусловленное развитием самой русской культуры.

В статье «Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого» (Грихин 1976) ученый обращает внимание на отступления произведений данного агиографа от традиционной житийной схемы: он усилил беллетристический элемент и эмоциональность повествования, наполнил текст конкретно-историческим содержанием, увеличил роль авторской личности. Отличительной чертой сочинений Епифания, придающей им жанровое своеобразие, являются авторские отступления исторического и религиозно-философского характера, зачастую критической направленности.

Таким образом, по мысли Грихина, жанровое своеобразие творчества Епифания Премудрого определялось конкретно-историческими особенностями содержания его произведений, а именно тем, что агиограф воплотил в них нравственный идеал эпохи конца XIV века.

В работе «Извятие словес» Епифания Премудрого» (Грихин 1978) ученый выявляет характерные особенности стиля агиографа. На примере отрывка из «Жития Стефана Пермского» он разбирает способы создания ритмической прозы и приходит к выводу, что для житийных текстов Епифания Премудрого характерна амплификационная манера повествования, выразившаяся в накоплении однородных элементов речи. Эта особенность явилась, в свою очередь, отражением эстетических представлений эпохи конца XIV – начала XV вв.

Итак, мы можем сделать вывод о том, что при исследовании агиографических произведений Епифания Премудрого внимание ученых было сосредоточено, в основном, на особенностях их стиля и образно-лексического строя. В. А. Грихин, анализирувавший поэтику с учетом мировоззрения автора, выявил ряд новаторских черт в творчестве древнерусского агиографа (раскрытие душевного мира героя через внутренние монологи, диалоги и прямую речь, психологическая достоверность при изображении «отрицательного» персонажа, усиление реалистичности и беллетристичности повествования, возрастание роли авторской личности и др.), которые определялись, по мнению исследователя, основной задачей Епифания Премудрого – отразить в произведениях нравственный идеал своей эпохи.

### **Литература:**

1. Антонова М. Ф. Епифаний Премудрый и Кирилл Туровский / М. Ф. Антонова // ТОДРЛ, 1981. Т. XXXVI.
2. Антонова М. Ф. Некоторые особенности стиля «Жития Стефана Пермского» / М. Ф. Антонова // ТОДРЛ, 1979. Т. XXXIV.
3. Балашова Е. Н. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о формальных характеристиках) / Е. Н. Балашова // Математические методы и ЭВМ в исторических исследованиях, 1985.
4. Борисов Н. С. О некоторых литературных источниках «Жития Сергия Радонежского» / Н. С. Борисов // Вестник МНУ. Серия XVIII. История, 1989. № 5.
5. Вигзелл Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого / Ф. Вигзелл // ТОДРЛ, 1971. Т. XXVI.
6. Грихин В. А. «Извятие словес» Епифания Премудрого / В. А. Грихин // Русская речь, 1978. № 4.
7. Грихин В. А. Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого / В. А. Грихин // Проблемы типологии и истории русской литературы. – Пермь, 1976.

8. Грихин В. А. Принципы воплощения нравственного идеала в сочинениях Епифания Премудрого / В. А. Грихин // Вестник Моск. ун-та. Серия Х. Филология. 1973, №4.
9. Грихин В.А. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV – XV вв. / В. А. Грихин. – М., 1974.
10. Грихин В.А. Сюжет и авторские принципы повествования в агиографических произведениях Епифания Премудрого / В. А. Грихин // Филологический сборник. Выпуск 12. Алма-Ата, 1973.
11. Грихин В.А. Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской литературе конца XIV – начала XV вв.: автореф. дис. ... канд. филол. наук / В. А. Грихин; Моск. гос. ун-т. – М., 1974.
12. Иванова М. В. Синонимия в «Житии Стефана Пермского» Епифания Премудрого / М. В. Иванова // Филологические науки, 1986. № 2.
13. Иванова М. И. Все ли традиционно у Епифания Премудрого? / М. И. Иванова // Русская речь, 1985. № 4.
14. Иванова Н. Д. Образное слово и понятие в «Житии Сергия Радонежского» / Н. Д. Иванова // Литература Древней Руси, 1988.
15. Коновалова О.Ф. Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в житии Стефана Пермского / О. Ф. Коновалова // ТОДРЛ, 1974. Т. XXVIII.
16. Коновалова О. Ф. К вопросу о литературной позиции писателя конца XIV в. / О. Ф. Коновалова // ТОДРЛ, 1958, т. XIV.
17. Коновалова О. Ф. Об одном типе амплификации в «Житии Стефана Пермского» / О. Ф. Коновалова // ТОДРЛ, 1970, т. 25.
18. Коновалова О. Ф. Принцип отбора фактических сведений в «Житии Стефана Пермского» / О. Ф. Коновалова // ТОДРЛ, 1969, т. XXIV.
19. Коновалова О. Ф. Традиционная метафора в «Житии Стефана Пермского» / О. Ф. Коновалова // ТОДРЛ, 1979. Т. XXXIV.
20. Поп Р. Несколько замечаний о литературном методе Епифания Премудрого / Р. Поп // Культурное наследие древней Руси, 1976.
21. Рогожникова Т. П. К характеристике словесных рядов в «Житии Стефана Пермского» / Т. Н. Рогожникова // Вестник ЛГУ. Серия II. Вып. 3, 1988.
22. Чернов С.З. Природа и быт в «Житии Сергия Радонежского» / С. З. Чернов // Герменевтика древнерусской литературы XI – XVI вв., 1989.



## **«Новгородская песнь 1170 г.» (1825) Н.М. Языкова**

Размышляя над вопросом о настоящем и будущем России, поэты пушкинской поры обращались к ее прошлому, к истории. Мысль о духе вечной вольности, перетекающей из одной эпохи в другую, явилась для них, как и для поэтов-декабристов, основанием идеи тождественности свободолюбивых идей и настроений древней поры и современности. Лирика Н.М. Языкова, как и многих поэтов пушкинской поры, была наполнена образами древности в духе гражданской поэзии.

В «Новгородской песни 1170 г.» (1825) свобода признается «наследным правом» потомков Ярослава Мудрого, защищающих честь своего княжества. В.Я. Смирнов отмечает, что это стихотворения Языкова «лишено общерусского патриотизма, который лежит в основе стихотворений 1823 года с содержанием из отечественной истории...» (Смирнов 1900, с. 73). В «Новгородской песни 1170 г.» изображается временное торжество вольного, независимого от великих князей Новгорода. Новгородские воины в 1170 году победили рать всесильного в свое время между удельновечевыми русскими князьями суздальского князя Андрея Боголюбского. Он рассердился на новгородцев за неповиновение поставленному им в Новгороде князю. Не случайно первоначальное название стихотворения «Военная Новгородская песня 1170 года» (Языков 1988, с. 4). Языков одним из первых в русской литературе XIX века обратился к поэтическим традициям древнерусской литературы. В лирическом описании сражения можно проследить традиции воинской повести:

...сражаться при свете небес;  
Отважней душа и десница,  
Когда перед бодрым полком  
Хоругви заветные плещут.

(Языков 1988, с. 136).

В воинской летописной повести непременно присутствуют такие детали принадлежности к христианскому миру и покровительству Бога, как свет неба и хоругви. «...мысль, что за нас Небо, делает храброго еще храбрее» (Карамзин 1991, с. 361), — замечает Карамзин. Новгородцы клялись умереть за вольность, за храм святой Софии. Летописцы рассказывают о чуде: одна из стрел воина-суздальца ударила в икону, «икона в то

же мгновение обратилась лицом к городу; что слезы капали с образа на фелонь архиепископа, и что гнев Небесный навел внезапный ужас на полки осаждающих» (Карамзин 1991, с. 361). Новгородцы одержали победу, «приписав оную заступлению Марии, установили ежегодно торжествовать ей 27 ноября праздник благодарности» (Карамзин 1991, с. 361).

«Новгородская песнь...» была навеяна Языкову чтением 3-го тома Карамзина, где рассказывается о войне князя Андрея с Новгородом. Князь Андрей «думал смирить новгородцев и тревожил их чиновников, которые ездили собирать подати за Онегою» (Карамзин 1991, с. 360). Новгородцы названы Карамзиным «надменными друзьями вольности: они с малым числом разбили на Белеозере сильный отряд суздальский и взяли дань с Андреевой области» (Карамзин 1991, с. 360). Историк следует за летописцами, которые говорят «о дерзости и непостоянстве новгородцев с великим негодованием» (Карамзин 1991, с. 516). Языков не принимает такой характеристики новгородцев. Для поэта они друзья вольности. Карамзин ставит вопрос о «злоупотреблении свободой» (Карамзин 1991, с. 360). Для Языкова такого вопроса не существует. У Карамзина «народ, упоенный самовластием» «ругается над священным саном государей» (Карамзин 1991, с. 360). У Языкова — князь Андрей — не государь новгородцев, а завистливый сосед:

Что вольным соседей завистных вражда  
И темные рати Андрея?  
К отчизне святая любовь  
Смела, и сильна, и победна!

(Языков 1988, с. 136).

Отметим, что позиция декабристов, прославлявших вольный Новгород, а вслед за ними и Языкова, не совпадает с воззрениями Карамзина на русскую историю. Напомним, что в основу исторической концепции Карамзина был положен тезис Монтескье о том, что огромное государство может иметь только монархическую форму правления (Монтескье 1955). В народном правлении Карамзин видит недостатки. По мнению историка, вольность и свобода порождают анархию как следствие страстей человеческих. Отсюда история республиканских начал, в том числе веча на Руси — это постоянные раздоры, споры и несправедливые решения. Декабристы не разделяли монархизма Карамзина. Они считали монархическую идею чуждой русскому народу и в качестве доказательства обращались к истории Новгорода и Пскова.

По свидетельству графа Дмитрия Ивановича Хвостова, цензор Красовский, разрешивший напечатать «Новгородскую песнь...» в газете

«Северная пчела» за 1825 (№ 60), вынужден был дать объяснение министру народного просвещения Шишкову и петербургскому военному генерал-губернатору Милорадовичу, которым донесли, что в этой песне «находился намек на Новгород нынешний и на известного вельможу (Аракчеева). Красовский, по словам графа Хвостова, выпиской их канона Богоматери ясно доказал, что в одобренном им стихотворении стихотворец повествует о XII столетии и касается собственно до лица Андрея Боголюбского; следственно, происшествия исторического содержания... и ежегодно славимое в день Знамения Богоматери оправдывает совершенно песнопевца и цензора и не может быть растолковано в худую сторону...» (Смирнов 1900, с. 73).

В «Новгородской песне 1170 г.» Языков воплотил идеал свободолюбия русского человека, передал ликования защитников города в честь одержанной победы. Образ древнего Новгорода и «святая любовь к отчизне» его жителей служит достойным подражания примером современникам поэта.

### **Литература:**

1. Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12-ти т. Т.3 – М., 1991.
2. Монтескье Ш.Л. О духе законов// Монтескье Ш.Л. Избранные произведения. – М., 1955.
3. Смирнов В.Я. Жизнь и поэзия Н.М. Языкова: Критико-биографическое исследование. – Пермь, 1900.
4. Языков Н.М. Военная новгородская песнь 1170 года// Северная пчела. СПб., 1825. – № 60.
5. Языков Н.М. Стихотворения и поэмы. – Л., 1988.

*И.Н.Минеева (Петрозаводск)*

## **Принципы составления комментариев к пометам Н.С. Лескова в Новом Завете (СПб., 1864)**

Новый Завет сопровождал Н.С. Лескова всю жизнь, сыграв исключительную роль в его духовном становлении и творчестве. Эта Книга

осознавалась им как одна из мировоззренческих. Она, согласно его мнению, имела сильнейшее влияние на мир, историю, людские судьбы.

Какие новозаветные истины были дороги Лескову? Что именно не оставляло его равнодушным в ходе глубокого неоднократного прочтения Книги?

Сегодня у исследователей есть редкостная возможность ответить на данные вопросы. Помимо имеющегося ценного материала - писем, публицистических статей, художественных произведений, где своеобразно отражено видение Лесковым новозаветных постулатов и событий, - сохранился экземпляр «Нового Завета Господа Нашего Иисуса Христа. СПб., Синод. тип. 1864» с его многочисленными пометами, их более 450. (ОГЛМТ 610/147 оф. РК. Ф. 2. Оп. 2. 87).

В отличие от эпистолярных и литературных текстов, помета - иной вид самовыражения и самопредставления художника, неординарный прием и средство для выражения личностных интенциональностей. Свои переживания, размышления автор «фиксировал» с помощью пометы - графического знака в виде подчеркивания какой-либо строфы (жирное/нежирное, двойное, пунктиром), «галочки», вопросительного и восклицательного знаков, полной/сокращенной надписи на полях.

Насколько нам известно, подчеркивания и надписи Лескова в Новом Завете еще никем подробно не рассматривались. Следует констатировать и то, что в настоящее время не разработана методологическая концепция обследования помет (средства их описания и способы воспроизведения, приемы анализа и принципы составления комментариев). Предложу собственные методологические наработки в исследовании данного аспекта. Подчеркну, что работа носит постановочный характер.

В выработке методологии изучения интересующей нас проблемы учитывался опыт российских и французских текстологов литературы Нового времени (К. Баршт, Н. Великанова, Л.Д. Громова-Опульская, Н. Грякалова, Клод Леруа), посвятивших свои статьи и монографии пометам А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А. Блока, Блеза Сандрара и др. (Проблемы текстологии и эдиционной практики. Опыт французских и российских исследователей. М., 2003) Представляется целесообразным и эффективным использовать историко-литературный, текстологический, источниковедческий и семиотический подходы.

Итак, перечислю основные методологические принципы. Замечу, более развернутое их рассмотрение будет осуществлено в докладе на конференции:

- учитываются особенности природы пометы как знака;
- пометы Лескова описываются как текст;
- обращается внимание на

некоторые законы авторской логики в работе с историческими, литературными источниками; ● пометы рассматриваются «в перспективе», т.е. прослеживаются творческие импульсы от отмеченного фрагмента к замыслу произведения; ● выработаны разные по характеру и структуре виды комментариев: историко-литературный, эйдологический и построфный.

На наш взгляд, подобная методологическая стратегия позволит создать целостное представление об авторском прочтении Нового Завета. Приведу примеры историко-литературного, эйдологического и построфного комментариев. Оговорюсь, что предварительные итоги полученных наблюдений будут подробно изложены в ходе выступления.

#### Историко-литературный комментарий

В своей личной библиотеке Лесков имел Новый Завет петербургского издания 1864 г. Это вторая редакция русского перевода Нового Завета, который осуществлялся членами Российского Библейского Общества в кон. 1850-х гг. Не сохранилось никаких свидетельств о том, когда и каким образом это издание появилось у Лескова: был ли он подарен кем-то или приобретен самим писателем.

Наиболее трудным остается также вопрос о датировке помет. Между тем совокупность сделанных нами наблюдений позволяет обозначить примерное время изучения Лесковым новозаветного текста. Как показали текстологические разыскания, писатель усиленно штудировал Новый Завет в период 1870 – нач. 1880 гг. Наибольшая «плотность» отчеркнутых им новозаветных стихов обнаруживается в эпистолярных диалогах с современниками, художественных произведениях обозначенного периода (главным образом «На ножах», «Скоморох Памфалон», «Гора», «Аскалонский злодей»).

Почему Лесков выбрал именно эту вторую редакцию русского Нового Завета, нам точно неизвестно. Вероятно, писателя, ценившего прежде всего архаичность и подлинность издания, привлекло то, что в сравнении с первой русской редакцией Нового Завета 1823 г. (она была запрещена святейшим Правительствующим Синодом), вторая отличалась более точным переводом. В ходе подготовки второго издания русского Нового Завета ученые придерживались первоначальных древних еврейских и греческих текстов. Как отмечает И.А. Чистович, исследовавший историю перевода Библии на русский язык, этот перевод предназначался не для церкви, а для *«одного лишь пособия к разумению Священного Писания»* (Чистович 1899).

#### Эйдологический комментарий. Образ Иисуса Христа

Лесков называл Иисуса Христа *«гением»*, открывшим человечеству *«свет истины, просвещающий всякого, кто желает мира»* (РО ИРЛИ. Ф.

220. Ед. Хр. 44. Л. 5. Письмо Лескова Н.П. Крохину от 6 апреля 1889 г.) *«С умным христианским настроением, - писал он сестре О.С. Крохиной, - можно хорошо жить ... в самом деле «яро Христово» - благо и бремя легко. Испробуй!»* (РО ИРЛИ. Ф. 220. Ед. Хр. 43. Л. 2об. Письмо Лескова О.С. Крохиной от 29 апреля 1892 г.) Христос для писателя - воплощение мощной духовной животворящей силы, воплощение света и добра в мире, победы жизни над смертью.

Писатель стремился понять Иисуса, разгадать Его тайну и познавал Его образ, обращаясь к различным источникам: Библии, сочинениям отцов церкви, трудам русских и европейских историков и проповедников - пастора Берсье, Ф.А. Терновского, Э. Ренана, Ф. Фаррара, Г. Буасье, религиозно-философским трактатам Л.Н. Толстого.

В Новом Завете Лескова интересуется образ Христа как Сына Человеческого. Он отмечает фрагменты, повествующие в первую очередь о земном начале в образе Спасителя: Его родословной, рождении, детстве, Его братьях и сестрах, «человеческих слабостях», эмоциях, страданиях, непонимании со стороны учеников.

Особое же внимание писатель уделяет тем эпизодам, в которых варьируются идеи покорности человека Отцу Небесному, следования Христу (помечены чернилами строфы Мф. 12:50; Ион. 8:12; Ион. 14:6; Фил. 2:5 и т.д.). Покорение воле Отца - стала определяющей заповедью Лескова. Художник проецировал евангельскую модель жизни Христа на свою духовную позицию, согласовывал свою жизнь с Его учением. Покорность воле Отца он связывает с деятельным добром, претворением в жизни заповеди любви. Об этом автор всегда говорил горячо, вдохновенно, открыто, но в то же время так сокровенно: *««Быть со Христом», «причащаться Ему» - ведь это и значит: заставить себя думать, как Он думал, быть с Ним единомысленным» ... Тогда всякое место хорошо, где можно жить в миру со своей совестью»*, (РО ИРЛИ. Ф. 220. Ед. Хр. 44. Л. 1об. Письмо Лескова Н.П. Крохину от 29 октября 1888 г.) На отдельных листах он формулирует для себя пять заповедей. (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Ед. хр. 108-а. Л. 1об. Выписки из книг религиозного содержания) Одна из них – *«Жить – значит исполнять волю Отца, т.е. делать добро другим; не жить – значит исполнять волю свою и не делать добра другим»*. (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Ед. хр. 108-а. Л. 1об. Выписки из книг религиозного содержания).

Грань между жизнью и творчеством писателя хрупка. Следует сказать о таком литературном факте. Идея покорности воле Отца наиболее мощно воплощена им во 2-редакции повести «Гора». Художник наделяет образ главного героя Зенона-златокузнеца чертами собственного духовного мироощущения. (Минеева 2003, с. 11)

Построфный комментарий.

