

Научный журнал
Московской духовной академии

СЛОВО И ОБРАЗ

№1 (10)
2024



Сергиев Посад
2024

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

WORD AND IMAGE

№1 (10)
2024



Sergiev Posad
2024

ISSN 2686-715X

Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия: научный журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. – № 1 (10). – 180 с.

«Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия» – научный журнал кафедры филологии Московской духовной академии. На страницах журнала публикуются памятники христианской традиции (в первую очередь славяно-русские), результаты их изучения, исследования по христианскому литературному наследию в целом, архивные материалы.

Специальности ВАК:

051100. Теология

050901. Русская литература и литературы народов Российской Федерации

050903. Теория литературы

050905. Русский язык. Языки народов России

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Владимир Михайлович Кириллин

доктор филологических наук, профессор
заведующий кафедрой филологии Московской духовной академии
главный научный сотрудник Отдела древних славянских
литератур Института мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук

Выпускающий редактор: Каролина Игоревна Гуревич

кандидат филологических наук
научный сотрудник кафедры филологии
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Священник Дмитрий Барццкий, кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии Московской духовной академии

Александр Александрович Волков, доктор филологических наук, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Иеромонах Далмат (Юдин), кандидат богословия, доцент кафедры филологии Московской духовной академии

Ирина Александровна Киселёва, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русской классической литературы Московского государственного областного университета

Игумен Мелетий (Соколов), кандидат богословия, доцент кафедры филологии Московской духовной академии

Михаил Викторович Первушин, кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук

Архимандрит Симеон (Томачинский), кандидат филологических наук, кандидат богословия, доцент кафедры филологии Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Сергей Анатольевич Васильев, доктор филологических наук, профессор Московского городского педагогического университета

Виктор Мирославович Гуминский, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук

Александр Михайлович Камчатнов, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой общего языкознания Московского педагогического государственного университета

Валерий Владимирович Лепехин, доктор филологических наук, профессор кафедры русской филологии Сегедского университета (Венгрия)

EDITORS

Head editor: Vladimir Michaylovich Kirillin

Doctor of Philology, Professor
Head of the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy
Chief Researcher at the Department of Ancient Slavic Literatures
at the Institute of World Literature named after A. M. Gorky
at the Russian Academy of Sciences

Executive Issue editor: Karolina Igorevna Gurevich

PhD in Philology
Researcher at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

Priest Dmitry Baritsky, PhD in Theology, PhD in Philology, Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Hieromonk Dalmat (Yudin), PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Irina Aleksandrovna Kiseleva, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Russian Classical Literature at the Moscow State Regional University

Hegumen Melety (Sokolov), PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Mikhail Viktorovich Pervushin, PhD in Theology, PhD in Philology, Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy, Senior Researcher at the Institute of World Literature named after A. M. Gorky at the Russian Academy of Sciences

Archimandrite Simeon (Tomachinsky), PhD in Theology, PhD in Philology, Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Alexander Alexandrovich Volkov, Doctor of Philology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Victor Miroslovovich Guminsky, Doctor of Philology, Professor, Chief Researcher at the Institute of World Literature named after A. M. Gorky at the Russian Academy of Sciences

Alexander Mikhailovich Kamchatnov, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of General Linguistics at the Moscow Pedagogical State University

Valery Vladimirovich Lepakhin, Doctor of Philology, Professor at the Department of Russian Philology at the Szeged University (Hungary)

Sergey Anatolyevich Vasiliev, Doctor of Philology, Professor of the Moscow City Pedagogical University

СОДЕРЖАНИЕ

- 13 **Список сокращений**
- 15 **Диакон Дионисий Макаров**
Феномен иуды искариота (по повести Л. Н. Андреева «Иуда Искариот»)
- 40 **Диакон Сергей Георгиевич Ходасевич**
Теоретические основы исследования влияния античной риторики
на христианскую проповедь IV века
- 52 **Павел Анатольевич Тарасенко**
Житие Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев для Косинского монастыря:
источники текста
- 64 **Тихон Андреевич Смирнов**
Образ идеального пастыря в творчестве И. Н. Потапенко
- 70 **Иван Павлович Рубцов**
Типология библейских цитат в поэме А. А. Ахматовой «Реквием»
- 79 **Священник Иван Алексеевич Пеньков**
Образ священника в романе Грэма Грина «Сила и слава»
- 88 **Ирина Алексеевна Павлова**
Духовно-религиозные аспекты семантики открытого финала (на материале
произведений Ф. М. Достоевского и К. С. Льюиса)
- 99 **Даниил Алексеевич Огнев**
Страх смерти и поиск бессмертия в творчестве Мориса Метерлинка
- 108 **Монахиня Афанасия (Ерохина)**
Особенности подготовки гимнографического текста: трудности
герменевтического и лингвистического порядка
- 116 **Анастасия Михайловна Ермолаева, Виктория Михайловна
Ермолаева**
Отсылки к русской литературе в лекциях митрополита Антония Сурожского (на
материале книги «Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности»)
- 124 **Иеромонах Кирилл (Умрилов)**
Художественная рецепция молитвы «Отче наш...» в лирике В. К. Кюхельбекера

- 131 **Николай Сергеевич Артёмов**
Интерпретация книги «Мальчики» романа Ф. М. Достоевского
«Братья Карамазовы»: опыт совмещения структурно-семиотического
и герменевтического подходов
- 146 **Диакон Дионисий Куприченко**
Житие святых мучеников Ацискла и Виктории Кордувийских: ценность
агиографической литературы в контексте миссионерского служения
- 154 **Алексей Владимирович Ковтун**
Филологические и теологические причины непонимания богослужебных текстов
на церковнославянском языке
- 171 **Всеволод Алексеевич Бакушкин**
Глаголица: история и историография

CONTENTS

- 13 **List of Abbreviations**
- 15 **Deacon Dionisiy Makarov**
The Phenomenon of Judas Iscariot (Based on the Story «Judas Iscariot»
by L. N. Andreev)
- 40 **Deacon Sergey Khodasevich**
Theoretical Foundations of the Study of the Influence of Ancient Rhetoric
on the Christian Preaching of the IV Century.
- 52 **Pavel A. Tarasenko**
The Vitae of Zosimas and Sabbatius, the Solovetsky Miracle-Workers,
for the Kosinsky Monastery: Sources of the Text
- 64 **Tihon A. Smirnov**
The Image of the Ideal Pastor in the Works of I. N. Potapenko
- 70 **Ivan P. Rubtsov**
Typology of Biblical Quotations in A. A. Akhmatova's Poem «Requiem»
- 79 **Priest Ivan Alekseevich Penkov**
The Image of a Priest in Graham Greene's Novel «The Power and the Glory»
- 88 **Irina A. Pavlova**
Spiritual and Religious Aspects of the Semantics of the Open Ending
(On the Material of Works by F. M. Dostoevsky and C. S. Lewis)
- 99 **Daniil A. Ognev**
Fear of Death and the Search for Immortality in the Works of Maurice Maeterlinck
- 108 **Nun Athanasia Erokhina**
The Peculiarities of Preparing a Hymnographic Text: Difficulties of Hermeneutical
and Linguistic Order
- 116 **Anastasia Mikhailovna Ermolaeva, Victoria Mikhailovna Ermolaeva**
The References to Russian Literature in the Lectures of Metropolitan Anthony
of Sourozh (Based on the Book «Beauty and Ugliness. Conversations about Art
and Reality»)
- 124 **Hieromonk Kirill (Umrilov)**
Reception of the Prayer «Our Father...» in the Context of V. K. Küchelbecker's Prayer
Lyrics

- 131 **Nikolai Sergeevich Artyomov**
Interpretation of the Book «Boys» from F. M. Dostoevsky's Novel «The Karamazov Brothers»: An Experience of Combining Structural Semiotic and Hermeneutic Approaches
- 146 **Deacon Dionysiy Kuprichenkov**
The Vitae of the Holy Martyrs Acisclus and Victoria of Cordova: The Value of Hagiographic Literature in the Context of Missionary Service
- 154 **Aleksey Vladimirovich Kovtun**
Philological and Theological Reasons for Misunderstanding of Liturgical Texts in Church Slavonic
- 171 **Vsevolod A. Bakushkin**
The Glagolitic Script: History and Historiography

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИНСТИТУЦИИ

- ИМЛИ РАН Институт мировой литературы им. А. М. Горького
 Российской академии наук
- РГАДА Российский государственный архив древних актов
- РНБ Российская национальная библиотека
- КГПУ Красноярский государственный педагогический университет

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- МДА Московская духовная академия
- ТвГУ Тверской государственный университет
- РХГА Русская христианская гуманитарная академия
- ЛГУ Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина
- ГрГУ Гродненский государственный университет имени Янки Купалы

ФЕНОМЕН ИУДЫ ИСКАРИОТА (ПО ПОВЕСТИ Л. Н. АНДРЕЕВА «ИУДА ИСКАРИОТ»)

Диакон Дионисий Макаров
(Денис Владимирович)

доктор культурологии
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
denis.makarov@mail.ru

Для цитирования: Макаров Д., диак. Феномен Иуды Искариота (по повести Л. Н. Андреева «Иуда Искариот») // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 15–39. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.001

Аннотация

УДК 82.091 (27-36) (821.161.1)

Цель статьи — рассмотреть историю создания, литературные и философские истоки, сюжет, образно-символическую систему повести Леонида Николаевича Андреева «Иуда Искариот» и выявить художественные особенности образа Иуды, авторскую концепцию человека в евангельском контексте на материале данного произведения. Основу методологии исследования составляет системный подход к анализу поэтики художественного произведения в контексте православной культурной традиции. Исследуются сюжет, мотивы, образы, символика повести и предпринимается попытка выявления авторской концепции человека на данном материале.