*«Корень всех зол есть сребролюбие»* I Тим. (6:10)

В Новом Завете Лесков помечает изречения, отражающие проверенные временем наблюдения мудрецов над природой человеческого естества, глубинными основами взаимоотношений между людьми.

VI Тим. (6:10) он подчеркивает слова *«корень всех зол есть сребролюбие»*. Эту же строфу с незначительными сокращениями выписывает и на отдельный лист *«Корень зол – сребролюбие. I Тим. VI:10.»* (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Ед. хр. 108-а. Л. 1об. Выписки из книг религиозного содержания) и подчеркивает жирно карандашом первые два слова. Затем в Евр. (13:5) подчеркивает слова, оберегающие человека от этого зла, - *«Имейте нрав несребролюбивый, довольствуйся тем, что есть»*. В настоящее время не удалось обнаружить каких-либо автокомментариев по поводу сделанных помет. Однако выполненное обследование сохранившихся в российских архивах творческих документов позволяет утверждать, что художник был заинтересован феноменом сребролюбия (алчности, ненасытности) как порока, человеческой слабости. Примеры интересующего типажа он нашел в переводном сборнике кратких житий вселенских и русских святых, притч, поучений - Прологе 1642-1643 гг. (Минеева 2003, с. 12). В нем Лесков настойчиво отмечал поучения, осуждающие один из главных христианских пороков – сребролюбие, и конспектировал их в записную книжку (Минеева 2003, с. 12). Среди зафиксированных на данную тему пяти текстов особо выделяется запись поучения *«Чудо святого Спиридона о житопродавце»* (12 декабря) (Пролог 1642-1643, Л. 230). В процессе конспектирования он подвергся у писателя значительной идейной, композиционной, образной и стилистической правке (Минеева 2003, с. 12). Проложный текст, иллюстрирующий идею Божьего смирения уповающих на множество богатства своего, превращается под его пером в типичный житейский пример проявления человеческого порока, художественную иллюстрацию неизменности (вопреки древнерусскому памятнику!) ненасытной, алчной натуры сребролюбца. Важно отметить, что в переработанном тексте улавливается авторская ирония. В конспекте читаем:

*О несытом житопродавце*

*Был голод в Кипрской стране, и «богати же радовахуся дорогомте». Один же житопродавец призвал многия корабли с хлебами в град Тримифийский и не продавал или продавал за ужасную цену. Бедняки падали у его порога, но он не уступал. Полил дождь и подмыл его житницы, и весь ячмень и пшеницу понесло водою, и он давал половину беднякам, лишь бы спасти ему другую половину. «Всегда бо есть богатого*

*гортань несыта и утроба не наполнена»* (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Ед. хр. 108. Л. 14 об. Записная книжка с выписками из «Прологов»).

Как видим, обнаруживается внутренняя связь между отмеченным автором фрагментом новозаветного стиха и проложному поучением о сребролюбии. Новозаветный и проложный тексты являются примерами неизвестных нам творческих замыслов писателя.

Вывод. Сохранился экземпляр Нового Завета (СПб., 1864) с пометами Лескова, который он усиленно изучал, как удалось установить, в 1870 - нач. 1880 гг. Выбор писателем именно этой второй русской редакции неслучаен. Значительную роль сыграли как лингвистические (источники, точность перевода), так и общекультурные (просветительская роль издания) факторы. Рассмотрение частных примеров (образ Христа, I Тим. 6:10) с использованием текстологического, источниковедческого и семиотического методов выявило, что в Новом Завете Лесков отмечает истины, связанные с выбором пути человека, природой его естества, искушением, нравственной гибелью. Одна из них - Покорность воле Отца - стала писателю очень дорога, и он стремился приблизить свое бытие к учению Христа, другая – *«корень всех зол есть сребролюбие»* - скорее, послужила объектом добродушной иронии и заделом для будущего произведения.

### Литература:

1. Минеева И.Н. Древнерусский Пролог в творчестве Н.С. Лескова: Автореф. дисс. ... к. ф. н. - СПб., 2003.
2. Проблемы текстологии и эдичионной практики. Опыт французских и российских исследователей / Под общ. ред. М. Делона, Е.Е. Дмитриевой - М., ОГИ. 2003.
3. Пролог. М., 1642-1643.
4. РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Ед. хр. 108-а. Выписки из книг религиозного содержания.
5. РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. Ед. хр. 108. Записная книжка с выписками из «Прологов».
6. РО ИРЛИ. Ф. 220. Ед. Хр. 44. Письмо Лескова Н.П. Крохину от 29 октября 1888 г.
7. РО ИРЛИ. Ф. 220. Ед. Хр. 44. Письмо Лескова Н.П. Крохину от 6 апреля 1889 г.
8. О ИРЛИ. Ф. 220. Ед. Хр. 43. Письмо Лескова О.С. Крохиной от 29 апреля 1892 г.
10. Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. - СПб., 1899.



## **Бог и человек в художественном мире И.А. Бунина (Бог Милующий и Бог Карающий в лирике поэта)**

Проблема осмысления творческого наследия И.А.Бунина в контексте православия была впервые поставлена в трудах ученых и философов русского зарубежья (К.Зайцев 1934; Ф.Степун 1934; И.Ильин 1938; Г.Адамович 1955). Здесь спектр оценок колеблется от полного отказа Бунину в близости к православному миропониманию (И.А.Ильин) до стремления представить его религиозным мыслителем и вполне православным писателем (К.Зайцев).

Поиск ответа на этот вопрос просматривается и в современных исследованиях о творчестве писателя (Ю.Мальцев 1994; В.Котельников 1995; Г.Ю.Карпенко 1995; М.М.Дунаев 1999). Общий итог их изысканий сводится к мысли о том, что метафизические аспекты бунинского творчества либо находятся вне основных положений христианской догматики, либо остаются в лучшем случае в пределах сугубо ветхозаветного мироощущения. Именно эта последняя, возобладавшая в буниноведении на сегодняшний день точка зрения обусловила появление идеи о присутствии в художественном мире И.Бунина исключительно Ветхозаветного Бога Карающего, а не Бога Милующего Нового Завета. Остается открытым вопрос о том, как представлена в его творчестве одна из доктринальных тем христианской антропологии – «Бог и человек».

В этом отношении отличительной особенностью художественного мира И.Бунина является начавшееся еще в 1900-е годы и точно замеченное К.Зайцевым некоторое расхождение Бунина-поэта и Бунина-писателя: «... он болел вопросами вечными с большей (...) силой и напряжением, чем когда-нибудь ранее. Однако именно в силу сложности и напряженности религиозных исканий поэта, всю религиозную проблематику он оставляет за скобками текущей писательской работы, как прозаика» (Зайцев 1934, с.108). Этот фрагмент выделен самим Буниным при чтении книги К.Зайцева на полях чертой, означающей его согласие с данным утверждением.

Особенно актуализируется религиозная тематика в лирике Бунина 1916-1923 годов. В стихотворениях этого катастрофичного для российской истории периода И.Бунин-поэт особенно остро осознает мир «в его

глубине», мир «лежащий в Боге» (Архиепископ Иоанн Сан-Францисский 1992, с.394). «Семнадцатый год, а отчасти и восемнадцатый есть как бы поэтическое прощание Бунина с миром, прощание, исполненное кроткой благодарности Тому, кто создал всю эту несказанную красоту, прощание человека, изнемогающего от избытка в нем сил и порыва любви, его с миром сливающего в каком-то, можно было бы сказать, почти экстатическом объятии...» (Зайцев 1934, с.151). Именно этот сложный сплав переживаний отражен в стихотворении «И цветы, и шмели, и трава, и колосья» (1918), имеющем программный для всего творчества И.Бунина характер и дающем образ Бога Милующего. Присущий Бунину-поэту и писателю ретроспективный способ художественного мышления делает возможным переживать все формы времени как уже прошлое, отсюда, обращенное в будущее, это стихотворение становится одновременно прощанием с прошедшим.

И цветы, и шмели, и трава, и колосья,  
И лазурь, и полуденный зной...  
Срок настанет – Господь сына блудного спросит:  
«Был ли счастлив ты в жизни земной?»

И забуду я все – вспомню только вот эти  
Полевые пути меж колосьев и трав –  
И от сладостных слов не успею ответить,  
К милосердным Коленам припав

(Бунин 1987, с.361-362).

В первой и второй строках, где происходит открытие мира и его именование, Бунин дает образы, репрезентирующие «только поле да небо» (как напишет он позже в «Жизни Арсеньева») и представляющие собой две бытийно-природные константы, поэтому возникает картина мироздания в целом – в его горизонтали и вертикали. Точно найденные в этих строках природные реалии несут мощный эмоциональный импульс, ибо переживание бытия осуществляется в его зримо чувственных характеристиках. При этом самыми сакрально насыщенными образами становятся «лазурь», всегда являющаяся приметой Божьего присутствия в мире, и «зной», символизирующий у Бунина предельную степень полноты и «радости бытия» и вместе с тем искусительную силу земного обольщения. Многоточие второй строки становится синтаксически обозначенной границей между жизнью и неотвратимо грядущей смертью.

Однако «срок» в этом стихотворении означает неотвратимость конца не только в личностном плане, но и обрыв устоявшегося и подвластного

историческим катаклизмам жизнеустройства в целом. «Срок» становится одним из самых частотных слов в произведениях писателя этого времени, символизируя наступление тех самых бед «неотразимых» (В. Соловьев), которые предчувствовали все писатели и поэты серебряного века.

Появление «блудного сына» как ответчика на суде Божьем, свидетельствует о самой высокой – притчевой – степени обобщения лирического героя. Эта культурная мифологема включает в себя у Бунина не только Библейскую, но и собственно художественную символику, идущую от «Возвращения блудного сына» Рембрандта, зримо всплывающего в последней строке. Это позволяет Бунину как бы совместить образы отца земного и Отца Небесного, отсюда становится понятным и оправданным вопрос «был ли счастлив ты в жизни земной», более подобающий отцу земному, чем Отцу Небесному. Благодаря этому в самом вопросе снимается, но имплицитно содержится нравственная подоплека, идущая от самого понятия «жизни земной», уже содержащей неизбежность греховности каждого «из живших на земле». Вместе с тем сюжет «возвращения блудного сына» предполагает раскаяние за неправедно прожитую жизнь, поэтому вопрошание Господа в бунинском тексте уже заключает в себе явленное милосердие, как бы предвосхищая последнюю – итоговую – строку стихотворения, где милосердие Отца Небесного обещает прощение блудному сыну.

Ответ на вопрос о счастье в «жизни земной» предполагает неперемное вспоминание, однако в первой строке второй строфы всегда памятный бунинский герой решительно объявляет о своем забывании «всего». При этом анафора «и» в первой строке второй строфы, ритмически перекликаясь с начальной строкой текста, вновь несет «повышение чувства» лирического субъекта, получающего личностную определенность – «я», столь необходимую для ответа на такой вопрос. «Все» по законам стихотворного ритма явно попадает под сильную ударную позицию, и именно ударение помогает осознать, насколько весомо это «все», включающее традиционные представления о том, что есть по земным представлениям счастье. Вместе с тем подспудно сохраняющийся в этом стихотворении исторический фон позволяет включить в это «все» и переживаемые Буниным «окаянные дни» российской истории, что еще более усиливает смысловую емкость этого слова. Ведь вопрос «был ли счастлив» предполагает воспоминание не только о радостях, но и скорбях. Следующее за этим тире и призвано разделить, а точнее выделить из всего, что приносило счастье или горе, главное, способное «перевесить» это «все» на суде Божьем.

По тем же законам ритма в ударную позицию попадает и слово «эти» – «полевые пути меж колосьев и трав». Происходит возвращение к началу текста, где уже были названы «трава» и «колосья», но здесь бытийная горизонталь существенно уточняется благодаря введению образа пути – одного из важнейших концептов русского языка и русской культуры, несущих целый комплекс смыслов, закрепленных в ментальности. Вместе с тем путь является неотъемлемой составляющей мифологемы блудного сына, содержащей мотив жизненного странствия, уводящего от родного дома, но и возвращающего к его порогу, и именно этот мотив становится самым важным в этом стихотворении. Безусловно, Бунин уже в 1918 году осознавал невозможность своего пребывания в большевистской России, и это стихотворение проецирует по сути всю его дальнейшую судьбу, самым трагическим изломом которой стала его разлука с родиной.

Бытийные константы приобретают четкие национальные очертания, а поэтому самым дорогим, нетленно сущностным становится для лирического героя Бунина счастье пребывания человека в пространстве родной земли и родного неба. «Повышенное чувство жизни» сливается с «повышенным чувством» Родины, способным искупить многие прегрешения «блудного сына», и рождает «сладостные слезы» благодарности Милосердному Богу и за «счастье в жизни земной», и за грядущее возвращение, пусть посмертное, в отечество земное и Отечество Небесное. Так Бог Милосердный изображен Буниным-поэтом в полном соответствии с православной духовной традицией.

Карающий Бог представлен в стихотворении Бунина «России»(1922), в котором исторические события семнадцатого года интерпретированы как события метаистории благодаря явно звучащим в нем мотивам из Псалма 136 «На реках Вавилонских».

России

О, слез невыплаканных яд!  
О тщетной ненависти пламень!  
Блажен, кто раздробит о камень  
Твоих, блудница, новых чад,  
Рожденных в лютые мгновенья  
Твоих утех – и наших мук!  
Блажен тебя разящий лук  
Господнего святого мщенья!

(Бунин 1994, с. 347)

Значимость этого маленького стихотворения для понимания исторической и мировоззренческой позиции Бунина трудно переоценить.

Понять его можно только в соотношении с текстом Псалма 136, иначе его можно истолковать в одном духе с известным стихотворением З. Гиппиус, в котором она призывает «повесить в молчании» виновников произошедшего в России. Псалом «На реках Вавилонских» не случайно вспомнился писателю в годы вынужденной эмиграции: в нем бесовскому разрушению Иерусалима («до основания», как в революционном гимне), противопоставлена память о «песнях Сионских». Святитель Иоанн Златоуст, написавший замечательный труд «Беседы на Псалмы», дает интересный исторический комментарий, позволяющий раскрыть не только глубинный смысл самого Псалма, но и стихотворения Бунина: «Вместе с вавилонянами тогда напали на иудеев и аравитяне, ... которые, несмотря на свое с ними родство, поступали хуже врагов» (Иоанн Златоуст 2005, с.508). Так имплицитно возникает у Бунина указание на родство двух противостоящих лирических субъектов стихотворения: «Ты, блудница», в облике которой предстает Россия, изменившая Иерусалиму, то есть своему духовному, христианскому предназначению, и «мы», изгнанные с родной земли, но бывшие когда-то частью народного целого.

Псалом 136 написан от лица пленных храмовых музыкантов, поэтому разные переводчики дают разные определения их инструментов – «органов наших»: «псалтири», «лиры», «гусли». Но в любом случае сохраняется представление о них как о тех, кто сохранил верность «песням Сионским», то есть Иерусалиму как духовной Родине. Единственным способом сохранить песни Сиона на земле чужой остается память. В тексте Псалма музыканты восклицают: «Если забуду тебя, Иерусалим, да забудет Бог деяния рук моих!» (Псалтирь 2003, с.463) Однако эта смысловая составляющая Псалма остается в подтексте бунинского стихотворения.

На первый план выходит тема возмездия «блуднице» за ее нечестие. Примечательно, что первая строка бунинского стихотворения, которая и вызывает в памяти известное начало Псалма: «На реках Вавилонских, там сидели мы и плакали, когда вспоминали мы Сион» (Псалтирь 2003, с.463) как бы ей противоречит: «О, слез невыплаканных яд!» Святитель Иоанн Златоуст так комментирует начало Псалма: «Не просто плакали, но сделали из этого постоянное занятие: для того садились, чтобы плакать и рыдать. Почему же не позволялось им петь на чужой земле? Потому что нечистым ушам не следовало слышать этих таинственных песнопений» (Иоанн Златоуст 2005, с.507). Этот заменяющий песни плач освобождал души от тяжести разлуки с родной землей и «лишения собственного богослужения». «Невыплаканные слезы» в бунинском стихотворении рождают «яд», отравляющий душу ненавистью, жгущей

душу, но «тщетной», потому что кому мстить? Своему народу? Своей душе? Именно осознание тщетности и бесплодности такой ненависти рождает призыв к наказанию, идущему не от «нас», мучающихся, а поэтому мстящих, но от Высшего Судии, «мщение» Которого единственно справедливо и «свято».

Вместе с тем, написав стихотворение по мотивам Псалма, Бунин точно цитирует лишь одну, заключительную его строку: «Блажен, кто раздробит о камень/Твоих, блудница, новых чад». Сравним со строкой Псалма: «Блажен, кто имеет и разбьет младенцы твоя о камень» или в новом переводе: «Блажен, кто схватит младенцев твоих и разобьет о камень!» (Псалтирь 2003, с.464-465). «Эти слова, исполненные великого гнева и угрожающие великим наказанием и мучением, суть слова страсти пленных, которые требуют великого наказания, некоторой изумительной и необыкновенной казни». Пророк «описывает гнев, негодование, ... страстное желание иудеев, которые простирали свой гнев даже на младенческий возраст» (Иоанн Златоуст 2005, с.509). Чрезвычайно значимым становится тот факт, что этот Ветхозаветный закон мести в тексте бунинского стихотворения из восьми строк помещается не в конец, а в 3 и 4 строки, при этом «младенцы» заменяются на «чада». Слово «чада», находящееся в одном синонимичном ряду со словом «младенцы», тем не менее имеет и другое значение: В.И.Даль указывает на старое русское слово «чадь», обозначающее «челядь», «дружина», «ополчение», «воины» (Даль, с.580). Замена слова влечет за собой существенное изменение смысла всего стихотворения: смысловой акцент переставляется с мести младенцам на «Господнее святое мщенье» новым «воинам» России, рожденным «в лютые мгновенья» ее истории, то есть той части ее народа, которая оказалась втянутой в «страшную воронку» (М.Цветаева) революции. «Чуть не весь народ за «социальную революцию» (Бунин 1988, с.395), – писал он в дневниках этого времени. «Сила Божия не в избавлении от бедствий, но в ниспослание бедствий на самих победителей» (Иоанн Златоуст 2005, с.508),– эти слова Святителя Иоанна Златоуста как нельзя более точно характеризуют истинный смысл того «Господнего мщенья», которое призывается в стихотворении Бунина на «новых чад» «блудницы»–России. Так венчающее стихотворение И.Бунина «Господнее святое мщенье» становится своеобразным катарсисом, призванным освободить души от чувства «тщетной ненависти» и приобретающим в контексте произведения уже истинно христианский смысл. Бог Карающий становится в художественном мире И.А.Бунина воплощением силы и воли Творца, открывающего в подлинной глубине цель истории.

### Литература:

1. Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. – Петрозаводск: «Святой остров» (Фонд культуры Карелии), 1992.
2. Бунин И.А. Собр. соч.: В 6 т., Т.1. – М., 1987.
3. Бунин И.А. Собр. соч.: В 8 т., Т.1. – М., 1994.
4. Бунин И. А. Собр. соч.: В 6 т. Т.6. – М., 1988.
5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т.4. – М., 1989.
6. Зайцев К. И.А. Бунин: Жизнь и творчество. – Берлин, 1934.
7. Псалтирь на церковно-славянском языке с параллельным переводом на русский язык. – М., 2003.
8. Святитель Иоанн Златоуст. Беседы на Псалмы. – М., 2005.