Ключевые слова: творчество Леонида Николаевича Андреева, повесть «Иуда Искариот», концепция человека, библейский сюжет, православная культурная традиция.

The Phenomenon of Judas Iscariot (Based on the Story «Judas Iscariot» by L. N. Andreev)

Deacon Dionisiy Makarov

Doctor of Culturology

Professor of the Department of Philology of the Moscow Theological Academy

141300, Sergiev Posad, Trinity-Sergius Lavra, Academy

denis.makarov@mail.ru

For citation: Makarov, Dionisiy, deacon. "The Phenomenon of Judas Iscariot (Based on the Story 'Judas Iscariot' by L. N. Andreev)". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 15–39 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.001

Abstract. The purpose of the article is to examine the history of creation, literary and philosophical origins, plot, figurative and symbolic system of the novel by Leonid Nikolaevich Andreev «Judas Iscariot» and to identify the artistic features of the image of Judas, the author's concept of man in the evangelical context based on the material of this work. The basis of the research methodology is a systematic approach to the analysis of the poetics of a work of art in the context of the Orthodox cultural tradition. The plot, motives, images, and symbolism of the story are investigated and an attempt is made to identify the author's concept of a person based on this material.

Keywords: creativity of Leonid Nikolaevich Andreev, story «Judas Iscariot», concept of man, biblical story, the Orthodox cultural tradition.

На рубеже XIX–XX веков тема предательства Иуды становится особо популярной. Кроме Леонида Андреева, к ней обращаются такие поэты и писатели, как Семен Надсон, Павел Попов, Николай Голованов, Николай Минский, Федор Сологуб, Зинаида Гиппиус, Василий Розанов, С. Кондурушкин, К. Фофанов, А. Амфитеатров, А. Блок, а Алексей Ремизов и особенно Максимилиан Волошин буквально ««жили» с Иудой»¹ на протяжении целой четверти века: «оживилось внимание к концепциям историков и отцов церкви, начиная с идей блаженного Августина, святого Иоанна Златоуста, монаха и священника Фомы Кемпийского, автора сочинения «О подражании Христу», выдержавшего более двух тысяч изданий и переведенного в России самим К. П. Победоносцевым, кончая идеями рубежа XIX–XX вв. От десятилетия к десятилетию переживались увлечения апокрифическими сочинениями гностиков и их последователей, трудами прославленных теологов рационалистического богословия Д. Штрауса и Э. Ренана, а также представителей новейшего, в том числе «нравственного богословия», таких как М. М. Тареев, М. Д. Муретов и др.»². И на протяжении всего XX века тема предательства Иуды остается чрезвычайно популярна как в Европе, так и в России, где были известны, например, «А. Франс с романом «Таис» (1890) и собранием афоризмов «Сад Эпикура» (1894); другой француз — Е. Хебгардт (Эмиль Жебар) с рассказом «Гибель Иуды» (рус. перевод — М., 1902) и рассказом «Последняя ночь Иуды» (Вятка, 1904); швед Тор Гедберг с повестью «Иуда» (рус. перевод — 1908), имевшей в подлиннике подзаголовок «История одного страдания», итальянка Мария Корелли с повестью «Варавва», выдержавшей в России с 1900 по 1916 г. четыре переводных издания; немец, лауреат Нобелевской премии 1910 г. Пауль Хейзе с драмой «Мария из Магдалы» (рус. перевод 1907 г.)»³. Многие известные писатели обращались к образу Иуды и после Леонида Андреева, по-своему понимая его предательство и трагедию. Например, М. Булгаков в «Мастере и Маргарите», Ю. Домбровский в «Факультете ненужных вещей», Ч. Айтматов в «Плахе» и многие другие. При этом, как правило, каждый автор предлагает свою — по возможности оригинальную — трактовку его поступка, зачастую в противовес традиционному пониманию

1 *Андреев Л. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 23 т. / тексты подгот., коммент. сост.: В. Н. Быстров и др.; ИМЛИ РАН им. А. М. Горького, Лидсский ун-т (Великобритания) [и др.]. Москва: Наука, 2012. Т. 5. С. 532.

2 *Андреев.* ПСС. Т. 5. С. 531.

3 *Андреев.* ПСС. Т. 5. С. 531.

(серебролюбие и эгоизм), сложившемся в Православной Церкви. Так, например, Х. Л. Борхес в новелле «Три версии предательства Иуды» пишет о шведском ученом XIX века Рунеберге, который считал, что настоящим мессией был Иуда, а не Иисус, потому что Иисус распял свое тело, а Иуда на все века распял свою душу⁴.

«Внимание Андреева к теме вызвано отчасти общественно-политической ситуацией в России. Но еще более тем, что духовное брожение сознания российского общества на рубеже XIX–XX вв. охватило и религиозно-нравственную сферу, порождая, в частности, острый интерес к фигуре Иуды Искариота. Иисус и Иуда воспринимались и как исторические личности, проецировавшиеся на современность, и как предания, легенды, мифология веков, порождавшие новейшую мифопоэтику»⁵.

Сложно сказать, чем это было вызвано, но к концу XIX — началу XX века в европейском и российском общественном сознании сложилась тенденция к переосмыслению образа Иуды, даже к некоторому оправданию его. В полной мере она выразилась в повести Леонида Андреева. Конечно, Андреев не доходит до того, чтобы называть Иуду Мессией, но относится к Иуде не без своеобразной и в то же время ужасающей симпатии: «Убить Бога, унижить его позорной смертью, — это, брат, не пустячок!»⁶, — так говорил он Максиму Горькому. Андреев восхищается смелостью Иуды, он считает, что если бы Иуда знал, что перед ним стоит сам Иегова, то все равно бы совершил предательство. Максимилиан Волошин указывал, что андреевская трактовка Иуды сходна с некоторыми еретическими учениями первых веков, в которых Иуда рассматривался как самый посвященный, принявший на себя бремя заклания — предательство: «В представлении христианского мира существуют два Иуды Искариота: Иуда Предатель, продавший Христа за 30 сребреников, символ всего безобразного, подлого и преступного в человечестве, Иуда-Чудовище и телом и духом. Таков Иуда ортодоксального церковного предания, запечатленный и в каноническом Евангелии. И совершенно иной Иуда, сохраненный христианскими еретикам» первых веков, этими хранителями эзотерических учений церкви.

4 Борхес Х. Л. Письмена Бога. М., 1992.

5 Андреев Л. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 23 т. / тексты подгот., коммент. сост.: В. Н. Быстров и др.; ИМЛИ РАН им. А. М. Горького, Лидсский ун-т (Великобритания) [и др.]. Москва: Наука, 2012. Т. 5. С. 531.

6 Литературное наследство. Т. 72: Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка / АН СССР. ИМЛИ; под ред. И. С. Зильберштейн. М.: Наука, 1965. С. 396.

Иуда, сохранившийся в учениях офитов, каинитов и манихеев, является самым высоким, самым сильным и самым посвященным из учеников Христа. Так как принесение Христа в жертву требует, чтобы рука первосвященника была тверда и чиста, то только самый посвященный из апостолов может принять на себя бремя заклания — предательство. Этому апостолу Христос передает свою силу — кусок хлеба, омоченный в соль, — причастие Иудино. Этот образ человека, достигшего высшей чистоты и святости, который добровольно принимает на свою душу постыдное преступление, как подвиг высшего смирения...»⁷.

В андреевском Иуде, как в ярком художественном образе, органично сочетаются несколько аспектов. Он многозначен и феноменален. В социально-политическом аспекте он отождествляется с частью интеллигенции, предавшей идеалы революции 1905–1907 годов (особенно актуальной эта тема была после поражения восстания матросов в Свеаборге в 1906 году из-за предательства финских социал-демократов). В нравственно-философском аспекте образ Иуды представляет аллегория предательства христианства временем материализма. Действия Иуды — это действия самых умных людей эпохи, которые проводят чудовищный эксперимент над своей страной, изгоняя и разрушая веру, уничтожая Церковь. Они сами ужасаются тому, что делают и тому, что у них что-то получается, а масса поддерживает их.

Есть в образе Иуды и чисто эстетическая антитеза — это его прекрасно-безобразная двойственность, проявляющаяся и в лице, и во всем его облике, в словах и поступках. Прекрасное и безобразное соединены в Иуде нераздельно, как живое и мертвое, они борются в Иуде, и побеждает безобразное, помимо его воли, потому что мир так устроен. В людях царит подлое чувство самосохранения, трусость и готовность к предательству даже самого святого, самого лучшего в своей жизни, чуть только создастся какая-либо угроза.

Но еще характернее для повести аспект психологический. Как писал Андреев В. В. Вересаеву: «нечто по психологии, этике и практике предательства»⁸. Андреев исследует механизм предательства, дает его психологическое обоснование. Главный вопрос — почему Иуда предал Иисуса? Чем объясняет Андреев предательство? Каковы причины этого поступка? Выяснив как думает об этом автор, можно будет открыть немало нового в его концепции человека, проследив путь Иуды

7 Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1988, с. 457–463. (Лит. памятники). С. 459–460.

8 Литературное наследство. Т. 72: Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка / АН СССР. ИМЛИ; под ред. И. С. Зильберштейн. М.: Наука, 1965. С. 523.