*А.А. Маслаков (Ростов-на-Дону)*

## **Церковнославянский язык как способ трансляции национальной культуры в книге Б. Н. Ширяева «Неугасимая лампада»**

В творчестве целого ряда писателей-эмигрантов первой волны как старшего поколения (например, И.С. Шмелёва и И.А. Бунина), так и младшего (например, Г. Газданова) читатель обнаруживает пласт церковнославянского языка, вкраплённый в произведения в различных формах. Сам по себе интерес к церковнославянскому языку у некоторых из этих авторов может показаться удивительным, но они отчасти сами в своих произведениях объясняют этот интерес:

*«Со святыми упокой...» И я думал, что в этот страшный час, который неумолимо придёт и для меня, когда перестанет существовать всё, ради чего стоило – быть может – жить, никакие слова и никакие звуки, кроме тех, которые я слышал сейчас, не могут выразить ту обречённость, вне которой нет ни понятия, что такое жизнь, ни представления о том, что такое смерть. <...> “Вси бо исчезаем, вси умрем, <...> все существо человеческое”» (Газданов 1990, с. 531). – церковнославянский язык в условиях эмиграции многими был понят как*

единственный язык, могущий выразить суть той культуры, воссоздать которую они так мучительно пытались. При этом перечисленные авторы интуитивно понимали, что специфика этого языка, его книжность (Живов 2006) делает невозможным его секуляризованное употребление.

В России же после 1917 года отношение к церковнославянскому языку и понимание его места в национальной культуре стали быстро изменяться. Указание на это мы можем найти в книге писателя второй волны эмиграции Б.Н. Ширяева «Неугасимая лампада». В своём произведении, посвящённом первым годам послереволюционного существования Соловецкого монастыря, превращённого в Соловецкие лагеря особого назначения, этот автор оценивает церковнославянский уже несколько иначе, чем писатели первой волны. В противовес официальной культуре того времени и в отличие от других писателей он описывает церковнославянский не как язык ностальгии и даже не как язык памяти культуры, что характерно и для перечисленных выше авторов. В его «Неугасимой лампаде» церковнославянский язык становится одновременно способом описания специфической реальности – Соловков – и способом художественной рефлексии об особом пространстве культуры.

Вводится церковнославянский в ткань произведения в виде двух основных пластов. Один из них соотносим с основным источником церковнославянизмов в эмигрантской прозе – это всё тот же литургический церковнославянский язык, который служит как для воспроизведения обстановки церковного и околоцерковного быта, так и для воспроизведения сакральной сферы христианской жизни. Среди способов введения церковнославянской речи и прямое указание на литургическое или иное молитвенное действие:

*« - Со святыми упокой, Христе, души раб Твоих...»*

*Отец Никодим кадит к древнему каменному кресту, триста лет простоявшему на могиле мучеников за русскую древнюю веру... их имен не знает никто.*

*- Имена же их Ты, Господи, веси!...»*(Ширяев 2007, с. 370).

Предваряющий комментарий в данном случае позволяет понять смысл употребления молитвенной формулы – поминания о упокоении неизвестных усопших. Текст в данном случае избыточно информативен, он удваивает возможность адекватного понимания происходящего читателем. Или:

*«Тихо... А я повечерие творю: "Пришедши на запад солнца, видевши свет вечерний, поем Отца, Сына и Святаго Духа..." Татарин враз понял, что хвалу Господу Создателю воздаём, хотя и по-русски совсем мало знал»* (Ширяев, 2007, с. 257).



Здесь, как и далее в продолжение главы «Утешительный поп» часты именно такого рода отсылки – цитата из Часослова или Служебника, сопровождаемая соответствующим комментарием. Такое введение церковнославянских литургических текстов, очевидно, рассчитано на читателя мало знакомого с этим пластом русской культуры (или – славянской?). Так автор добивается восполнения возможных информативных пробелов и вторичной поэтизации сакральных текстов в определённой сюжетной ситуации. Но встречаются и участки текста с иным способом введения церковнославянского текста, требующие от читателя или большего внимания к деталям, или большей осведомлённости – и тогда эпизод раскрывается во всей изобразительной красе:

*«Люди всё обладили, кабана зарезали, кур, гусей, самогону к свадьбе наварили, гостей назвали, одно осталось – «Исаия, ликуй!» отпеть! <...>  
- Батюшка, - говорят, - обвенчай! Да ты разве Оксанки с Грицьком не знаешь?»* (Ширяев, 2007, с. 264-265).

«Отпеть “Исаия, ликуй!”» в данном случае – эвфемизм, эквивалентный слову «венчание», не употребляемому автором в целях остранения, заострения внимания читателя на естественности этого Таинства. Для читателя, не знакомого с венчанием он подвергается немедленной расшифровке благодаря прозрачности контекста. Но читателя, знакомого с этим Таинством, эвфемизм отсылает к одному из центральных его действий, имеющему глубокий символический смысл, связывающему венчающихся с Богом, благословляющему и возлагающему ответственность. Кроме того, эта фраза Таинства сопровождается рядом ясно регламентированных в церковном обиходе невербальных действий и вызывает неизбежные зрительные, слуховые, тактильные ассоциации.

Рядом приёмов автор актуализирует в памяти читателя сакральный смысл Таинства, косвенным образом отсылая и к сакральному смыслу употребления церковнославянского языка. Эти же приёмы служат и объединению героев по принципу общего информативного поля – всем им в той или иной мере понятен церковнославянский язык. Поэтому Б. Н. Ширяев использует и ещё одну возможность обращения с церковнославянскими текстами и цитатами из них. Уже в самих этих текстах глубоко заложена потенция переосмысления, и она используется автором «Неугасимой лампы» иногда вполне в русле традиции, хотя Б.Н. Ширяев пользуется этой возможностью предельно скупой:

*«Пели все... Ликующий хор “сущих во гробех” славил и утверждал свое грядущее, неизбежное, непреодолимое силами зла Воскресение...»* (Ширяев, 2007, с. 414), – дальнейшее восстановление в произведении всего тропаря Воскресения, а также общий контекст книги и здесь позволяет

читателю понять, откуда эти «сущие во гробех», кому и по какому признаку уподобляются им живущие в аду Соловков заключённые. Вплетение отдельных евангельских фраз на церковнославянском языке и фраз, извлечённых из богослужебного круга, позволяет автору восстановить не только образ Святой Руси (к которому повествователь относится не без иронии), но и ту область сакрального в русской культуре, которая была – и, пожалуй, остаётся, – жёстко связанной с церковнославянским языком и единой в своей целостности (Лихачёв, 2004, с. 15).

Но есть в произведении и ещё более далёкие отсылки, требующие или точного знания текста, например, Евангелия и обстоятельство Его употребления, или знания точного смысла употребления церковнославянской формулы. Как правило, они наиболее рискованны в своей связи с традицией и целым понятийного аппарата церковнославянского языка:

*«Отслужили бесы в евангельском виде проскомидию свою дьявольскую... “Сия есть кровь моего нового завета...” желябовы, перовские, засуличи, каляевы, дзержинские... Святые бесы! Адовы святители! Кровь свою несли “во оставление грехов”!»* (Ширяев 2007, с. 358), – пожалуй, только тот, кто знает обстоятельства употребления в литургическом действии формулы, которую воспроизводит в исступлении один из героев книги – Глубоковский, – может оценить близость героя в этот момент к святотатству – и силу приведённой фразы. Но повествователь на точный смысл этой фразы не указывает, в дальнейшем он только намекает, что он, как и собеседник, знает этот точный смысл.

Так же требует точного понимания в силу своего положения в произведении и особенностей употребления и другая цитата из чина венчания, только отчасти разъясняемая автором:

*«Высоким, звенящим тенором, охваченный экстазом мученичества, запел он [отец Николай] гибнущему войску песнь брачного веселия: “Святы мученицы, добре страдалчествовавши и венчавшиися, молтеся ко Господу...” Голоса сотен казаков и казачек-певчих подхватили брачный гимн... Войско обручалось со своим Небесным Женихом»* (Ширяев 2007, с. 426), – повествователь как будто не позволяет себе отвлечься на комментарии в кульминационный момент развёртывания сюжета – это значило бы сбиться с экстатического повествовательного ритма. Кроме того, он использует риторический приём отсылки к «общему месту»: песнопение, понятное отцу Николаю, понятное повествователю, понятное двадцати тысячам казаков – разве может быть непонятно русскому человеку?

И здесь возникает необходимость вернуться к той функции, которую выполняют в книге церковнославянизмы, указать на влияние

церковнославянских сакральных текстов на героев и персонажей произведения. Мы уже отметили, что церковнославянский зачастую объединяет представителей разных социальных и идеологических групп России. Но, как видно по цитате из главы «Утешительный поп» (в начале статьи), влияние церковнославянского простирается и шире – его назначение поняли татарин, *«хотя и по-русски совсем мало знал»*. Этому же влиянию поддается и сам повествователь, а в описании соловецкой Пасхи ключевой фразой становится: *«Пели все...»*, и пели *«Христос воскрес из мертвых...»*. Но наиболее отчётливо связь между церковнославянским языком и сакральным пластом славянской (!) культуры описывает один из второстепенных героев произведения – барон Иоганн Ульрих Риттер фон Рикперт дер Гельбензандт. Отвечая на вопрос о том, на каком языке служить запрещённую на Соловках Рождественскую службу, он говорит:

*« - Россия есть православный империя! <...> Россия имеет православный религион. Мой батюшка ходил в русский Kirche на Пасх, на Рождество и на каждый царский день. Он был российски генерал!»* (Ширяев, 2007, с. 240). Так устанавливается непосредственная связь между национальным самосознанием (в какой бы пародийной форме оно ни было выражено), экзистенциальным самоутверждением и литургическим языком – церковнославянским.

Но это – только один из пластов церковнославянского в книге Б.Н. Ширяева, рассредоточенный на всём протяжении повествования в форме непосредственно разъясняемых цитат, цитат, разъясняемых контекстуально и в форме реминисценций. Второй пласт церковнославянского сконцентрирован в одной из частей книги – в «Летописи мужицкого царства», описывающей гибель старообрядческого поселения во времена продрозвёрстки. Здесь церковнославянский язык представлен в форме старообрядческой речи в репликах стариков-уренчан. Вкрапления церковнославянской лексики и грамматики встречаются и в речи молодых уренчан, но именно «старцы» становятся источником церковнославянской (хотя и искажённой) **речи**, что позволяет осветить проблему церковнославянского языка с другой стороны:

*«А старцы как зашумят:*

*- Антихрист! Анафема! Велиил! Словеса твои – блуд и смрад! Изыди от нас, окаянный!*

*Нафанаил надрывается на все груди:*

*- Соблазна твоего и прельщения не приемлем! Изыди, сатана! Не устрашимся врат адовых!...»* (Ширяев 2007, с. 207).

Наиболее ярким выразителем мнения старцев в этом эпизоде и во всей «Летописи...» является Нафанаил, в уста которого и вложены

яростные филиппики и отчетливо-радикально окрашенные решения. Но чем грознее звучит голос Нафанаила (на что каждый раз не без умысла указывает повествователь), тем неожиданнее и неудачнее оказываются результаты. С подачи Нафанаила, формулирующего с помощью церковнославянского языка ряд оппозиций, жители Уреней огораживаются от остального мира и занимают непримиримую позицию. Именно Нафанаил идёт на обострение конфронтации с коммунистами и отказывается от переговоров с советской антихристовой властью. В конечном итоге выход церковнославянского языка в обыденную речь, реализуемый Нафанаилом, с подменой бытовых понятий ценностными и приводит к тому, что мужицкое царство, руководимое старцами, гибнет.

Сопоставление двух пластов церковнославянского языка – литургического и искажённого разговорного, воспроизводимых в «Неугасимой лампаде», вновь обращает нас к парадоксу его бытования. Появившись и развиваясь в качестве книжного сакрализованного языка, церковнославянский язык становится языком религиозно-философского созерцания, который до сих пор не был секуляризован (Аверинцев, 2005). В книге Б.Н. Ширяева постепенно становится всё более отчётливой мысль об особом назначении языка, в котором неразделимы ключевые философские и религиозные понятия. Это не язык культурной памяти, каковым он является для эмигрантов первой волны, это язык ценностного мировидения, который именно в таком виде и входит в сферу славянской культуры. И писатель показывает, что в таких условиях выход церковнославянского за пределы сферы сакрального оборачивается (как показывает «Летопись мужицкого царства») отрывом от реальности и провалом. Отказ же от церковнославянского языка, прочно связанного с национальной культурой, чреват катастрофой нравственности, постигающей всех героев, отказывающихся от него.

### **Литература:**

1. Аверинцев С. Казусы «христианизации немецкой классической лексики в русских переводах. // Аверинцев, С. Связь времен. – Киев: ДУХЪ І ЛІТЕРА, 2005.
2. Газданов Г. Вечер у Клэр: Романы и рассказы. – М., 1990.
3. Живов В.М. Исторический очерк о церковнославянском языке // Плетнева А.А., Кравецкий, А. Г. Церковнославянский язык. – М., 2006.
4. Лихачёв Д.С. Величие древней литературы. // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб., 2004.
5. Ширяев, Б.Н. Неугасимая лампада. – М., 2007.

## **Идейно-тематическое своеобразие рассказов протоиерея Николая Агафонова**

Современная православная литература продолжает традиции русской классики. Сегодня, когда часто писатели работают, учитывая интересы публики, появляются «одноразовые» беллетристические произведения, количество которых значительно превышает количество классической литературы с ее нравственно-дидактическим стержнем. Поэтому очень отраднo видеть, когда авторы возвращаются к традициям прошлых веков, обращаясь в то же время к проблемам современности. Конечно, произведения православных писателей понятны далеко не всем и известны в достаточно узком кругу: читаются они в основном верующими людьми или теми, кто стоит на пути возвращения к вере. Многие авторы рассказов и повестей на православную тематику – священники. Один из них – протоиерей Николай Агафонов.

С 2001 года отец Николай серьезно увлекается писательской деятельностью. В 2002 году его два рассказа печатаются в литературно-художественном журнале «Отчий край» г. Волгограда. Постепенно один за другим выходят сборники его рассказов. 18 октября 2004 года отца Николая принимают в Союз писателей России.

О своем творчестве писатель говорит: «Я плачу и смеюсь вместе с героями моих рассказов. Эти мои переживания заставляют меня взглянуть по-новому на свою собственную жизнь, дать ей оценку той Правды, которая превыше всех человеческих умствований. И в свете этой оценки изменить свою жизнь. Это, пожалуй, является главным стимулом моего творчества».

Рассказы о Николае изначально поражают своей простотой и открытостью: их очень легко и интересно читать. Это произведения для чтения в кругу семьи и многие из них будут интересными для детей, ведь многие герои произведений о Николае – их ровесники. Эти рассказы можно порекомендовать для внеклассного чтения не только в воскресных, но и в общеобразовательных школах (например, «Очень важный поступок»).

Произведения протоиерея Николая Агафонова достаточно разнообразны по своей тематике, но все же могут быть классифицированы следующим образом:

1. Рассказы о Великой Отечественной войне. В них автор повествует о людских судьбах, закружившихся в вихре войны («Нерушимая стена», «Разведчик», «Мы очень нужны друг другу», «По шучьему велению»);

2. Рассказы о Русской Православной Церкви во времена СССР и людях, не потерявших свою веру в годы борьбы с «религиозными предрассудками» («Попутчик», «На реках Вавилонских...», «Красное крещение»); вторая тема этих произведений – мученичество за веру: автор рисует судьбы священников, пострадавших от советской власти, разрушение храмов и монастырей;

3. Автобиографические рассказы («Как я поступал в Духовную семинарию», «Чудо в степи», «Я отпускаю его с миром»);

4. Детская тема («Вика с Безымянки», «Очень важный поступок», «По шучьему велению»);

5. Острые современные темы («Возмездие», «Колдовские сети»).

Конечно, главной сквозной темой всех рассказов является тема веры. Герои произведений – в основном, люди верующие или ищущие веры. По словам о. Николая, каждый человек – сколько бы он ни блуждал в поисках счастья в «дальних краях» - однажды, подобно «блудному сыну», захочет вернуться в Отчий Дом. Когда-то немецкий поэт Генрих Гейне писал об этом: «Тоска по небесной родине напала на меня и гнала через леса и ущелья, по самым головокружительным тропинкам диалектики». Совершенно справедливо также говорят, что главным в работе души человеческой является именно сам путь от неверия к вере – путь трудный, через тернии к звездам, ведь, по словам автора произведений, «приняв Чудесное как реальность нашей жизни, мы должны изменить и свою жизнь. Расстаться со всем привычным и уютным. А вот это-то тяжелее всего». Именно такой путь проходят многие герои рассказов протоиерея Николая Агафонова («Безработный», «Собрание»). Время их – время трудное, время гонений на Церковь и господства светской идеологии, когда только тоска по вечному и небесному может атеиста заставить задуматься о том, «какая наука доказала, что Бога нет» («Собрание»). Среди героев рассказов о. Николая есть люди, в которых тверда их вера: не забывают они Бога и не отрекаются от Него даже в тяжелых жизненных обстоятельствах («На реках Вавилонских...», «Красное крещение», «Вика с Безымянки»). Показывает автор и тех, кто не выдерживает угроз «исполнителей» распоряжений советской власти. Это, например, отец Петр из рассказа «Красное крещение», который отрекается перед народом от Господа, потому что угрожают его семье. Но, искренне раскаиваясь, видя, как красноармейцы пытаются в проруби

пономаря Степана, не пожелавшего отречься от Бога даже перед лицом смерти, он прыгает в прорубь, и в него стреляют. Прямая аллюзия из Евангелия (отречение апостола Петра) и последние слова священника: «Но яко разбойника помяни мя» - дают надежду на то, что Бог простит отца Петра за его отречение, ведь своей смертью он искупил этот грех. Автор отражает в своих рассказах и то, какое значение имеют для людей молитвы их родных («Победа над смертью», «Возмездие», «Вика с Безымянки»), показывая обычных людей в различных жизненных обстоятельствах. Героями рассказов о. Николая, конечно же, становятся служители храмов и люди, близкие к Церкви («Погиб при исполнении», «Утешение в старости», «Благоразумный разбойник», «Воскресение мертвых», «Выбор невесты», «Шутник», «Молитва алтарника»). Писатель не пытается идеализировать своих героев; но даже видя как сильные, так и слабые стороны их характеров, читатель испытывает симпатию к ним. И, как мы уже упоминали, героями произведений протоиерея Николая Агафонова становятся дети («Если... не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф, 18, 3).