к предательству, увидеть, какими эстетическими средствами пользуется Андреев для разрешения этой нравственной проблемы.

В монографии «Творчество Леонида Андреева и эпоха модерна» Г. Н. Боевой⁹ показано, что повесть «Иуда Искариот» является одним из тех элементов творчества Леонида Андреева, которые отражали цель всего творчества автора — провести «эксперимент» над человечеством. В статье С. Ю. Толоконниковой «Миф об Иуде в литературе»¹⁰ показаны трансгрессии в трактовке истории предательства Иуды, которые существуют в мире литературы. Статьи М. Д. Муретова «Иуда Предатель»¹¹ и «Иуда Искариот»¹² М. Г. Калинина помогают понять мотивы предательства Иуды. Статья Э. Н. Ширвановой и Р. М. Гаджиевой «Образ Иуды Искариота в контексте канонического и апокрифического Евангелия в одноименной повести Леонида Андреева»¹³ помогает приблизиться к раскрытию образа андреевского Иуды. Этой же задачи — раскрытию образа Иуды в повести Л. Андреева способствует и статья Т. О. Пироговой «Мотив двойничества в повести Л. Н. Андреева “Иуда Искариот”»¹⁴. Статья Г. Н. Кулагиной, Н. П. Ячиной и А. Я. Икрамова «Психология предательства (по материалам повести Л. Андреева «Иуда Искариот и другие»)»¹⁵ раскрывает смысл «моды» в начале XX-го века на тему предательства, говоря о том, что повесть Л. Н. Андреева — не что иное как один из таких отголосков его времени.

Своеобразным ключем к рассказу является юношеская сказка Андреева «Оро», в которой действуют тоже два полярных персонажа:

- 9 Боева Г. Н. Творчество Леонида Андреева и эпоха модерна: Монография / Г. Н. Боева. СПб.: ИД «Петрополис», 2016. С. 13.
- 10 Толоконникова С. Ю. Миф об Иуде в литературе // Мировая литература на перекрестье культур и цивилизаций. 2015. № 4 (12). С. 49–63.
- 11 Муретов М. Д. Иуда Предатель // Богословский вестник. 1905. Т. 2. № 7/8.
- 12 Калинин М. Г. Иуда Искариот // Православная энциклопедия. Т. XXVIII. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2012. С. 390–396.
- 13 Ширванова Э. Н., Гаджиева Р. М. Образ Иуды Искариота в контексте канонического и апокрифического Евангелия в одноименной повести Леонида Андреева // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2018. Т. 33. № 4. С. 50–58.
- 14 Пирогова Т. О. Мотив двойничества в повести Л. Н. Андреева «Иуда Искариот» // Научные и практические разработки в эпоху трансформаций. сборник докладов Международной научно-практической конференции. СПб.: ЕНМЦ «Мультидисциплинарные исследования», 2020. С. 18–24.
- 15 Кулагина Г. Н., Ячина Н. П., Икрамов А. Я. Психология предательства (по материалам повести Л. Андреева «Иуда Искариот и другие») // Психология и педагогика: методика и проблемы практического применения. 2012. № 24–1. С. 12–16.

светлый дух любви Лейо и темный дух зла Оро. Оро ненавидит Лейо и вообще всех на свете, но в тоже время и не может жить без начала светлого, как и светлое не может испытывать радости без темного: «Черная бездна поглотила Оро, и никто никогда уже не видел его. Никто никогда не видел веселой улыбки на устах Лейо»¹⁶. В повести Андреева «Иуда Искариот» тоже два противопоставленных героя: светлый и прекрасный Иисус и темный безобразный Иуда. И общая фабула аналогична: они неразрывно связаны, тягостятся этой связанностью, но друг без друга не могут жить. Такую же трактовку двух противоположных начал, ведущих борьбу, и погибающих одновременно, как только одна из них одерживает победу, можно увидеть и в повести «Жизнь Василия Фивейского», где сын Вася-идиот победил своего отца и тем самым разрушил их общий дом-храм. Выработанную еще в юности схему, Андреев нагружает все новым и новым содержанием. Если о. Василий и Вася-идиот сидят в одном доме, в одной скорлупе, и этим утверждается их единство, то Иисус и Иуда в рассматриваемой повести, а также и в сознании самого Андреева тоже соединены в единое целое. Так на одной из его картин, висящей в доме на Черной речке, по воспоминаниям дочери Веры, лица Иисуса и Иуды были нарисованы соединенными общим терновым венцом: светлый божественный лик Иисуса и темное звериное лицо Иуды¹⁷.

Такое объединение Иуды и Иисуса в одно целое можно назвать первым уровнем двойственности. Второй уровень пролегает в самом Иуде, расколотом на две половины внешне и внутренне. Он одновременно и жив, и мертв, он объективно признан всеми безобразным, а субъективно считает себя прекрасным. Он притворяется больным, а оказывается сильнее даже Петра. Он считает, что больше всех любит Иисуса, а на самом деле предает его на смерть. Все в Иуде искажено, все перевернуто. Его красота оказывается безобразием, сила — болезнью, любовь — предательством. Он весь словно вывернут наизнанку и постоянно обманывается и обманывает других. Когда он делает доброе дело — спасает Иисуса от разъяренных людей — плод этого дела оказывается злым: Иуда убеждает людей, что Иисус и Его ученики — мошенники и воры. Чтобы спасти Иисуса, Иуда не брезгует никакими средствами. Он считает, что цель оправдывает все средства. Иисус же

16 *Андреев Л. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 23 т. / тексты подгот., коммент. сост.: В. Н. Быстров и др.; ИМЛИ РАН им. А. М. Горького, Лидсский ун-т (Великобритания) [и др.]. Москва: Наука, 2007. Т. 1. С. 250.

17 *Андреева В. Л.* Дом на Черной речке. М., 1976.

думает иначе. Иуда считает, что Царство Божие на земле можно утвердить силой, стоит только «смести стражу» и поднять над головою нового царя — самого лучшего человека — Иисуса. Иуда в финале повести надеется на то, что люди поднимутся на восстание. Потом Иуда укоряет других учеников за то, что те не поднялись на защиту Иисуса. Именно в этом его убеждении, что Царства Справедливости можно достичь насилием, заключается основа непонимания сущности христианства Иудой. Высшая справедливость основана на любви, а любовь не приемлет насилия. Иуда же хочет установить справедливость на земле насилием. А такая справедливость, как известно, оборачивается произволом. Если бы это удалось Иуде, то опять все бы оказалась вывернутым наизнанку и Иудина справедливость обернулась бы террором и диктатурой. От худого дерева не бывает хорошего плода. А Иуда понимает, что он — сухая смоковница, которую срубают и бросают в огонь.

Обратимся к содержанию рассказа. И будем исходить в исследовании из уже известной (например, по результатам анализа повести «Жизнь Василия Фивейского») андреевской концепции единства и борьбы двух противоположных начал. Рассмотрим линию «Иисус — Иуда» и их философский спор о сущности мира. В сознании Андреева Иисус и Иуда неразрывно связаны. Вот как он показывает эту связь: «они двое, неразлучные до самой смерти, дико связанные общностью страданий... из одного кубка страданий, как братья, пили они...».¹⁸ Противоположные начала, по Андрееву, взаимно стремятся друг к другу, не могут один без другого. Поэтому и включает Иисус Иуду в круг избранных, хотя многие отговаривали от этого. «Но не послушал их советов Иисус... он решительно принял Иуду и включил его в круг избранных»¹⁹. Иисус принимает Иуду, потому что не может без него — без своего темного антипода.

Но откуда взялся Иуда, откуда взялось это темное начало? «Никто из учеников не заметил, когда впервые оказался около Христа этот рыжий и безобразный Иудей?»²⁰. Иуда появился привлеченный светом, исходящим от Иисуса. Он, как ночная бабочка, прилетел на огонь; как частица мрака — «черная маска» (появится позже — в пьесе «Черные маски» (1908)) — был разбужен, растревожен светом и примчался

18 *Андреев Л. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 23 т. / тексты подгот., коммент. сост.: В. Н. Быстров и др.; ИМЛИ РАН им. А. М. Горького, Лидсский ун-т (Великобритания) [и др.]. Москва: Наука, 2012. Т. 5. С. 62. Дальше повесть цитируется по данному изданию ПСС Андреева с указанием тома и страниц.

19 Там же. С. 25.

20 Там же. С. 24.

к нему, бросив все. Свет будит тьму, и Иуда приходит к Иисусу, чтобы погубить его, так же, как и тьма в «Черных масках», разбуженная яркими огнями, врывается в дом Герцога Снадаро и убивает его.

Иуда появляется на закате солнца, он приходит вместе с наступлением ночи. Иисус сажает его рядом с собой: «рядом с Собою посадил Иуду»²¹. Вот они сидят рядом: свет и тьма, добро и зло. Никто из людей не понимает смысла этого действия, отворачиваются ученики. Только Иисус, видимо, понимает свою связь с Иудой, поэтому и сажает его рядом с собой. Иисус и Иуда рядом — соседство прекрасного и безобразного — неразрешимая загадка, терзавшая Андреева: «Он внимательно разглядывал Христа и Иуду, сидевших рядом, и эта странная близость божественной красоты и чудовищного безобразия, человека с кротким взором и осьминога с огромными, неподвижными, тускло-жадными глазами, угнетала его ум, как неразрешимая загадка»²². Это апостол Фома разглядывает их, пытается осмыслить происходящее, разрешить эту загадку.