В произведениях о. Николая переплетается реальное и чудесное. Некоторые рассказы отличает жесткий реализм: автор – человек, хорошо знающий все проблемы современной жизни и не стремящийся уйти от них или завуалировать их теплой атмосферой церковной жизни; он не прячется от «жесточкого мира» за стенами храма, а стремится показать тесную связь Церкви и того, что происходит вокруг. Конечно же, в его рассказах («Чудо в степи», «Нерушимая стена», «Высокая ставка», «Возмездие») есть место и чудесному, приоткрывающему дверь в *тот* мир, откуда приходит помощь людям святитель Николай, где «наши прадеды молятся за в Бога не верящих внуков своих» (К. Симонов) и где Царица Небесная расстилает свой Покров над миром.

Рассматривая произведения протоиерея Николая Агафонова более подробно, хотелось бы еще раз подчеркнуть их значимость для воспитания нравственности молодого поколения – проблемы, очень актуальной в современной России; остановиться на рассказах, которые могли бы быть рекомендованы к внеклассному чтению в школе. Интересно в этом плане рассмотреть рассказы «Возмездие», «Вика с Безымянки», «Очень важный поступок».

«Страшный мир», в котором под наркотическим дурманом гибнут души прагматически относящихся к родителям, вставших на путь воровства и убийства молодых людей отражен в рассказе «Возмездие» (2005 г.) – весьма назидательном произведении для современных

подростков, учащихся старших классов. Жестокий реализм, с которым автор рисует ситуацию, до которой героев довели «квартирный вопрос» и отсутствие в их сердцах любви и уважения к тем, кто дал им жизнь – родителям, сочетаются в этом рассказе не только с иррациональным, но и с фантастическим началом. О. Николай с тонкой иронией рисует так называемый «пятый отдел», по которому «проходят» в последнее время очень многие нарушители пятой заповеди, и этот образ напоминает книгу Ю. Вознесенской «Мои посмертные приключения» и первоисточник – «Рассказ блаженной Феодоры о мытарствах», которые готовят различные такие «отделы». Реминисценция из романа «Мастер и Маргарита» (подобная аллюзия может также быть основана на том факте, что молодому поколению, которому не хватает познаний в области религии, Библию часто заменяет именно произведение М. Булгакова) с его Бегемотом и ненавистью пострадавших от его проделок к черным котам делает рассказ весьма оригинальным и интересным для молодых людей, которые часто грешат на радость «пятому особому отделу». За увлекательной фабулой и вызывающими «смех сквозь слезы» рассуждениями кота о том, что не нужно «забывать себе голову ненужной информацией» и что «судья проходит у него по отделу в качестве подозреваемой, потому что уж очень редко навещает больного отца», через весь рассказ сквозит мысль о том, что «слезы родителей – громы небесные», и не случайно православная церковь определяет оскорбление родителей и непочитание их как смертный грех, «вопиющий к отмщению» - к «возмездию». Возмездие приходит не только к Сергею, «вполне по-современному потребительски» относившегося к родителям, но и к его вполне подходящим в качестве «клиентов» кота родителям, ради квартиры забывших о человеческом отношении к бабушке – Раисе Кузьминичне: у отца после «выходки» любимого сына был инфаркт, а мать впоследствии скончалась в больнице. Идея возмездия за невыполнение пятой заповеди перекликается в рассказе о. Николая с идеей ответственности родителей за воспитание своих детей: желающие, чтобы сын вырос «без предрассудков», родители расплачиваются за воспитанную в Сергее «современность». Рассказ «Возмездие», таким образом, затрагивает еще одну очень актуальную для сегодняшнего дня тему – тему семьи. Какой должна быть семья? На чем она должна строиться? Православный писатель отвечает однозначно – на послушании детей родителям. Актуальность этой темы подчеркивается и тем фактом, что довольно часто на проповеди в храме можно услышать, что забывшие о благотворном влиянии на детей патриархального уклада семьи и воспитывающие в них чрезмерную самостоятельность



родители потом пожинают горькие плоды. Образец патриархального уклада семейной жизни можно найти в рассказе о. Николая «Утешение в старости», в котором Мария Ивановна вспоминает о том, как в ее детстве главным авторитетом в семье был отец.

Проблема распада семьи с той остротой, с которой она стоит в современном обществе, представлена и в рассказе «Вика с Безымянки» (2003 г.). Действие происходит в 50-х годах прошлого века. Героиня произведения – девочка Вика, отец которой уходит из семьи к другой женщине, говоря: «Человек сам своей судьбы хозяин!». Трагедией обернулась самоуверенность Виктора: «чем-то пришибло» его на работе в цеху. И если бы не молитвы дочери перед иконой Богородицы «Взыскание погибших», не ее трогательная любовь и желание помочь умирающему в больнице отцу – не выздоровел бы Виктор, не наступила бы его *Победа*. Родившаяся 9 мая 1945 года и названная Викторией, дочь оказалась сильнее своего отца и не только сохранила свою веру в условиях «пионерского детства», но и привела священника к Виктору в больницу, помогла отцу одержать победу над смертью и – над собой. Вика не только спасает отца, но и восстанавливает семью: мать прощает Виктора за измену и приносит ему «домашние пирожки» - символ семейного уюта и тепла. Героиня рассказа «Вика с Безымянки» является прямым антиподом героев «Возмездия», и ее любовь к родителям, к семье вознаграждается. Проблема отношений детей к родителям проскальзывает и в словах директора школы, заступившегося за девочку. «Мать моя до сих пор в церковь ходит. Что же мне, от матери своей отказаться прикажете? – последние слова Петр Аркадьевич (Петр – «камень») произнес жестко и встал, показывая этим, что педсовет окончен»...

«Ученикам шестых классов школы №10 г. Ногинска Московской области» посвящает протоиерей Николай Агафонов произведение «Очень важный поступок» (2006 г.). Композиционно оно имеет трехслойную структуру. Повествование ведется от лица регента храма Алексея Павловича. События настоящего времени – разговоры настоятеля храма и его регента – обрамляют два рассказа: рассказ священника о том, как он, беседуя с детьми о Давиде и Голиафе, разбил окно в классе (так сказать, тоже «рассказ в рассказе»), и рассказ регента о его «послушании» в школе, где он поведал о том, как «впервые встретил Бога», - о себе, третьекласснике, и щенке. Произведение имеет дидактическую ценность как для учеников, так и для их наставников. «Очень важный поступок» совершил регент хора в детстве: подарил любимого щенка другому мальчишке, с которым никто не дружил, считая дурачком.

Девятилетний ребенок понимает христианскую истину, которая бывает иногда недоступна взрослым (ведь многое Господь утаил «от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф, 11, 25)): отдает то, чем дорожит больше всего, другому. И еще более важный поступок его – в том, что он пригласил Валерку играть к ним во двор. Идея бескорыстия и идея равенства всех людей перед Богом, вне зависимости от их умственных способностей («Если знать все, но не знать Бога – значит, ничего не знать»!). Конечно же, непреходящей и пронизывающей все произведения о. Николая является идея любви («Бог есть Любовь»). Любовь к детям – главное условие разрушения стены непонимания между учениками и учителями. Настоятель, герой рассказа, говорит завучу школы: «Любим, но не проявляем терпения, любим, но забываем о милосердии, любим, но завидуем, любим, но превозносимся и гордимся, любим, но ищем своего, а когда не находим, то раздражаемся и мыслим зло. Вот когда мы с вами научимся любить, все перенося ради этой любви, тогда не то что стену разрушим, но и горы начнем передвигать». И в этих словах – слова апостола Павла: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зло, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, все переносит» (Ап. Павел. I Послание к Коринф., 13, 4-8). Так и «подружились» с детьми сначала настоятель храма, а спустя несколько лет Алексей Павлович, а доверие как основа дружбы – залог того, что многому научат детей те, кому дети доверяют.

Произведения протоиерея Николая Агафонова затрагивают «вечные темы» классической русской литературы, которая всегда отличалась нравственностью и чистотой. Истоком этого света произведений русской словесности всегда, заметно или незримо, оставался свет православия. Но именно в современной православной литературе, в частности, в рассказах о. Николая очень отчетливо стала звучать тема веры – именно веры, а не безверия. И того требует современность – спокойного рассказа о том, что же такое православная вера. Отсутствие прямых поучений со стороны автора делает его рассказы привлекательными даже для далеких от Церкви людей и в то же время раскрывают смысл 10 заповедей. Эти произведения ненавязчиво несут в себе многие идеи православной веры, которые могут быть выражены словами Евангелия:

1. Сохранение веры в любых обстоятельствах жизни («Кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным», Мф, 10, 33);

2. Искренняя вера детей («Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне» (Мф, 19, 14)

3. Никогда не поздно прийти к Богу – даже к закату жизни (притча о виноградниках, Мф, 20);

4. Много может молитва близкого человека («Просите, и дано будет вам» (Мф, 7, 7);

5. Любовь и прощение – основа человеческих отношений («люби ближнего твоего» (Мф, 5, 43), «если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный» (Мф, 6, 14).

6. Семья – величайшая ценность жизни; и многое, многое другое...

Рассказы протоиерея Николая Агафонова затрагивают важнейшие проблемы современной жизни со всеми ее трудностями и противоречиями. Главная цель и идея его творчества, по словам самого о. Николая, - это помочь людям вернуться в Отчий Дом или «пробудить хотя бы тоску» по нему. Хотелось бы надеяться, что так и будет.

### **Литература:**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. 2003.
2. Протоиерей Николай Агафонов. Вика с Безымянки // Дорога Домой. Сборник рассказов, М., 2006 – 360 с.
3. Официальный сайт прот. Николая Агафонова. <http://kirsat.narod.ru/>

*И.С. Леонов (Москва)*

## **«Благоразумный разбойник» и «большой ребенок» как типы героев в рассказах протоиерея Николая Агафонова**

Художественный мир рассказов известного современного писателя протоиерея Николая Агафонова интересен и во многом уникален. Подлинным открытием талантливого автора является создание ярких типов персонажей, появление которых тесно связано с православной верой и русским национальным характером. Исследование этих типов, их содержательной и функциональной наполняемости является основной целью данной статьи.

Анализ целого ряда произведений отца Николая позволяет выделить два типа персонажей, назвать которые с можно следующим образом: «благоразумный разбойник» и «большой ребенок».

1. «Благоразумный разбойник». Название типа восходит к одноименному рассказу о. Николая, а если смотреть глубже, то к Евангельскому сюжету о покаянии разбойника, распятого на Голгофе рядом с Христом. Впоследствии этому сюжету было посвящено церковное песнопение, исполняемое во время богослужений на Страстной седмице.

Тонкая связь между нашим современником и Евангельским персонажем прослеживается в рассказе «Благоразумный разбойник». Его герой, обладающий удивительным певческим даром Петр Степанович, удивляет окружающих своей пагубной страстью к пьянству. Никакие уговоры и наказания не действуют на него, страсть слишком сильна и губит ее обладателя духовно и физически. Единственное, что может оказать помощь несчастному, это возможность славить Бога в богослужебных песнопениях, что становится смыслом его жизни. Образ Петра Степановича построен на контрасте: за внешними и бросающимися в глаза пороками скрыта душа глубоко религиозного человека, кающегося и жаждущего живой веры. Петр Степанович в какой-то степени человек стихийный и безудержный. Об этом свидетельствует то, что он готов петь покаянные песнопения даже в кабаке, находясь в нетрезвом состоянии. Очевидно, что для его внутреннего стремления к Богу не существует никаких ограничений. Особой любовью героя пользуется уже упомянутое великопостное песнопение, исполненное покаянными мотивами и в тоже время надеждой на милосердие Божие. Петр Степанович нередко применительно к себе цитирует строчки этого произведения, что говорит о соотносительности этого персонажа с Евангельским разбойником. Об этом свидетельствует сказанные в порыве отчаяния следующие слова героя: «Верите ли, Алексей Павлович, когда пою это песнопение перед Крестом, то мне так живо представляется, что этот разбойник именно я. От этого такое умиление в сердце настает, что хочется тут же подле Креста Господня умереть. А в сердце только одно звучит: «Ныне же будешь со Мною в раю». И нет в мире более сладостных слов, чем эти» (Агафонов «Дорога...» 2006, с. 355-356).

К сожалению, регент Пономарев оказывается не в силах понять глубинную душевную переживаний героя и на длительный срок освобождает его от обязанностей певчего. Это происходит потому, что вера Пономарева скорее носит формально-моралистический характер. Он прекрасно знает правила и церковные догматы, однако не замечает за ними главного, то

есть заповедь Христа о любви к ближнему. Только после смерти Петра Степановича регент осознает, насколько был несправедлив и отчасти жесток по отношению к нему, и эта жестокость могла ускорить смерть последнего. В то же время, история с Петром Степановичем приобретает некое очищающее значение для Пономарева. Осознав всю тяжесть совершенного греха, он начинает испытывать нравственные страдания, которые могут вырвать его из привычной и годами формировавшейся «спокойной, комфортной веры» и привести его к истинному пониманию Бога и его заповедей.

Подобный тип героя присутствует в рассказе «Соборный чтец», центральный персонаж которого Сергей Авдеев имеет много общих черт с Петром Степановичем. Они оба служат в церкви, оба имеют талант церковного певчего и оба страдают от страсти к винопитию. В образе Авдеева сочетаются трагические и комические черты. Первое впечатление, которое вызывает пьяный церковнослужитель, ввалившийся в алтарь собора накануне празднования Рождества, естественно, отталкивающее. Особенно это подчеркивается через противопоставление с другими обитателями алтаря, приехавшими на каникулы семинаристами, один из которых читал, двое молились, а еще двое совершали необходимые приготовления к службе. Тем не менее, первое впечатление оказывается обманчивым. Сюжет произведения построен на постепенном раскрытии и усложнении образа главного персонажа. Из рассказа Сергея о своей жизни читатель узнает, что причиной его нравственного падения стал глубокий душевный кризис, вызванный семейными неурядицами и как следствием – обманутыми иллюзиями. Поспешная женитьба, развод, второй брак сделали несбыточной главную мечту его жизни: рукоположение в сан диакона. Глубина случившейся с ним трагедии раскрывается в ключевом монологе героя: «Что же вы думаете, я всегда таким был? Да я вообще к этой гадости не притрагивался, диаконом мечтал быть. Вот думаю, стану диаконом, выйду на горнее место, да как запою великий прокимен. В каждую ноту вложу всю свою душу, чтобы до всех стоящих в храме дошло, как велик Бог и как велики чудеса его» (Агафонов. «Чаю...», 2006, 350). Уже в этот момент становится очевидным, что желание Авдеева стать диаконом вызвано вовсе не честолюбивыми устремлениями, а непомерной любовью к Богу, желанием всей своей жизнью прославить его величие. Ощущая в себе талант певца, герой боится растратить его по мелочам; он желает с его помощью связать два мира: гонимый и дольний, заставить человека задуматься о высоком, оторвать его от обыденности, помочь встать на путь поиска правды и смысла жизни. Это подтверждают следующие строки. «Глаза его при этих словах увлажнились, и он, встав с лавки и вытерев их кулаком, во

весь голос запел великий прокимен: «Кто Бог велий, яко Бог наш, Ты еси Бог, творяй чудеса. Сказал еси людям силу Твою...».

Его голос звучал насыщенно и мелодично, заставляя в волнении трепетать сердца семинаристов. Пение прокимена вселяло какую-то радостную уверенность в том, что Бог и данная Им Православная вера есть то единственное на свете, ради чего нужно и должно жить» (Агафонов. «Чаю...»2006, 351).

Таким образом, автор показывает глубокий и противоречивый образ соборного чтеца. Наличие внешних недостатков, порочных склонностей, вызванных серьезным внутренним кризисом, не способно затмить в нем искренне верующего человека, любящего Бога и тянущегося к нему. Перед читателем возникает особый тип народного героя, сочетающего в себе как черты человека грешного и в тоже время понимающего и оплакивающего свой грех, обладающего неудержимым стремлением и любовью к Богу и окружающим людям.

Итак, противоречивость, несоответствие внешней порочности и внутреннего богатства становится главной чертой «благоразумного разбойника» как типа героя в художественном мире прот. Николая Агафонова. К этому же типу можно отнести хирурга Игоря Шульмана и священника Аркадия Соловьева из рассказа «Антисемит», а также главного героя произведения «Погиб при исполнении» священника Федора Миролобова. Главные черты характера последнего – любовь и смирение, признание собственного недостойнства. Неслучайно автор предваряет рассказ эпиграфом из романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»: «И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: «Выходите, - скажет, - и вы! Выходите, пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!». И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: «Свиньи вы! Образа звериного и печати его; но придите и вы!» И возглаголют премудрые, возглаголют разумные: «Господи! Почто сих приемлиши?» И скажет: «Потому их приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего» (Агафонов. «Чаю...»,2006,26). Очевидно, что этот эпиграф может быть соотнесен со всеми рассказами, где присутствует тип героя, определенный как «благоразумный разбойник».

2. «Большой ребенок». Персонаж, в котором наиболее полно отражены черты детства, которые проявляются несмотря на то, что герой уже давно вышел из детского возраста. Обращение к теме детства в рассказах православного священника неслучайно. В христианстве к этому возрасту наблюдается особо трепетное отношение, достаточно

вспомнить Евангельский эпизод о благословении детей Спасителем: «Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к Ним; ученики же не допускали приносящих. Увидев то, Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам, кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него. И, обняв их, возложил руки на них и благословил их» (Мк: 10,13-16). К главным чертам «большого ребенка» можно отнести открытость, наивность, внутреннюю чистоту, доброту, глубокую веру. В поведении героя наблюдается довольно часто непосредственность, склонность к шалости. Отношение к нему других персонажей различно; от любви и сочувствия оно может доходить до непонимания и неприязни.

Большие дети встречаются в рассказах «Молитва алтарника» «Шутник», «Оборотень», «Командировка в иную реальность». В первом из них показана наивная, однако, по сути крепкая вера алтарника Валерия Покровского. Его молитва, обращенная к Божией Матери, по началу может вызвать удивление «неканоничностью» формы, да и непривычным для церковного человека содержанием. Однако детская, как будто бы наивная вера героя, совершает настоящее чудо.

Валерий по-разному воспринимается остальными персонажами рассказа. Многие сочувственно относятся к нему, считая умственно отсталым, блаженным или «не от мира сего». Необычное поведение алтарника, выраженное в том, что он возжигает свечи в неположенное время, вызывает гнев церковной уборщицы. Сам же герой признается, что ему трудно найти общий язык с людьми, однако легко говорить с Богом и Пресвятой Богородицей. К концу рассказа читатель понимает, что перед ним возникает своеобразный тип праведника, человека близкого к Богу, но в тоже время непонятого и непризнанного окружающими людьми. Таким образом, умственно отсталый Валерка приобретает в глазах читателей черты Евангельского ребенка, благословленного Спасителем и поставленного в пример разумным взрослым.