Фома отождествляется Андреевым с человеческим разумом, главная задача которого объяснить происходящее. Но Фома так ничего и не поймет. Но зато его глазами будет представлен спор этих двух начал, их противостояние и в итоге, как всегда у Андреева, победу темного начала и его самоуничтожение.

Спор Иисуса и Иуды — это спор Бога и сатаны. Иисус утверждает, что в основе мира и человека лежит добро и любовь, что люди по природе своей добры и способны на любовь и сострадание. Иуда утверждает противоположное: все люди — лжецы, лицемеры, трусы и подлецы; заботятся они только о своей выгоде и не способны на искреннее чувство и жертву. Значит, в основе своей, мир и человек ничтожны и бессмысленны. А вся жизнь с ее ценностями и даже с самим Иисусом — обман, иллюзия, наваждение, которые растают от одного прикосновения или дыхания смерти.

Но если Иисус обладает цельностью в своей, пусть и иллюзорной, по Андрееву, любви, то Иуда лишен цельности в своем отрицании добра и смысла, расколот надвое. С одной стороны, он действительно считает любовь и добро обманом, но, с другой стороны, питает надежду на то, что окажется не прав, и любовь сможет победить смерть. Иуда наполовину мертв, наполовину жив: одна сторона его лица мертвая, другая живая. Если Иисус — только свет и любовь, то Иуда — и свет

21 Там же. С. 26.

22 Там же. С. 27.

и тьма, и любовь, и ненависть, в нем живут и мертвая, и живая половины. И он колеблется между ними, входит то в живую, то в мертвую воду, то оживает, то умирает. Он является полем борьбы жизни и смерти, как Август в «Елезаре». Но на поле Иуды фатально побеждает смерть.

Во второй главке Иуда рассказывает своеобразную притчу о собаке. В какой-то степени она является ключом по всему повествованию. Иуда говорит, что в своих лучших чувствах он всегда бывает обманут. Стоит ему поверить кому-то, как тот обманет Иуду. И вот он рассказывает историю о собаке, которая тоже обманула его. Когда он ласкал ее, она кусала его, а когда бил, лизала ноги. «Он убил эту собаку, глубоко зарыл ее и даже заложил большим камнем, но кто знает? Может быть оттого, что он ее убил, она стала еще более живою...»²³. Таким вот не совсем обычным образом Иуда предсказывает судьбу Иисуса, которого убьет предательство Иуды, но Который после смерти станет еще более живым. И тем самым еще раз обманет Иуду.

Андреев выстроил характерные параллели. Иуда ласкал собаку, но она кусала его — Иуда пытается исправиться, не сквернословить, слушать Учителя, но Иисус только дальше отстранял его от себя. Иуда «побил собаку» — украл деньги, но Иисус и все ученики поцеловали его. В конце концов Иуда сознался, что солгал: «собаки этой он не убивал. Но найдет ее непременно и непременно убьет, потому что не желает быть обманутым»²⁴. Это уже прямой намёк, что он предаст Иисуса.

Как проходил его спор с Иисусом? Приближаясь к какому-нибудь селению, Иуда рассказывал о его жителях дурное и предвещал беду. Но получилось наоборот: люди, о которых он говорил дурно, с радостью встречали Иисуса, окружали его вниманием и заботой. Иисус пока выигрывал спор, а Иуда говорил, что его опять обманули. Но однажды Иуда с Фомой задержались в селении и увидели, что люди обвинили Иисуса в воровстве и даже, когда нашли пропавшего козленка, «все-таки решили, что Иисус обманщик и, может быть, даже вор»²⁵. Иисус, узнав об этом, стал суров и печален и стал избегать Иуду, оказавшегося правым. Изменилось с этого дня отношение Иисуса к Иуде. И стало казаться Иуде, что все, что говорит Иисус, он «говорит против Иуды». «И для всех он был нежным... цветком, ... а для Иуды оставлял одни только острые шипы...»²⁶. Иисус изменяет отношение к Искарियो-

23 Там же. С. 29.

24 Там же. С. 29.

25 Там же. С. 32.

26 Там же. С. 33.

ту, словно начинает догадываться о его правоте, но не желает сдаваться просто так, начинает с ним спорить, говорить все напротив ему.