К такому же типу относится и герой рассказа «Шутник» двадцатидвухлетний иерей Никита. Первое, что бросается в глаза читателю, это не свойственное священнику поведение героя, который постоянно попадает в нелепые истории, раздражает своими шутками окружающих и, наконец, навлекает на себя гнев архиерея. Знаковыми являются слова последнего, обращенные к отцу Никите: «Умен не по годам, а детство в голове играет» (Агафонов «Чаю...» 2006, с.439). За слишком веселый нрав герой был переведен на дальний приход, подлинным руководителем которого

была бухгалтер, ставленница горисполкома, человек очень опасный и действующий не на благо церкви, а в угоду местным властям. Она сразу же демонстрирует враждебное отношение к новому священнику, принципиально обращается к нему по имени отчеству, игнорируя его духовный сан и положение настоятеля. Однако самым страшным является то, что ее финансовая деятельность наносит вред приходу, нуждающемуся в новой отопительной системе. И здесь настоятелю помогает очередная детская шалость. Именно благодаря шутке, храм получает эту систему, а бухгалтер-атеист теряет свою власть над приходом. Таким образом, чистому сердцем священнику удалось перехитрить выдавшего виды непорядочного и опытного в хитростях и обмане человека.

Герои-дети изображены и в рассказе «Оборотень». К ним относятся прежде всего иеродьякон Петр и послушник Христофор, оба милые и слегка наивные они еще по-детски воспринимают действительность. Мир для них полон тайн и загадок. Ожидая приезд наместника в рождественский сочельник, отец Петр совершает странный для христианина народный ритуал, трижды обходит избу, рассыпает во дворе сочиво, призывая в дом Мороза Ивановича. Эти действия вызывают негодование Христофора, который обвиняет дьякона в языческих предрассудках. На это отец Петр, бывший студент филфака пединститута, замечает: «то в атеизме блуждали, то, уверовав в Бога, воздвигли умственную систему между духовным и материальным, как будто эти миры, не касающиеся друг друга. У предков наших все по-другому было: и мир духовный был не где-то за пределами, а рядом, в избе, где икона была не отвлеченным «умозрением в красках», а живым присутствием Божества: в хлеву, в лесу, в болоте, в поле – все одухотворялось духами. Они чувствовали ангельский мир рядом, как своих друзей, или недругов – падших ангелов» (Агафонов «Чаю...» 2006, с. 313). Христофор, на первый взгляд, производящий впечатление рационалиста, по сути таковым не является. В этом читатель убеждается в тот момент, когда герою чудится приближение оборотня. В этот момент удивительным образом меняется внешность послушника: «Петр увидел искаженное гримасой боли и досады, заплаканное, по сути еще детское лицо Христофора» (Агафонов «Чаю...» 2006, с. 326). Интересно, что автор не спешит осуждать обоих героев за их склонность к суевериям и фольклорным обрядам. Скорее он любит их детскими, немного наивными душами. Очевидно, что оба персонажа отчасти живут еще в сказочном мире, мире детских фантазий и воспринимают действительность по-ребячески непосредственно, но с добротой и любовью. Эта непосредственность выражена в их желании



водить хоровод вокруг рождественской елки, и в том, что в этот момент «они почувствовали себя детьми, во всяком случае детьми Божиими» (Агафонов «Чаю...» 2006, с.328).

Еще одним «большим ребенком» является герой рассказа «Командировка в иную реальность» священник Павел. Его внешний облик, поведение несколько удивляют приехавшего в командировку корреспондента областной газеты Андрея Агапова. Андрей получает задание от редакции написать статью против сельского священника, напугавшего лектора по научному атеизму.

Первая встреча со священником разрушает в сознании Андрея стереотипы, сформированные материалистической и антиклерикальной пропагандой. Отец Павел предстает перед ним в самом неожиданном облике: он молод, на вид ему 27-30 лет, одет в рубашку с короткими рукавами, шаровары и китайские кеды. Вслед за обликом священника Андрея поражает свойственная ему гостеприимность, простота в общении и доброжелательность. Герои сразу же переходят на «ты», и у них с первых минут общения завязываются приятельские отношения. Следует сказать, что этот поворот событий был вовсе неожиданным для настроенного, имеющего о жизни и служителях церкви весьма категоричные и отдаленные представления.

Сюжет рассказа построен так, что основной акцент во взаимоотношениях героев делается даже не на споре о существовании Бога, а на забавном, почти анекдотическом случае: совместная поездка на мотоцикле заканчивается аварией, а герои падают в реку. Это приключение, вызванное отчасти шаловливым желанием отца Павла научить супругу езде на мотоцикле, окончательно сближает молодых людей. Андрей уезжает из деревни, не только найдя новых друзей в лице Павла и Любы, но и приняв крещение, что свидетельствует о возможном духовном перерождении героя. Этому перерождению во многом способствует личность Павла, человека доброго, искреннего, простого, слегка бесшабашного и безрассудного, склонного к неожиданным поступкам, почти детским забавам и шалостям. Именно эта детская душа, по мысли автора, способна не только сама прийти к Богу, но и привести к Нему других людей.

Образ большого ребенка очень важен для художественной системы протоиерея Николая Агафопова. Через него автор показывает глубину внутреннего мира отдельных персонажей, искренность, неудержимое стремление к Истине, силу любви к Богу и ближнему, а сами рассказы, в которых действуют эти персонажи, несут, безусловно, жизнеутверждающий характер.

Несмотря на значительную разницу, «благоразумный разбойник» и «большой ребенок» имеют много общего. Главной характеризующей чертой этих персонажей является их уникальность, делающая их непохожими на остальных людей. Такие личности чаще всего вызывают непонимание и удивление у окружающих, их считают странными, «не от мира сего», а иногда и людьми порочными. Однако за внешними странностями, а порой и непривлекательностью, которые моментально бросаются в глаза, кроется глубина внутреннего мира и искренняя вера Бога. При этом их вера во многом непохожа на религиозное чувство большинства православных людей, имеющих значительный опыт церковной жизни.

Функция персонажей, относящихся к этому типу, заключается в том, чтобы показать читателю пример искренней живой веры. Особенно это важно в том случае, если главный герой противопоставлен персонажам, давно живущим церковной жизнью и привыкшим к ней. Религиозное чувство последних постепенно притупляется, вера становится обыденным делом, комфортной, привычной, удобной. Таким людям нужен своеобразный стимул, дабы у них возникло желание вновь заглянуть в свое сердце, признать себя грешным и маловерным.

#### **Литература:**

1. Агафонов Н., протоиерей. Дорога домой. – М., 2006.
2. Агафонов Н., протоиерей. Чаю воскресение мертвых. – М., 2006.

*И.С. Леонов, А.А. Соколова (Москва)*

### **Тема Божественного Промысла в рассказе протоиерея Николая Агафонова «Мы очень нужны друг другу»**

Целый ряд произведений протоиерея Николая Агафонова посвящен теме Великой Отечественной войны. В этом смысле разумно обратиться к рассказу «Мы очень нужны друг другу», в котором автор исследует жизнь человека в трудное, исполненное страданиями время. Главной героиней рассказа является молодая женщина, мать двоих дочерей,

Елизавета Пестова. Ее муж погибает на фронте, сама же она находится на грани отчаяния, внутреннего охлаждения и опустошения. «С гибелью Александра в душе Лизы поселилась какая-то холодная пустота, теплилась там только обида на Бога за Сашу. В церковь ходить перестала» (Агафонов «Чаю...» 2006, с.225). Эмоционально ярко показан внутренний протест Лизы в момент ее молитвы перед иконой святого покровителя мужа Александра Невского: «Святой Александр, мой Саша с тобой?». Ответа она не услышала.

– Молчишь, – с горечью вымолвила Лиза, – а что мне делать?».

В этот момент вырывается наружу протест Лизы, направленный по отношению к воле Божьей. Следствием этого является чувство одиночества, богооставленности, некоего вакуума, в который погружается героиня.

Параллельно с образом молодой вдовы развивается образ священника отца Всеволода. Внутренний конфликт, происходящий в его душе, отчетливо иллюстрирует портретная характеристика. Прежний величественный, на первый взгляд, отрешенный от мирских дел вид священника кардинально меняется в тот момент, как только Лиза рассказывает ему о своем несчастье. «Лицо священника, передернувшись, искривилось, отчего на нем изобразилась некрасивая гримаса. Нижняя губа вытянулась и завернулась к подбородку. Точь-в-точь как у ребенка, собирающегося расплакаться». До такого состояния отца Всеволода доводит война: под развалинами взорванного немца дома погибла его дочь. Однако не только война становится причиной отчаянного положения героя. Его сын, Владимир, офицер Красной армии вынужден был отказаться от отца-священнослужителя, дабы родственные узы не воспрепятствовали его карьерному росту. Таким образом, отец Всеволод на первых страницах рассказа, также как и Лиза, показан одиноким и опустошенным человеком. Его протест выражается в желании уйти из жизни, что по христианскому учению является тяжким, непростительным грехом, вызванным отчаянием, унынием и отвержением Бога и его бесценного дара – жизни.

В то же время отца Всеволода невозможно обвинить в слабости. На его долю выпало большое количество испытаний: смерть жены, борьба за сохранение храма, ложное обвинение в контрреволюционной деятельности, ссылка на Соловки, приобретенные там хронические заболевания. Все это выносил священник мужественно с надеждой на мудрость и милосердие Божие. Однако испытания военного времени чуть было не сломили его окончательно.

Итак, оба героя находятся в состоянии конфликта с действительностью, а точнее с Божественным промыслом, обуславливающим трагические события их жизни. От духовной и физической гибели их спасает лишь единение, взаимозабота и любовь друг к другу. Лиза приглашает отца Всеволода жить к себе, становясь ему близким человеком, пытается заменить ему погибшую дочь.

Проблема одиночества и единения становится ключевой в произведении. Только вместе герои преодолевают выпавшие на их долю испытания. Они оба возрастают духовно, в них крепнет вера и надежда на милосердие Божие. Оба персонажа преодолевают сложный духовный путь: от отчаяния, граничащего с богоотступничеством, они приходят к высотам любви, становясь родными людьми, если не по крови, то по духу. По мысли автора, настоящая любовь способна творить чудеса: с фронта приходит письмо от сына отца Всеволода Владимира, в котором он просит прощение за отступничество и, сравнивая себя евангельским блудным сыном, выражает надежду на воссоединение с близкими ему людьми. Подлинным чудом является и возвращение Владимира с фронта, несмотря на ранее пришедшие известие о его безвестном исчезновении. Эта трагическая новость совершает странный переворот в душе отца Всеволода. В его облике появляется сила, уверенность, он твердо знает, что его сын жив и обязательно вернется. А далее следует непрерывная трехдневная молитва о спасении Владимира.

Чудо происходит в день снятия ленинградском блокады, случившейся в январе 1944 года. Не зависимо от изображенного времени года, в произведении появляются пасхальные мотивы. «Из храма все выходили в пасхальном настроении, казалось, еще не много – и в морозном январском воздухе зазвучит тропарь «Христос Воскресе из мертвых...».

Появление этих мотивов в рассказе неслучайно. Пасха – главный праздник православных христиан, связанный с идеей победы Христа над смертью и последующим воскресением всех людей. Именно торжество жизни, милосердия, взаимопонимания и любви является главным итогом, к которому приходят герои рассказа. Заключительные слова, произнесенные отцом Всеволодом – «я ждал, сынок. Знал и верил» (Агафонов «Чаю...» 2006, с.238) – свидетельствуют о реальности чуда, которое может сотворить Бог по молитвам искренне верующего в Него человека. Эта мысль находит отражение и в предисловии автора к его сборнику «Дорога домой»: «Чудесное всегда с нами рядом, но мы не замечаем Его. Оно пытается говорить с нами, но мы не слышим, наверно оттого, что оглохли от грохота безбожной цивилизации. Оно идет с нами рядом, дышит нам

прямо в затылок. Но мы не чувствуем его, ибо наши чувства притупились бесчисленными соблазнами века сего» (Агафонов «Дорога...», с.3).

В рассказе особо остро поднимается тема Божественного промысла и влияния Его на судьбу человека. Практически в каждом эпизоде читатель может наблюдать Его действие. Это и возвращение Лизы в Ленинград, благодаря которому крестился Саша, и смерть Саши, которая в свою очередь спасает Лизу от голодной смерти, а через Лизу и отца Всеволода от уныния, отчаяния и одиночества. Божественный промысел проявляет себя и в возвращении Володи после благодарственного молебна на день снятия блокады.

Рассказ учит читателя не совершать один из смертных грехов: не унывать. Что бы стало с Лизой, если бы не уговорила её укрыться от бомбёжки соседка, или если бы позже в её жизни не появился отец Всеволод? Скорее всего, она погибла бы, сиротами остались бы её дети. И отец Всеволод не нашёл бы в себе сил, физических и духовных, жить дальше, не появившись в его жизни Лиза. Не встретил бы и он своего «блудного сына».

### **Литература:**

1. Агафонов Н., протоиерей. Дорога домой. – М., 2006.
2. Агафонов Н., протоиерей. Чаю воскресение мертвых. – М., 2006.

*Т.С. Власова (Москва)*

## **Детскость в восприятии мира... (на материале современной православной прозы)**

*Ты еси Бог, твори чудеса...*

В современном мире всячески поддерживается и поощряется независимость и самостоятельность. Есть четкие границы между детской и взрослой жизнью, и дети стараются как можно быстрее начать взрослую жизнь. Общество предполагает постановку четкой цели и ее системного до-

стижения. Человеку настоятельно рекомендуется сосредоточиться только на самом основном, не обращать внимания на ненужные и незначительные вещи, которые только отвлекают. Существует уверенность, что именно при достижении цели человек станет действительно счастливым. Но в этой вечной гонке люди забывают, что счастье не всегда в непосредственном достижении цели, а скорее в процессе ее достижения, в простых ежедневных обстоятельствах, с которыми приходится сталкиваться. Если не замыкаться только на собственном мире, то жизнь окажется намного интересней и многограннее. В погоне за мнимым счастьем мы теряем что-то важное, необходимое для наполненной жизни, теряем друзей, приобретая только нужные знакомства, а в результате себя.

Цель данной статьи – рассмотреть некоторые произведения современной православной прозы с точки зрения проявления в них темы детства и детскости в восприятии мира их героями.

Для начала следует обозначить понятие детскости. Одно из определений можно найти в словаре Ушакова: «Ребячество характера; неразумность, наивность, свойственные детям». Приводится пример: « В ее рассуждениях была какая-то детскость». Однако, на мой взгляд, это несколько упрощенное толкование, а более глубокое и осмысленное понимание можно найти в Библии. «Кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Мк. 10:15) - эти удивительные слова мы находим в Евангелии. В Евангелии вообще часто и много говорится о детях. «Будьте как дети», «таковых бо есть Царство небесное» (Мф. 19:14). Но не столько о наивности и доверчивости детской природы говорит Иисус Христос, сколько о целостности - это та таинственная способность, которая позволяет детям нераздельно, всем существом, отдаваться как радости, так и горю, это вера в чудесное. Для ребенка в жизни нет полутонов, нет середины, все четко разделено на добро и зло, хорошо и плохо даже в самом элементарном значении этих понятий. В сущности, детскость означает то же самое, что способность верить, – взгляд на мир, при котором вера естественна и то, что исходит от Бога, не встречает противодействия. Но для этого необходима определенная духовная зрелость.

Детскость, которую имеет в виду Иисус, означает соотнесенность с Божиим отцовством. Ведь у ребенка всё связано с отцом и матерью. Всё доходит до него через них. Так и для всех людей есть Отец Небесный, которому мы должны доверять всецело, который все может объяснить. Взрослым с их трезвым умом и реалистичным мировосприятием зачастую приходит осознание зыбкой сущности мира, в таком случае остается только с детской верой ухватиться за Небесного Отца рукой

непрестанной молитвы. А тех, кто еще не настолько повзрослел, чтобы совершить такое обращение, Господь продолжает поучать, указывая на ребенка: «И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает». Именно о такой детскости пойдет речь в моей статье.

Однако также важно понимать, что Господь дал нам и тот и другой возраст. Для Царствия Небесного — не оставаться младенцем надо, и не в детство впадать, нужно сознательно обратиться и уподобиться детям. На мой взгляд, одной из основных отличительных особенностей взрослого от ребенка является вера в реальность и возможность чуда, причем можно отметить, что чудом является не что-то невозможное, а скорее неожиданное. Протоиерей Николай Агафонов говорит, что Чудесное всегда с нами рядом, но мы не замечаем Его. Оно пытается говорить с нами, но мы не слышим, наверное, оттого, что оглохли от грохота безбожной цивилизации. Оно идет с нами рядом, дышит нам прямо в затылок. Но мы не чувствуем Его, ибо наши чувства притупились бесчисленными соблазнами века сего. Оно забегает вперед и заглядывает прямо в глаза (Агофонов 2006 с.5).

Пример именно таких поверивших взрослых, всецело полагающихся на Господа, мы находим на страницах современной духовной прозы. Многие авторы обращаются к такой теме. Так, в рассказах Максима Яковлева из сборника «Ничего не бойся» чудеса происходят тогда, когда их действительно ждут, чаще всего на Рождество. Одна из таких рождественских историй описана в рассказе «Дар случайный». Ангел божий помогает соединению любящих сердец. Для маленького мальчика необходимым является еда, но мечтает он о счастливой семье. Душевное спокойствие и благополучие намного важнее. Мечтает о счастье и успешный мужчина, который многого добился в жизни. И с помощью простого доброго и искреннего поступка у человека появилась возможность изменить свою жизнь, познать истинную радость, которую он не мог обрести в работе. Интересно отметить, что чудо не представлено как нечто необыкновенное, автор подробно не показывает его, но описание природы говорит о случившемся: «Было бело от снега,- такое чудо после слякоти и дождя,- но он не заметил. Ему теперь все было чудо». Серость души сменяется чистой верой, детскостью.

Рассказы Николая Агафонова также показывают возможность существования чуда, но для того чтобы оно произошло нужно преодолеть земное притяжение, а для этого необходимы три ступени: вера, надежда и любовь. Герои рассказов писателя по-разному пытаются преодолеть притяжение греха. В «Молитве алтарника» есть пример истинно верующего

христианина- это сирота Валерка. Над ним подсмеиваются за кроткий нрав, наивные чудачества и бесполовость, даже прозвище придумали Трепетная Лань. Однако сам протоиерей не раз удивлялся, что блаженный Валерка в жизни ничего не смыслит, а «в уставе прямо дока какой». Он не воспринимает себя одиноком, ведь рядом всегда Богородица и Господь, он чувствует себя членом огромной семьи, где узы родства сильнее кровных - это узы веры. Бог в рассказе воспринимается действительно как Небесный Отец, которого можно просить о самом простом и незначительном. И в большей степени важны не внешние заслуги, а чистая и искренняя душа юного алтарника. В рассказе незримо присутствует чувство огромной любви к члену своей семьи, способность пожертвовать ради своего брата самым ценным. Валерка просит помолиться Матерь Божию о снеге на Рождество, но это он делает для протоиерея, отказывая себе в маленьких радостях, покупке мороженого крем-брюле за двадцать восемь копеек, что, по большому счету, составляет все его скудные сбережения. Он тратит все деньги на свечи, отдает последнее от души, с радостью и верой. И вот происходит чудо «...перед вечерней рождественской службой неожиданно пошел снег пушистыми белыми хлопьями... всюду в воздухе кружились белые легкие снежинки». Произошедшее воспринимают как чудо, и только Валерка знает, что это по его просьбе праздник украшен природой, ведь для Господа нет ничего невозможного.

Интересно в этой связи вспомнить ещё один рассказ отца Николая Агафонова «Высокая ставка», где чудо совершается по молитве генерал-майора Трофимова Сергея Николаевича, который игрой на бильярде выиграл строительство храма. Важно отметить бескорыстность поступка героя, он молится: «Господи, помоги победить - не ради собственной славы. А ради славы твоей». Если человек с верой и упованием обращается к Богу, то он будет услышан и вознагражден по вере своей. Генералу Трофимову не могла помочь местная администрация, но помог Господь совершить нужное и важное дело, ведь храм- дом Божий, в нем спасаются души. Дух детскости видит Отца Небесного во всём, что ему встречается, он лишен предрассудков. И даже игра на бильярде может стать через молитву праведным делом.

Рассказ Валерия Лялина «Птицы небесные» повествует о жизни пожилой четы. Они каждый день славят Господа, радуются малому, уповают на волю его. Священник, называя их «птицами небесными», объясняет это такими словами: «...кровь и плоть Царствия Небесного не наследуют, но душа праведная может там оказаться по Божией милости. Я давно знаю вас: что к Богу вы прилежные, и Мать нашу Церковь любите



и всегда отделяете Ей от щедрот своих. Конечно, и вы не без греха, но стараетесь жить праведно. Поэтому я и называю вас птицами небесными, прилетающими сюда за Хлебом Жизни Вечной». Жизнь их размерена и правдива перед Богом, они не святые, много грехов имеют, но с искренней детской доверчивостью надеются на Господа и его милость.

Пример чуда, дарованного по искренней молитве о самом насущном, о ежедневных радостях и потребностях человека, можно найти в рассказе Ярослава Шипова «Три рыбы от святителя Николая». Батюшка Михаил решил обрадовать своих соседей. «Приближался праздник Троицы, особо почитаемый в здешних краях, а значит - с обязательными рыбными пирогами, но в деревне, где проживал священник, ни одного рыбака не осталось. А ему никак не хотелось оставить соседей без праздничного пирога». И хотя соседи были не самые достойные люди, грешники, но желание обрадовать их, искренняя молитва о достаточном улове при отсутствии клева, помогают сотворению чуда. Интересно, что в своих молитвах о нуждах других батюшка просит ровно столько, сколько нужно. В рассказе подчеркивается, сто Господу подвластно абсолютно все, он уделяет внимание каждодневным нуждам и горестям православных христиан.

«Кто не примет Царства Божьего, как дитя, тот не войдет в него»- кто не полюбит в самой глубине своего сознания, своим сердцем и душой, другого образа жизни, кто затем не начнет медленного и трудного возврата к нему, тот не поймет никогда последней и глубочайшей сущности христианства и не услышит его тайного благовестия. Трудно осуществить это по-настоящему. Это – «победа, победившая мир» (1.Ин.5.4). Стать ребенком, как это понимает Христос, – то же самое, что достигнуть христианской зрелости. Учение христианства это в первую очередь учение о возврате к детскости, об обретении целостности и восстановлении ее в себе. Мир растет в знании, в технике, в умении, как мы говорим, управлять силами природы; но все это будет не нужно, не улучшит жизни на земле, пока каждый из нас не примет в самое сердце того, что один великий поэт П. Клодель назвал «вечной детскостью Бога».

### **Литература:**

1. Агафонов Н, протоиерей. Чаю воскресения мертвых.- М., 2006.
2. Библия. Книги священного писания ветхого и нового завета. В русском переводе с приложениями. Четвертое издание. Брюссель, 1989.-2536 с.
3. Лялин В. Птицы небесные.- М., 2006.
4. Шипов Я, священник. Райские хутора.- М. 2007.
5. Яковлев М. Ничего не бойся: Повести, рассказы.- М., 2006.

# ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ЮНОШЕСТВА

*С.И. Давыдова (Хабаровск)*

## **Патриотический вектор в православном мировоззрении**

Для России наступило время мужественного самосознания и духовного самоопределения, создания государственности, устойчивого быта, проявления всего активного, творчества в искусстве и науке, развития хозяйственности. Никогда не займет Россия достойного места в мире, если народ не восстановит утерянный в смуте инстинкт самосохранения нации и ощущение своего предназначения и роли, как в области духовной, так и в области геополитической, а его правительство не обеспечит внешних и внутренних условий для полнокровного развития присущего только своему народу миропонимания.

Очевидно, русский народ, все еще на распутье, коему лжепророки указывают какие угодно пути, но только не восстановление исторической преемственности русской жизни. Нам необходимо осознать коварство и пагубность мондиалистской идеи о, так называемом, вхождении России в цивилизованное сообщество, где под цивилизованным подразумевается лишь мир западноевропейской политической культуры и этики отношений собственности. Воспитанные в подавляющем большинстве в материалистическом и атеистическом мировоззрении, мы не всегда способны понять отличие исконной русской православной системы ценностей от западноевропейской, хотя стихийно исповедуем именно свою этику.

И снова спор о «русской идее». Сейчас в нем участвуют новые славянофилы, новые, весьма агрессивные «западники» и новые евразийцы, но редко дискуссия доходит до существа. Ведь понять свое отличие и роль России в мировой истории можно лишь через осознание ее христианского толкования и смысла. Во всемирно историческом процессе Россия - удерживающий, а Запад несет в своем приземленном рационализме апостасийное начало. Русская идея не может быть понята вне этого

противоречия в самом христианском мире, где Россия символизирует и стремится обозначить полюс должного. Латинский Запад в своей гордыне всегда с пренебрежением относился к русскому своеобразие и не желал постичь сущность православного нравственного поиска, который для нас был важнее достижения материального благополучия и внешних атрибутов свободы. Не понимая Россию духовно, Запад всегда судил о ней по своим рациональным меркам, видя отсталость и варварство в ее религиозной цельности, раболепие в ее безразличии к внешним атрибутам свободы и власти.

Пути России, для которой православное восприятие мира сохранялось еще в начале XX века в качестве единственного способа сознания, пытавшейся жить «как долг велит», а не по предписанию закона, и Европы, бесповоротно вставшей на путь рационализма и развития позитивного права, разошлись. Но право - это всегда компромисс между неписаной нравственной нормой и обстоятельствами. В строго христианском толковании «правовое государство» - это признание того факта, что грех настолько завладел человеком, что удержать его от преступления можно лишь угрозой уголовного наказания.

Категории личность и свобода, которыми так успешно соблазняет Запад русскую интеллигенцию вот уже несколько веков, также наполнены совершенно различным содержанием в зависимости от религиозно-философского понимания. Это относится и к «правам человека», которые вовсе не имеют универсального толкования. Так «право на жизнь» в безрелигиозном контексте оборачивается и «правом на смерть», то есть на самоубийство, на эвтаназию и клонирование. В христианском понимании, жизнь это дар Божий, самовольное прерывание жизни - вызов Богу и самый тяжкий из грехов, который отмаливать не берется даже Церковь. В такой же мере технологии клонирования до предела обнажили «гордость житейскую», которая в своих дерзких притязаниях вознеслось до возможности решить проблему бессмертия человека технологий. Эти страшные технологии паразитируют на желании человека избавиться от ужаса смерти как прекращения существования. Но для христианина ужас смерти не в том, что он прекращает существование, не в том, что она его «конец». Ужас смерти заключается в том, что, разлучая человека с миром и жизнью, она разлучает человека с Богом. Но Иисус говорит: «Иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф.8,22). Для отличия искусительных трактовок бессмертия от подлинно христианского понимания бессмертия точнее употребить понятие «тайнорождение в смерти», которое использует И.А. Ильин. Раскрывая, его он пишет:

«Смерть должна быть увенчанием жизни. Она должна явиться таким «концом», в котором уже сияло бы начало нового восхождения, она должна быть последним шагом земного очищения, последним духовным испытанием и возрастанием человека, последним вопросом духовного познания и духовной любви, обращенным к Богу» (Ильин 1998).

В православном миросозерцании отношение к власти и государству определялось не рабской психологией, а благоговейным отношением к Священному Писанию и Священному Преданию.

Осмысление религиозного содержания власти стало одной из первоочередных забот Руси после крещения. Этой теме посвящено уже «Слово о вере христианской и латинской преподобного Феодосия Киево-Печорского, написанное как поучение великому князю Изяславу Ярославичу, которого послы папы римского пытались склонить к католичеству.

«Княже боголюбивый! Нет другой веры лучше нашей. Не следует, чадо, хвалить чужую веру! Если кто хвалит чужую веру, тем самым он свою хулит»(Иоанн митр., 1988). Настаивая на самой жесткой позиции там, где дело идет о защите веры, преподобный не менее строго внушал князю мысль о необходимости милосердия и любви в вопросах гражданских. «Подавай милостыню не только единоверцам, но и чужим. Если увидишь раздетого или голодного, или больного лихорадкой, или одержимого какой-нибудь другой бедой, даже, если это будет иудей...- всякого помилуй и от беды избавь, если можешь, и не оставит тебя Бог без вознаграждения». Ход мысли прост: первый долг христианина - сделать все для спасения души. Власть есть лишь особое служение, источник дополнительных религиозных обязанностей. Его поучение стоит первым в длинном ряду древнерусских литературных памятников, сохранивших для нас многочисленные наставления на эту тему. «Познайте, князья, свое могущество и свою честь, взывает автор похвального «Слова», посвященного перенесению мощей святых князей Бориса и Глеба, написанного в XII веке. И как бы отвечая на этот призыв, Владимира Мономах пишет строки, в коих находим поразительное понимание княжения: «Гордости не имейте в сердце и уме: смертные все, сегодня живы, а завтра в гробу, все, что имеем. Ты Господи, дал, не наше, но Твое поручил нам еси на мало дней». Эта мысль, что князь (царь) лишь распорядитель власти, данной Богом, ответчик перед Ним за врученную его попечению страну и людей - ляжет со временем в основу самовоззрения всякой законной власти на Руси. Удержать народ в рамках богоугодного жития, оберегая его от соблазнов и поддерживая всякое благочестивое начинание

- такова державная задача власти. И народ русский - державный народ в той мере, в какой он соучаствует в выполнении этой задачи, удерживая рвущееся в мир зло от распространения и господства. Первым понял свое великокняжеское значение как обязательство «удерживающего» святой Андрей Боголюбский. На великокняжеском троне святой Андрей вел себя не как старший родич, но как полновластный государь, дающий ответ в своих попечениях о стране и народе единому Богу. Учение о власти в последовательном изложении можно найти у святителя Филарета Московского (Дроздова). В своей работе «Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных» святитель раскрывает онтологические основы верховной власти и механизм ее правильного функционирования (Филерет 2000). Христианство признает один источник власти - Бога, свидетельствующего о Себе: «У меня отмщение и воздаяние... Я - и нет Бога, кроме Меня: Я умервльщаю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей.» (Втор.32:35,39).

«Что Бог... Вседержитель все надзирающий, Промыслитель обо всем, имеющий власть над всем Судия - мы, конечно, знаем и исповедуем,» - писал Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры». В понимании христианина, эта высшая неограниченная самодержавная власть Бога промыслительно охватывает бытие мира во всех подробностях. «Промысел есть воля Божия, по которой все сущее целесообразным образом управляется, продолжал святой Иоанн, - но одно из того, что подлежит Промыслу бывает по благоволению, другое по снисхождению. По благоволению - то, что беспрекословно хорошо; видов же снисхождения много».

В отношении правителей и начальников Св. Писание дает совершенно ясные указания отношения к ним христианина. Ап. Павел пишет: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога установлены. Посему противящейся власти противится Божию установлению. А противящиеся власти сами навлекут на себя осуждение... Начальник есть слуга, тебе на добро...и потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите. Ибо они Божьи служители, сим самым постоянно занятые. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» (Рим.13,1-8).

Как пишет старец Силуан: «Кто носит в себе хотя бы малую благодать, тот с радостью подчиняется всякому начальству. Он знает, что Бог

управляет и небом и землею и преисподней, и им самим, и его делами, всем, что есть в мире, и потому всегда бывает покоен».

О том же пишет и пастырь св. Иоанн Кронштадский: «Обновленный человек находит удовольствие в послушании... Принимаю за выражение воли твоей, Господи, все, что делают со мною другие (терпение), все, что со мною бывает, ибо ничего не бывает без тебя» (Иоанн Крон, 1997).

Св. ап. Павел сам показывал пример полного уважения и мудрого отношения ко всем начальникам, с которыми встречался. Вспомним его защитительную речь перед правителем – римлянином Феликсом, исполненную поучительности (Деян. 24,10-21).

Любовное - с открытым сердцем - отношение ап. Павла ко всякому человеку, вне зависимости от верования, национальности и положения открывало апостолу сердца для проповеди, которая и была успешна у ап. Павла. Будучи иудеем, он пленял сердца язычников, включая многих из начальствующих, например обратив в христианство проконсула Сергия Павла (Деян. 13.7-12.).

Впрочем, в отношении к властям имущим у христиан не должно быть раболепства или согласия с ними при творении ими неправды. И здесь св. отцы призывают христиан, откинув страх, стать на борьбу за поправленную правду, считая, что Бог сильнее всех властей.

Для одного из таких случаев преп. Версонуфий Великий и Иоанн говорят: «Из властей же да никто не утрашит вас, ибо воле Божией никто противостоять не может. Всегда помните, что надобно до самой смерти подвизаться за истину. Господь противостоит вас на брань» (Иоанн Крон. 1997).

Как пишет преп. Антоний Великий: «Начальники и владыки имеют власть над телом только, а не над душой, всегда содержи это мысли своей». Поэтому, когда они приказывают, например, убить или другое что сделать неуместное, несправедное и душевредное не должно их слушать, хотя бы и мучили тело. Бог создал душу свободную и самовластную, и она вольна поступать, как хочет - хорошо или худо» (Мк.6.17-29).

Восставая в чем-либо против каких-либо властей этого мира, христианин противится не природе этих, от Бога данных властей, а лишь на несправедное их содержание. В этом сущность христианского мудрого, зрячего отношения к власти, в отличие от анархического, самостного или абстрактного. Человечество привыкло либо эгоцентрически восставать против всякого принуждения, либо тупо подчиняться ему или даже восставать против самой природы власти.

Восставая против несправедного духа той или другой власти, борясь за восстановление попираемых в мире Божьих законов, человек, в сущности, защищает самый лик власти как Божьего установления, данного Богом на добро, а не на зло. Власть дается на богослужение и на служение человеку, его истинной свободе, - не на боговосстание и не на господство над человеком. Первой земной властью является власть родительская, и ребенок призван не только повиноваться, но и почитать ее. Однако, даже это первое свое повиновение человек в некоторых случаях может, и даже обязан нарушить, ибо - «должно повиноваться Богу, нежели человеку» (Деян.5,29). Если в отношении законной и природной родительской власти заповедует Евангелием страшное, в чистом своем значении слово ненависть (т.е. высшее выражение отвержения). То тем более человек имеет право «ненавидеть», т.е. отвергать ту власть мира, которая удерживает его или других людей от послушания мирской власти и правде Божией. Таков диапазон данной свыше человеку свободы духа! Но эта свобода рождается не из эгоизма человеческого, а из любви Божией к человеку и из ответной любви человека к Богу. Самость надо связывать ограничением - этим воспитывается внутренняя свобода служения, прежде всего, Богу в разных условиях. Инок в монастыре призван слушаться даже недостойного игумена (если только он не еретик). Так связывается самость, смирение человека, открывает наилучший путь к свободе человеческого духа, оттого истинная христианская кротость. Не оправдывая рабства и не поощряя насильников, христианство является высшим утверждением человеческой свободы и силы духа.

Если же взывается не подлинная, а эгоистическая свобода, и Божия воля пренебрегается, то зло умножается. Это мы видим в истории.

Некогда христианский епископ приветствовал Атиллу, входящего в Европу: «Да будет благословенен приход твой, бич Бога, которому я служу, и не мне останавливать тебя!». Приветствие христианского епископа (глубокое по содержанию своему) не делало, конечно, ни Атиллу, ни его варваров теми силами сопротивления которым воспрещается. Но Атиллу, в самой разрушительности своей был призван сделать нечто положительное - вразумить развращенную Европу и сжечь догнивающие остатки древней цивилизации...

Что же призвана была сжечь русская революция? XX столетие для России - время огненных, страшных, кровавых испытаний, время сатанинских соблазнов, повелевающих умами и развращающих души миллионов людей, но и время ревностных подвижников, исповедников, мучеников. Вернется ли наша страна к своим цивилизационным корням

или пойдет путем апостасии, западной цивилизации и безудержного научного прогресса?

Полуживая Россия изо всех сил стремится избежать грозящей пагубы. Поэтому ее современная гражданская и духовная жизнь характеризуется мучительным поиском путей восстановления святынь веры, основ идеологии национального возрождения, способов воссоздания законной преемственности государственной власти. Ответственный гражданин, размышляя о проблемах державного строительства современной России, не может обойти вниманием естественные потребности русского бытия, многократно явившие себя на тысячелетнем пространстве российской истории. Следовательно, есть какие глубинные основы в самом фундаменте российской государственности, коль ни смуты и мятежи, революции и войны не могут уничтожить российскую державу.

Поэтому представляется актуальным рассмотрение христианской соборности - важнейшей основе здорового государственного устройства и общественной организации.

Благотворное влияние объединяющей соборности сопровождает Россию сквозь века, с самого момента ее государственного оформления в самостоятельную державу. Единая христианская вера - чудесным образом вопреки множеству непреодолимых препятствий утвердившаяся на Руси, придала необходимый объединительный импульс и русской государственности. Киевская держава Святого равноапостольного князя Владимира стала в один ряд с имперской Византией и сильнейшими государствами Европы. Но вскоре мощь «Руси первоначальной» была значительно ослаблена внутренними причинами. Сказалась младенческая неопытность русского народа, в державном строительстве: страна под воздействием княжеских распрей разделилась на уделы, соперничество которых подорвало ее жизнеспособность и целостность. В результате в XIII столетии Россия вновь оказалась в иноверческом (на этот раз татарском) плену. После полутора столетий тягостной зависимости обретение самостоятельности пошло по испытанному уже пути - по пути собирания русских земель вокруг единого духовного и политического (державного) центра, которым после Куликовского подвига по праву стала Москва.

С падением Византийской Империи бремя ответственности хранителя и защитника вселенского Православия легло на плечи молодого российского государства. Осознание этой великой ответственности, вкупе с преемственностью древних византийских традиций, дали мощный толчок развитию христианской государственности, принявшей высшую форму державного строительства - соборное самодержавие. Этот тип



государственности предполагал осмысление державного, имперского созидания как общенационального дела, более того, как церковного послушания, религиозного долга.

Вскоре, однако, последовало новое искушение: смута семнадцатого века и католическая агрессия на какое-то время поставили под сомнение саму возможность дальнейшего существования России.

Претерпев политический распад и страшное религиозно-нравственное потрясение, русский народ все же преодолел сей жестокий кризис, вернувшись к идее соборного единства державы. Именно соборным путем была пресечена разгулявшаяся смута, восстановлена государственная независимость России, утверждена на престоле новая династия. Далее последовал период исторического расцвета соборной российской государственности, когда под покровом благодатной соборности Россия доросла до размеров мировой империи, став не только по духу, но и по форме преемницей и наследницей христианского наследия Римской и Византийской империй. Столь сильной оказалась эта инерция державной соборности, что даже после катастрофы 1917-го года, когда к лету (1922-го) в России - на Дальнем Востоке - остался последний клочок земли, свободный от большевистской диктатуры, там остаток верного Богу русского народа собрался на Земский Собор, уповая таким образом остановить гибель православного государства, нашего. К сожалению, об этом - последнем пока – Земском Соборе, ставшем единственным современным прецедентом попытки возрождения соборных основ русской православной государственности знают лишь в узких кругах исторической общественности. А между тем, открывшийся 23 июля 1922 года (в день празднования Коневской иконы Божией Матери) во Владивостоке Приамурский Земский Собор стал плодом молитвенных чаяний и самоотверженных усилий многих русских людей. Вобрав в себя все их надежды на возрождение великой Самодержавной России. Ключевую роль в организации Собора сыграл блестящий царский генерал М. К. Дитерихс, не принявший революции, оставшийся верный своей присяге на верность Богу, Царю и Отечеству Основными деяниями соборян стали: подтверждение приверженности русского народа Православному Самодержавию как единственной богоугодной форме существования российской государственности и избрание верховным правителем Приамурья генерала Дитерихса. Торжественно врученная ему грамота Земского Собора гласила. «Собор в заседании своем 6 августа(24 июля) 1922 года избрал Вас правителем, возглавляющим на правах Верховной Власти Приамурское Государственное Образование.

Собор призывает Вас к возглавлению русского национального движения и к водительству русскими ратными силами Дальнего Востока.

Русская Земля Дальнего Русского Края объединяется вокруг Вас как своего Вождя, с пламенным желанием вернуть русскому народу свободу и собрать воедино бредущих розно в смутную годину русских людей под высокую руку Православного Царя. Да восстановится Святая Русь в ее прежнем величии и славе!» (Филимонов 1971).

Первый же указ Михаила Дитерихса, провозглашенный им там же, в кафедральном Владивостокском соборе, стал не просто административным актом новой государственной власти, но настоящим манифестом не сломленной и непокоренной православной России, настоящим завещанием будущим поколениям русских людей, то есть к нам.

«Тысячу лет росла и ширилась и крепла Великая Русь, - гласил указ, - осуществляя смысл государственного единения в святом символе религиозно-нравственной идеологии народа: в Вере, Государе и Земле. И всегда, когда этот величественный завет нашей истории, освященный Христовой верой, твердо, верно и сознательно исповедывался всем народом земли Русской, Русь была могучей и единой в служении своему религиозному, историческому, мировому предназначению быть Россией Христа.

Но бывали в нашем бытии годы великих соблазнов и искушений сойти с национальных путей. Народ впадал в грех против Богом данной ему идеологии. И тогда постигали землю Русскую великие смуты, разорения, моры и глады с пленением различными иноверцами и иноплеменниками. И только с искренним покаянием в отступничестве, с горячим порывом массы к возвращению снова на путь исторических, святых начал своего единения, в дружном, беззаветном и самоотверженном служении своей Родине, и только ей, народ обретал прощение греха и возвращал Святую Русь к прежним величию и славе. А вместе с возрождением земли возрождались благоденствие и мир самого народа под скипетром его наследственного - преемственного Державного Вождя-Помазанника, в значении коего для русской монархической идеологии тесно объединяются Верховная власть от бога с народом всей земли.

По грехам нашим против Помазанника Божьего, мученически убиенного советской властью Императора Николая II со всею Семейю, ужасная смута постигла народ русский, и Святая Русь подверглась величайшему разорению, расхищению, истязанию и рабству от безбожных воров и грабителей.

Скрепим, соединим в одну силу оставшиеся нам святые заветы - Веру и Землю, отдадим им беззаветно свою жизнь и достояние в горячей

молитве, в очищенных от земных слабостей сердцах, вымолим милость Всемогущего Творца, освободим святую нашу Родину от хищных интернациональных лап зверя и уготовим поле будущему Собору «всея земли». Он завершит наше служение Родине и Господь, проотив своему народу, увенчает родную землю своим избранником - Державным помазанником».

Его власть продержалась недолго, лишь до конца октября того же года, однако этот собор к гордости дальневосточников остался символом непокоренной, духовно не сломленной России, последним заветом защитников Православной Российской Империи грядущим наследникам русской свободы.

Какое-то время после Октябрьской революции казалось, что на это-то раз для России уж наверняка все кончено. На просторах огромной страны торжествовал дух братоубийственной злобы и противостояния, разделения и вражды. Откололись Кавказ и Средняя Азия, Украина и Прибалтика, Польша и Финляндия, На Дальнем Востоке появилась нелепая «буферная» республика. В этих условиях революционеры-разрушители, после уничтожения русской государственности, ощутившие вдруг на себе всю полноту бремени державной государственности, оказались вынужденными пусть в изуродованной и извращенной форме - вернуться к вековым началам соборности. Безблагодатная, богоборческая и русоненавистническая сущность новой власти выхолостила и подавила соборное содержание своих государственных институтов. Но в миг смертельной опасности, во время Великой отечественной войны, большевистские политики вновь прибегли к единственному спасительному средству - обратились к творческой энергии русской исторической традиции, к духу соборности, единения, всенародного сплочения. Этот же опыт «национал-большевизма» был использован правящим режимом в послевоенные годы для форсирования восстановления разрушенной страны и предотвращения угрозы американского империализма, опиравшегося на ядерную монополию.

Тогда, в конце 40-х годов, после значительного перерыва был созван ряд партийных совещаний, принципиально отличавшихся по духу от прежних. Наметился отказ от конфронтации с Церковью, возврат к русским национальным ценностям. Перед российским народом власть на этот раз ставила задачу всемерного укрепления их единства через борьбу с разлагающимся космополитизмом, с обезличивающей интеграцией в новый мировой порядок под эгидой американского экспансионизма.

Главными особенностями соборной государственности являются ее следующие черты:

1) Единство религиозно-нравственного начала, положенного в основание державного строительства, общественного устройства, семейного быта и личного поведения граждан. «Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе; так и Вы, если не будете во Мне, - сказал некогда Христос своим ученикам, Я есмь Лоза, а вы ветви: кто пребывает во мне, и Я в нем, тот приносит много плода, ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во мне, извергается вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Иоан.15:4-6)

Сегодня, после всего случившегося с Россией, какие еще доказательства нам нужны, дабы уяснить, что мировоззренческий произвол скрывает в себе смертельный яд, разлагающий душу народа и умерщвляющий его державное тело? При этом не стоит бояться упреков в искусственно поддерживаемом идеологическом однообразии, так как укрепленному в своей культурной исторической традиции не душевредно знакомство с другими культурами, так как это не грозит ему утратой собственной цивилизационной самоидентификации.

2) Наличие верховной власти и управительной. Основное различие между верховной и правительственной властью сопровождается совершенно различным строением той и другой. Верховная власть всегда основана на каком-либо одном принципе, едина, сосредоточена и нераздельна. Совершенно не обязательно принципом верховной власти должна быть монархия, это может быть и принцип аристократии и принцип демократии. Но на каком бы принципе она не зиждилась она должна быть «едина, постоянна, непрерывна, державна, священна, ненарушима, безответственна, везде присутща» (Сорокин, 1992). Верховная власть ограничена содержанием того идеократического элемента, который она выражает. Образно говоря, в случае православной монархии верховная власть ограничена волей Божией, в случае демократии - волей народа. В управительной же власти присутствует несколько принципов, так или иначе организуемых Верховной властью, что, в сущности, и порождает разделение управительных властей. Единство верховной власти нарушается там. Где ее носителем являются несколько органов, как это мы видим в конституционной монархии и некоторых типах демократии. Здесь единую волю. Всем управляющую. Воображают «сочетать» из нескольких волей, выражающих противоположные принципы. Но совершенно ясно, что такое сочетание просто парализует власть. Что

мы и наблюдаем в противостоянии исполнительной и законодательной власти в России, начиная с 1991 года.

3) Единство духовной власти. Эта христианская церковная власть не имеет орудий принуждения - она есть глас совести народной, глас Божий в нашей земной несовершенной действительности, указующий человеку спасительный путь возрождения: подвижнику - дорогу дальнейшего совершенствования, каждому его место в общем соборном служении.

Понимание того, что именно иррациональные, мистические, мировоззренческие особенности придают различным культурам неповторимое своеобразие и служат первопричиной их исторического притяжения или отталкивания, наметилось в русской науке еще в прошлом столетии. В сущности, это утверждение настолько очевидно, что граничит с банальностью, и лишь страх «просвещенного» века перед неуловимым понятием «мировоззрение», не поддающегося рационалистическому объяснению и не сводимого к логическим формулировкам препятствует признанию этой историсофской аксиомы.

4) Симфония властей - государственной и церковной, духовной и светской. Под этим разумеется их совместное служение на поприще общественного развития, понимаемое, по слову Священного Писания, как Божие Тягло. Такое сочетание - залог справедливости общественного устройства. «Хочешь ли не бояться власти? - вопрошает Павел - Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч; он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Римл.13;3-4).

Говоря о соборности как форме христианского жизнеустройства, невозможно обойти вниманием тот факт, что она пришла на смену языческой государственности в пору ее тяжелейшего кризиса. Современная ситуация отличается только тем, что изменились формы языческого поклонения, но идолопоклонническая сущность осталась та же, а следовательно тем же может стать и выход - христианизация российского народа.

Крутые и зачастую плохо продуманные реформы стали, к сожалению, отличительной чертой российского образованного общества, проводимые с полным пренебрежением к многовековому соборному опыту, они породили российских «гуманистов» и «общечеловеков», ратующих за полную секуляризацию общественной и частной жизни.

И это после того, как величайшее напряжение всех народных сил позволили России «переварить» отраву коммунизма. Более того, даже после учиненного всероссийского погрома русская цивилизация осталась

все же стихийно духовной. Мощное инстинктивное стремление сохранить надмирные идеалы приобрела в России «идеационный характер гуманизма - человекобожия, обрядившегося ныне в «либерально-демократические» одежды. Духовная оккупация России в полном разгаре. Общественное мнение раздроблено как никогда раньше. Люди подавлены и дезориентированы отравой «мировоззренческого плюрализма». А средства массовой информации ведут против собственного народа настоящую психологическую войну. Государство и Церковь остаются носителями полярных культурных архетипов - чувственного и духовного. И Запад, находящийся ныне в расцвете своего политического могущества, выигравший сорокалетнюю «холодную войну», всеми средствами усиливает российский хаос. Стараясь ни в коем случае не допустить возрождения традиционного русского самосознания.

Несмотря на внешнюю мощь, цивилизация Запада уже почти исчерпала свои внутренние резервы. Российские ресурсы могут лишь на какое-то время оттянуть агонию, но ничто не в силах остановить неумолимо приближающуюся развязку

«Все важнейшие аспекты жизни, уклада и культуры западного общества переживают серьезный кризис, - писал Питирим Сорокин, - больны плоть и дух западной культуры. Вступив на историческую арену как наследник и заместитель христианской морали и законности - современная система чувственной этики и права в процессе своего поступательного развития сеяла семена деградации человеческих и нравственных ценностей...» (Сорокин, 1992) допустимо, все что выгодно, если вера в бога полезна, то существует, если нет, то нет и Бога. Удачливые стяжатели составляют нашу аристократию. Отсюда наши кредо «дело есть дело», и вся жестокость борьбы за чувственные ценности. Отсюда наши нравы и обычаи вместо моральных императивов, наше допущение, что нравы условны и варьируются у разных групп. Так чувственное общество с его чувственной этикой подготовило свое добровольное самоподчинение грубому насилию. Его хваленый утилитаризм, практицизм и прагматическая целесообразность обернулась самой неутилитарной катастрофой» (Тихомиров 1998).

Отсюда и трагедия самого человека чувственного общества. Лишая всего божественного, чувственное умонастроение, этика и право понизили его до уровня электроно-протонового комплекса и рефлекторного механизма. «Освобождая» его от предрассудков категорических императивов, они отобрали у него невидимое оружие, которое безоговорочно защищало его достоинство, святость, неприкосновенность. Лишенный этого оружия, он

оказывается игрушкой в руках самых случайных сил. Если он полезен по тем или иным соображениям, то с ним будут обращаться достойно и заботиться о нем, как мы заботимся о полезном животном, если он приносит вред, его можно «ликвидировать». Для такого уничтожения не требуется ни вины, ни преступления, ни реальной причины. Без всякого раскаяния, угрызений совести, сожаления, сострадания уничтожаются миллионы людей, лишаются своего имущества, всех прав, ценностей, обрекаются на все виды лишений, изгоняются, и только из-за того, что само их существование является препятствием для реализации жажды власти, ресурсов, комфорта или какой-нибудь другой чувственной ценности. В этом шквале необузданных страстей чувственная система в целом разбивается на куски и исчезает.

Под сладкий, разговор об удовлетворении «естественных» потребностей человека эта демократическая цивилизация насаждает терпимость ко злу и извращениям человеческого естества. Либерально-демократическая идея для того и предназначена, чтобы подточить ослабить устои крепкого, традиционного общественного устройства, разрушить его духовные, религиозные опоры, разложить национальные государства.

Эта операция уже неоднократно была проделана над «развитыми» западными странами. Там национальная государственность сегодня служит в значительной мере прикрытием реальной власти - называйте ее как угодно властью космополитической элиты или международных валютных фондов... Важно другое - эта теневая власть рвется к мировому господству.

Так что же - будем покорно ждать? Когда яд бездуховности и религиозного плюрализма окончательно затуманит наше сознание и подорвет основы государственного бытия Руси? Или все же попытаемся вернуть им изначальный священный смысл, возвысимся до понимания своего священного долга, в чем и состоит смысл социального служения православного человека: хранить Божественные истины веры, ее благодатные дары и древние святоотеческие устои. Именно такова обязанность народа русского, промыслительно возложенная на него историей.

### **Литература:**

1. Ильин И. Путь к очевидности. – М., 1998.
2. Иоанн митр. Русская симфония. Очерки русской историософии. - СПб, 1988.

3. Иоанн Кронштадский. Моя жизнь во Христе. - СПб, 1997.
4. Серафим Соболев, арх. Русская идеология. - М, 2000.
5. Сорокин П. Кризис нашего времени // Человек, цивилизация, общество. – М,1992.
6. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – Алир, 1998.
7. Филарет Московский (Дроздов), святитель. Христианское учение о царской власти и об обязанности подданных // Русская идеология. Православие. Самодержавие. Народность. – М., 2000.
8. Филимонов Б.Б. Конец Белого Приамурья. - США,1971

*Ю.В. Букарева (Арзамас)*

## **Работа с родителями и её роль в формировании духовно-нравственной личности ребенка**

Всем известно, что семья – это капелька любого общества. Наша российская семья больна бездуховностью. Семьи-капельки слились в нравственный и идеологический кризис России. Арзамасская Православная гимназия - российское учебное заведение, и семьи гимназистов – российские, с теми же проблемами, что и в обществе в целом. А в обществе нарушены нравственные устои истинно православной семьи: уважение и почитание старших, послушание, которые должны впитываться детьми с молоком матери.

Цель открытия Православных гимназий - воспитание российского гражданина в иконно православной традиции, где должны прививать патриотизм и любовь к своей истории, культуре, традициям.

Добиться этой цели можно, только если работать сообща, всем вместе: и родителям, и педагогам. Причем главенствующая роль должна отводиться семье. Ведь только в семье продолжается и закрепляется то, что закладывается в гимназии. Главное, выработать единый стиль общения с родителями, не навязывать им педагогические истины, а незаметно привести к правильному самостоятельному решению.

Постепенно в гимназии выстроилась следующая система духовно-нравственного воспитания учащихся, где работе с родителями отводится одно из центральных мест.





Выстраивая систему работы с родителями, в первую очередь необходимо донести до каждого, что православие – это не только пост и молитва. Духовное знание, донесенное до ребенка простым начетничеством, заучиванием каких-либо религиозных истин, молитв, способно уничтожить, разорить его духовный внутренний мир. Православие – это образ мысли, образ взаимоотношений, образ построения всей жизни. Задача, которую мы поставили перед собой – чтобы православный образ жизни семьи стал реальностью.

Однажды святитель Игнатий Брянчанинов обратился к матери маленькой девочки: «Знай, что паче всех твоих наставлений словами, жизнь твоя будет самым сильным наставлением для дочери». Это мы и взяли за основу работы с родителями.

Сегодня родители, озабоченные своим материальным благополучием, оказались далеки от воспитания собственных детей. Эту функцию они плавно перекалдывают то на бабушек и нянь, то на детские сады или, в конечном итоге, школы.

В связи с этим заметно уменьшилось влияние родителей на детей, которые, оказавшись предоставленными самим себе, воспитываются и растут, как сорняки, по пути наименьшего сопротивления: чем меньше сил и энергии я затрачу, тем лучше. И в результате этого в школе мы сталкиваемся с тем, что ребята не умеют себя вести, им не привиты элементарные нормы поведения.

Работа с родителями учащихся строится как целостный и непрерывный процесс. Исходя из тех проблем, с которыми столкнулись в первый год

работы, мы поставили перед собой цель: работать только совместно с родителями во всем и всегда. Гимназия направляет, а семья закрепляет, делает образом жизни.

Поэтому основная цель работы с родителями сводится к осознанию ими значимости истинно христианского семейного уклада, православного воспитания, а также упрочнению духовной связи детей и родителей, повышению их роли и ответственности за воспитание и обучение детей.

Коротко остановимся на основных направлениях работы с родителями, проводимой в Арзамасской православной гимназии.

I. Как и в обычных школах, в гимназии регулярно проходят традиционные родительские собрания. Они помогают родителям справиться с основными проблемами, возникшими в процессе обучения, в период адаптации учащихся, способствуют повышению ответственности родителей за обучение детей. Мы говорим о том, как помочь ребенку справиться с трудностями при чтении, письме или счете, как важно, для детей внимание со стороны родителей к их успехам и неудачам.

II. Кроме традиционных собраний, организован родительский лекторий. Это беседы духовника и социального педагога по вопросам православной культуры и воцерковления. Здесь говорится об особенностях православной культуры, о важности родительского примера в воспитании детей, рассматриваются вопросы, касающиеся жизни церкви и православного христианина.

III. Еженедельно в гимназии проходит педагогический лекторий по вопросам семейного воспитания, православной педагогики. Занятия проходят в форме бесед, в которых обязательно принимает участие священник. На одном из занятий был поставлен вопрос: «Кто виноват в невоспитанности наших детей?» Ответ был дан словами священномученика Владимира, Митрополита Киевского и Галицкого: «Родители виноваты более всего, что их дети дурно воспитаны... Бог Отец в раю узаконил нерасторжимость брака, возвысил его на степень таинства и запечатлел его благословением своей Церкви, дабы у вступающих в брак не было недостатка в необходимой благодати и помощи свыше при выполнении ими обязанностей брачного состояния, между которыми самая важная – именно воспитание детей» (Священномученик Владимир, Митрополит Киевский и Галицкий 1996, с. 7).

IV. В гимназии действует информационный стенд для родителей. Это часто обновляемый стенд, тематика которого разработана на основе вопросов из «сундучка», которые задают (могут анонимно) родители, а также наблюдений педагогов. Информация распечатывается, вкладывается в кармашек. Каждый может взять не только для себя, но и для родственников.

V. Значительная роль в работе с родителями отводится театральной деятельности. Театральное искусство является одним из важнейших звеньев воспитательной работы. Искусство – всегда познание, но особое эмоциональное познание, доставляющее человеку эстетическую радость. Искусство очищает и возвышает, позволяет отвлечься от бытовых проблем, почувствовать себя свободнее, взглянуть на мир другими глазами. Традиционно в гимназии ставится 4 спектакля: на именины гимназии, Рождество Христово, Прощеное воскресенье и Пасха. И традиционно в них участвуют все гимназисты с обязательным привлечением педагогов и родителей. Совместные репетиции как нельзя лучше способствуют сплочению родительского, детского и педагогического коллективов гимназии.

VI. Особое место в воспитательной работе гимназии занимают паломнические поездки, организуемые как совместно для детей и родителей, так и отдельно для взрослых: родителей и педагогов. Паломничество необычайно укрепляет отношения, помогает наладить взаимосвязь между детьми и родителями.

В гимназии разработана программа паломнических поездок «Душа ищет то место, где небо ближе».

Дети маленькие, поэтому паломничество пока распространяется на Нижегородскую область, которая богата святыми местами. Самая дальняя двухдневная поездка совершена в апреле этого года в Муром Владимирской области.

Работа по организации и проведению паломнических поездок поэтапная:

I этап – подготовительный. Дети и их родители получают задание, собирают материал о месте, куда намечена поездка. Родители совместно с детьми делятся тем материалом, который собрали, оформляя стенгазеты. Затем методист по духовно-нравственному воспитанию дополняет собранные сведения, оформляет стенд для родителей, где каждый может взять информационный лист и узнать более подробный материал об истории святого места, о жизни святых, которые там подвизались.

Проводятся дополнительные занятия, на которых напоминается об основах православия, о том, как подготовиться к Исповеди и Причастию, как вести себя в храме во время Богослужения и чем паломническая поездка отличается обыкновенной развлекательной экскурсии.

II этап – организационный. Детям и их родителям, педагогам сообщаются условия поездки, еще раз напоминаются правила. Для удобства организации разработаны правила поведения в паломнических поездках, которые за 3-4 дня до отправления вывешиваются на стенд.

III этап – само отправление в паломничество, экскурсионная программа.

IV этап – закрепляющий. После поездки на занятиях в группе продленного дня и уроках ведется беседа о том, что дети запомнили, что узнали нового, что им особенно понравилось.

В таких поездках педагоги, дети и их родители, соприкоснувшись со святыней, переживают светлые минуты духовной радости и приобретают живой духовный опыт. Дети совместно с родителями готовят выставку рисунков, пишут краткие отзывы, оформляют стенгазеты.

По итогам поездок оформляются «Папки-путешественники». Это яркие, красочно оформленные папки, содержанием которых является информация, исторический материал о святом месте, о наиболее почитаемых святынях, житие святого, акафист ему, аудио-, видео-, фотоматериалы.

Достижению поставленных в работе с родителями целей способствуют также:

- совместные утренние молитвы в стенах гимназии перед началом учения, организация молебнов с чтением акафиста покровительницам нашей гимназии – Вере, Надежде, Любви и матери их Софии;

- посещение вместе с детьми церковных Богослужений в воскресные и праздничные дни;

- участие в общегимназических конкурсах, выставках, предметных неделях;

В мае этого года для организации совместной творческой деятельности детей и родителей в гимназии начал действовать проект «Православные следопыты 2007». Детям и их родителям было предложено по возможности посетить любой уголок родного края, области, а лучше свою деревню, село, где дети будут отдыхать у бабушек и дедушек, и собрать материал о близлежащем храме, источнике, описать историю жизни человека, который свою жизнь посвятил Богу, пострадал за него. Необходимо по крупицам собрать материал о жизни своей малой родины, пока живы свидетели исторических событий. Был предложен план исследовательской работы, так называемый «Маршрутный лист»:

*Маршрутный лист*

*1. Адрес села, города. Рисунки, фотографии местности.*

*2. Название храма, его история. Действующий (недействующий). Современное состояние.*

*3. Сохранившиеся иконы (какие, кто сохранил, фотографии, печатные материалы). Имеются ли чудотворные иконы (какие, их история).  
Случаи чудесного исцеления.*

*4. Святые источники (название, история, рисунки, фотографии).*

*5. Были ли в этом населенном пункте люди особо праведной жизни (блаженные). Их жизненный подвиг.*

*6. Лица, пострадавшие за Христа в годы атеизма. Их жизненные истории.*

По результатам проделанной исследовательской работы состоялась краеведческая конференция, участниками которой стали семьи учащихся гимназии. Дети совместно с родителями готовили доклады о проделанной работе, делились первым опытом исследования родного края, изучения его истории.

Именно таким образом выстроенная работа с родителями позволяет вовлекать их в процесс воспитания детей, быть более внимательными к своим детям, осознавать всю важность ответственности за их настоящее и будущее. Ведь не достаточно уделять внимание только интеллектуальному развитию учащихся, необходимо также научить их питать свою душу той силой духа, которой обладает православие.

### **Литература:**

1. Священномученик Владимир, Митрополит Киевский и Галицкий Азбука православного воспитания. – М..

*А.Д. Гуськова, Л.И. Хасанова (Казань)*

## **Изучение пьесы М.Горького «На дне» на уроках русской литературы в контексте христианско-религиозной проблематики**

Одним из главных вопросов в пьесе М.Горького «На дне» является вопрос веры и неверия. Это один из внутренних конфликтов и, пожалуй, основополагающий. Внимание учащихся обращается на то, что эта тема как бы завуалирована автором, к обнаружению ее и осмыслению можно прийти лишь при внимательном изучении текста. Герои пьесы много говорят о вере и неверии, автор представляет это понятие во всей его многозначности: вера в лучшую жизнь, в скорое разрешение проблем, в то, что когда-нибудь

наступит конец жалкому существованию в ночлежке. Однако ни один из героев не связывает это слово – «вера» - с верой в Бога, хотя подсознательно почти каждый имеет свои личные отношения с Богом. О Боге говорят почти все, даже те, кого на первый взгляд нельзя назвать верующим.

В пьесе верующими в традиционном понимании можно назвать немногих. В первую очередь учащиеся называют владельца ночлежки Костылева: он ходит в церковь, все время говорит о прощении грехов. В первое же свое появление в I акте, разговаривая с Клещем, упоминает имя Господа («Зачем тебя давить?.. Господь с тобой, живи в свое удовольствие...»), обещает жертву в воздаяние грехов, так как сам Клещ о своих грехах не думает («А я на тебя полтинку накину, - маслица в лампаду куплю... и будет перед святой иконой жертва моя гореть...»); когда узнает, что актер помог Анне, говорит о том, что это все зачтется ему. Подобно истинным верующим, старается не гневаться, все время твердит о своей любви к ближнему. Во II акте, в разговоре с женой сорвавшись на крик, «пугается своего крика, встреченного молчанием и неподвижностью», и обвиняет ее в том, что она опять «во грех ввела», выговаривает ей за то, что она забыла налить масла в лампы. Таким образом, перед читателями предстает образ добропорядочного христианина, который и правила религиозные соблюдает, и в поступках и словах старается не согрешать. Но это только на первый взгляд, и поэтому учащиеся задаются вопросом: так ли это на самом деле? Здесь важно обратить внимание учащихся на высказывания обитателей ночлежки об этом человеке: ни один из них не отзываясь о Костылеве хорошо. Пепел называет его «старым чертом», Лука заявляет, что он «хуже всяких слов старик», а Сатин прямо заявляет Костылеву: «Кто тебя кроме черта любит?».

Вопрос диспута, касающийся Костылева – один из самых сложных: можно ли такого человека назвать верующим, истинна ли его вера? Ответы могут быть диаметрально противоположными: часть учащихся может утверждать, что его, все-таки, при всех его недостатках можно назвать верующим (неблаговидных поступков не совершает, не злословит, строгость и бескомпромиссность по отношению к постояльцам объясняет стремлением к порядку – таковы правила жизни, существования); другие учащиеся будут придерживаться иной точки зрения: при всей кажущейся на первый взгляд добропорядочности, Костылева нельзя назвать добрым, прощающим, терпеливым, словом, он не обладает теми качествами, которые присущи истинному верующему. Как правило, обе противоборствующие стороны представляют довольно веские аргументы. Важно, чтобы учитель отметил, что доказательства своим суждениям они находят в тексте, следовательно, неоднозначность этого

образа обусловлена авторским замыслом. М.Горький поднимает проблему, которая была актуальна во все времена, особенно значима она в наши дни: можно ли назвать верующим человека, который исправно соблюдает религиозные обряды, старается не совершать неблаговидных поступков, но при этом никому нет от него пользы (не в смысле выгоды, разумеется). В этом смысле Костылеву близок образ Наташи, она постоянно упоминает имя Бога, пожалуй, даже чаще, чем Костылев («Ей-богу», «Господи» и т.д.). Но это – всего лишь упоминание имени Бога всеу, в Священном Писании это не приветствуется: «...и чтоб обеднев не стал красть и употреблять имя Бога моего всеу» Не упоминайте имя Бога всеу» [Пр.30:9]. Достаточно ли всего лишь часто упоминать Бога и не вредить людям – еще один вопрос, вызывающий горячие споры.

Перед участниками диспута возникает следующий вопрос: кого же тогда можно называть верующим? Обратившись к образам Анны, Актера и Татарина (эти герои говорят о Боге, о вере), учащиеся отмечают, что эти герои – более верующие, нежели Костылев, хотя они ни в словах, ни поступках, ни в образе жизни, на первый взгляд, не производят такого впечатления. Интересно, что эти герои – т.н. «второго плана», но именно в их речах мы находим многое для понимания проблемы.

Умиравшая Анна так же часто упоминает Бога, как Костылев и Наташа, однако в этом случае это вполне понятно: женщина смертельно больна. Обратившись к тексту, учащиеся могут прийти к выводу, что собственно о Боге Анна не говорит, однако именно ее слова говорят о ее глубокой вере, Бог незримо присутствует рядом с ней («Начался день! Бога ради...не кричите...не ругайтесь вы!», «Каждый Божий день... Дайте хоть умереть спокойно!»). В этих восклицаниях, действительно, нет прямого упоминания Бога, но почему же тогда складывается впечатление, что эта женщина все-таки верит в Бога? Часть учащихся может возразить: стереотипные выражения типа «Бога ради», «каждый Божий день» в речи человека не всегда могут говорить о его вере, так и Анна могла использовать эти выражения бессознательно, по инерции. Следует обратить внимание учащихся на разговор Анны с Лукой о том, что бывает с человеком после смерти. Анна не сомневается в том, что загробная жизнь существует, об этом говорят ее слова: «Все думаю я: Господи! Неужто и на том свете мука мне назначена? Неужто и там?» Для Анны если и есть проблема веры и неверия, то это не проблема веры в Бога и загробную жизнь, а в то, есть ли жизнь на том свете без мучений. На предположения Луки и Пепла, что на том свете вообще «ничего не будет», она лишь восклицает: «Господи!».

Однако если сравнивать веру Анны с верой Татарина и Актера, то веру последних можно назвать более осознанной. Актер, единственный из оби-

тателей, объясняет свое падение отсутствием веры: «Пропил я душу, старик...я, брат, погиб... А почему – погиб? Веры у меня не было...Кончен я...» На обсуждение можно вынести следующий вопрос: есть ли вера у Актера? (в признании этого героя, на первый взгляд, нет веры).

Одним из интересных образов в контексте поставленной проблемы является образ Татарина. Только этот герой в пьесе прямо заявляет о проблеме веры и неверия. «Кто закон душа имеет – хорош! Кто закон терял – пропал!» На вопрос Барона, какой это закон, отвечает: «Коран называет...ваш Коран должна быть закон... Душа – должен быть Коран... да». Примечательно, что именно Клещ, этот черствый человек, герой, которого нельзя назвать положительным, соглашается с Татарином: «...верно говорит...надо жить – по закону...по Евангелию...».

Неслучайно к этим выводам герои приходят в последнем, IV акте. В них содержится и объяснение их сегодняшнего положения, и желание начать жизнь по-новому – в духовном смысле – тогда, может быть, и жизнь изменится к лучшему.

Возникает справедливый вопрос: почему же тогда Бог не помогает тем, кто верит в него, почему не избавляет от страданий? Автор поднимает очень сложный и спорный вопрос, новаторский по тем временам, хотя, одновременно и актуальный. Как известно, в начале века наблюдается серьезный духовный кризис, традиционная вера перестает отвечать требованиям человека, многие разочаровываются в христианстве, ищут другую веру, многие выбирают неверие. Провозвестником нового взгляда на веру, а, может быть, и новой веры становится Татарин. В следующих его словах заложен глубокий смысл, ответ на животрепещущий вопрос того времени: «Магомет дал Коран, сказал: «Вот закон! Делай, как написано тут!» Потом придет время – Коран будет мало... время даст свой закон, новый... Всякое дает свой закон...» Примечательно, что эти слова исходят из уст инородца. Автор, таким образом, хочет подчеркнуть, что проблема веры и неверия – общая проблема всех народов во все времена, она волнует и христианина, и мусульманина, и даже неверующего. Актуальной она остается и в наши дни.

### **Литература:**

1. Спиридонова Л.А. М. Горький: Диалог с историей. – М., 1994.
2. Колобаева Л.А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX-XX веков. – М., 1990.
3. Михайловский Б., Тагер Е. Творчество М.Горького. – М., 1969.
4. Симфония на Ветхий и Новый Завет. – Чикаго, 1968.



# СОДЕРЖАНИЕ

*Н.А. Бондаренко (Москва)*

**Изучение духовного наследия славянства –  
важнейшая составная часть подготовки учителя-словесника ..... 3**

*А.С. Мельков (Коломна)*

**Святитель Савва, первый архиепископ сербский ..... 7**

*О. Г. Леонова (Москва)*

**Духовные основы русской цивилизации ..... 16**

*Г.Г. Донской (Москва)*

**Прокламативные функции надписей на надгробиях  
Александра, Михаила и Василия Никитичей Романовых ..... 22**

*В.А. Павлов (Москва)*

**Церковь и европейские поданные  
в России в XVII веке (к биографии Ивана Фалька) ..... 30**

*Д. Е. Леонов (Ярославль)*

**Профессиональное движение в среде  
церковнослужителей в период первой русской революции ..... 37**

*О.С. Сидельников (Ярославль)*

**Статистические данные о количестве  
религиозных общин во второй половине XX века в России ..... 44**

## **ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА**

**И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ ..... 47**

*Священник Алексей Агапов (Жуковский)*

**Богослужбное использование церковнославянского языка:  
проблема понятности и устное бытование текста ..... 47**

*А.Н. Салимова (Магнитогорск)*

**Устойчивые словесные комплексы, отражающие представления  
средневекового славянина о жизни и смерти, о душе и теле  
(на материале Зографского евангелия XI века) ..... 57**

<i>А.М. Четырина (Санкт-Петербург)</i> <b>«Особенные выражения», относящиеся к православной лексике, в «Словаре церковнославянского и русского языка»</b> .....	61
<i>М.О. Новак (Казань)</i> <b>Преподавание церковнославянского языка в духовной школе: основные проблемы и пути их решения</b> .....	68
<i>Д.В. Фролов (Саранск)</i> <b>Функционирование двойственного числа в псалтири с воследованием 1648 года</b> .....	71
<i>Т.В. Кравцова (Москва)</i> <b>Духовные стихи (собрание и современное состояние жанра)</b> .....	78
<i>М.М. Горшкова (Москва)</i> <b>Восприятие и осмысление «ослепления» в контексте русской средневековой культуры: к постановке вопроса</b> .....	83
<i>О.В. Масленникова (Казань)</i> <b>Надписи на текстах Новгородских Миней 1095-1097 гг. как один из источников их изучения</b> .....	90
<i>Т.А. Богатырева (Москва)</i> <b>Отражение формирования культа Богородицы во Владимирском княжестве (на примере памятников XI-XV вв.)</b> .....	94
<i>Е.Ю. Литилина (Казань)</i> <b>Изучение произведений Епифания Премудрого в отечественной медиевистике 1960 – 1990-х гг.</b> .....	98
<i>Е.М. Жабина (Москва)</i> <b>«Новгородская песнь 1170 г.» (1825) Н.М. Языкова</b> .....	105
<i>И.Н. Минеева (Петрозаводск)</i> <b>Принципы составления комментариев к пометам Н.С. Лескова в Новом Завете (СПб., 1864)</b> .....	107

<i>О.А. Бердникова (Воронеж)</i> <b>Бог и человек в художественном мире И.А. Бунина</b> <b>(Бог Милующий и Бог Карающий в лирике поэта).....</b>	113
<i>А.А. Маслаков (Ростов-на-Дону)</i> <b>Церковнославянский язык как способ трансляции национальной культуры в книге Б. Н. Ширяева «Неугасимая лампада».....</b>	119
<i>С.В. Тарасова (Москва)</i> <b>Идейно-тематическое своеобразие рассказов протоиерея Николая Агафонова .....</b>	125
<i>И.С. Леонов (Москва)</i> <b>«Благоразумный разбойник» и «большой ребенок» как типы героев в рассказах протоиерея Николая Агафонова .....</b>	131
<i>И.С. Леонов, А.А. Соколова (Москва)</i> <b>Тема Божественного Промысла в рассказе протоиерея Николая Агафонова «Мы очень нужны друг другу».....</b>	138
<i>Т.С. Власова (Москва)</i> <b>Детскость в восприятии мира... (на материале современной православной прозы).....</b>	141
<b>ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ЮНОШЕСТВА.....</b>	146
<i>С.И. Давыдова (Хабаровск)</i> <b>Патриотический вектор в православном мировоззрении .....</b>	146
<i>Ю.В. Букарева (Арзамас)</i> <b>Работа с родителями и её роль в формировании духовно-нравственной личности ребенка.....</b>	160
<i>А.Д. Гуськова, Л.И. Хасанова (Казань)</i> <b>Изучение пьесы М.Горького «На дне» на уроках русской литературы в контексте христианско-религиозной проблематики .....</b>	165

# **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Материалы Международной научно-практической конференции  
«Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие»

**IX Кирилло-Мефодиевских чтений**

Издательство «Ремдер» ЛР ИД № 06151 от 26.10. 2001.

г. Ярославль, пр-т Октября, 94, оф. 37.

Тел.: (4852) 73-35-03, 58-03-48, факс 58-03-49.

*E-mail: [remder@mail.ru](mailto:remder@mail.ru)*

Формат 60x90/16, усл. печ. л. 10,75, заказ № , тираж экз.