Но еще раз оказался прав Искарот. В одном селении, которое он советовал обойти, Иисуса приняли враждебно и хотели побить камнями. Но Иуда стал кричать и носиться перед толпой жителей, уговаривая их не делать этого. Иуда «грозил, кричал, умолял и лгал». «Он кричал, что вовсе не одержим бесом Назорей, что Он просто обманщик, вор, любящий деньги, как и все Его ученики, как и сам Иуда, — потрясал денежным ящиком, кривлялся и молил, припадая к земле. И постепенно гнев толпы перешел в смех и отвращение, и опустились поднятые с камнями руки»²⁷. Иуда спасает Иисуса, но какой ценой! Он считает, что жизнь Иисуса важнее Истины, что можно солгать ради того, чтобы спасти жизнь Иисуса. Но ради чего тогда жить Иисусу, если о нем будут думать, как о мошеннике и воре? Об этом Иуда не думает. Он думает об Иисусе не как о Боге или Богочеловеке, а как об очень хорошем, но только человеке. Он не понимает главного в учении Христа, а потому считает его прекраснейшим человеком, но не знающим жизни, за которым надо следить как за ребенком. Поэтому Иуда ожидает после своего «подвига» похвал и благодарностей. Но Иисус был разгневан: «разгневанный Иисус шел большими шагами и молчал»²⁸, и все отгоняли от себя Иуду. Так был он еще раз обманут.

Суть мировоззрения Искарота раскрывается в разговоре с Фомой:

«— Но ты солгал! — сказал Фома.

— Ну да, солгал, — согласился спокойно Искарот. — Я им дал то, что они просили, а они вернули то, что мне нужно. И что такое ложь, мой умный Фома? Разве не большею ложью была бы смерть Иисуса?»²⁹.

Иуда считает, что возможна вот такая ложь — во спасение, что цель оправдывает средства. Но такую любовь не принимает Иисус. Когда Иуда одерживает следующую победу в единоборстве с Петром (это сцена бросания камней, которая происходит перед Иисусом и становится соревнованием апостолов за место быть рядом с Иисусом), Иисус и на этот раз не захотел похвалить его. Он «молча шел впереди, покусывая сорванную травинку»³⁰ и переживал от того, что Иуда опять оказался сильнее всех.

27 Там же. С. 34.

28 Андреев. Там же. С. 34.

29 Там же. С. 34.

30 Там же. С. 38.

Когда «Иисус говорил, и в молчании слушали его речь ученики», Иуда один не слушал его, он думал о себе, своем самоутверждении. Он был ослеплен гордостью так, что ничего и никого не видел и не слышал вокруг, кроме себя самого. Он стоял, «загораживая дверь, огромный и черный». Незадолго до этого он понял, что «сухая смоковница, которую нужно порубить секирою»³¹, это он сам.

И вот Иуда утаил несколько динариев, а это открылось благодаря Фоме. Ученики Христа обвинили его в воровстве, а Иисус устыдил их и поцеловал Иуду, простил его. И тем снова обманул Иуду — поцеловал, когда тот совершил грех, украл (в плане притчи о собаке — побил собаку). После этого Иуда пытается исправиться: «Он перестал говорить дурное, и больше молчал»³². Но Иисус все равно не приближал его к себе. Когда Иуду спросили, кто будет первый возле Иисуса, он ответил: «Я! Я буду возле Иисуса!.. Иисус медленно опустил взоры»³³. Он как будто признал, что прав Иуда, и ему было горько от этой правоты. После этого Иуда сделал первый шаг к предательству — пошел к первосвященнику Анне.

Когда участь Иисуса была уже решена, Иуда окружает его «тихою любовью, нежным вниманием»³⁴. Он покупал для Иисуса миро, вино, собирал цветы, приносил детей, — заботился о том, чтобы Иисусу было приятно. Эта мелочная забота Иуды — все, на что способна его ущербная, искаженная любовь. Жизнь и смерть продолжают бороться в Иуде: «одною рукою предавая Иисуса, другой рукой Иуда старательно искал расстроить свои собственные планы»³⁵. Он зовет апостолов: «нужно беречь Иисуса! Нужно беречь Иисуса! Нужно заступиться за Иисуса, когда придет на то время»³⁶. Он готовится к обороне: приносит два меча и втайне мечтает о всеобщем восстании в защиту Иисуса.

При въезде Иисуса в Иерусалим «так велико было ликование, так неудержимо в криках рвалась к нему любовь», что Иуда засомневался: «А что если он прав? Если камни у него под ногами, а у меня под ногою — песок только?.. Тогда я сам должен удушить его, чтобы сделать правду... Кто обманывает Иуду? Кто прав?»³⁷. Иуда вопрошает, кто обманывает

31 Там же. С. 38.

32 Там же. С. 44.

33 Там же. С. 46.

34 Там же. С. 51.

35 Там же. С. 52.

36 Там же. С. 53.

37 Там же. С. 56–57.

его, какая половина его существа: живая или мертвая? Он сомневается в себе, а что если прав Иисус, то есть жизнь и любовь? Но темная половина его существа не может этого допустить и все равно совершит расправу.

И вот наступает ночь «великого боя». Иуда обращается к Богу: «— Ты знаешь, куда иду я, Господи? Я иду предать Тебя в руки Твоих врагов. И было долгое молчание, тишина вечера и острые, черные тени. — Ты молчишь, Господи? Ты приказываешь мне идти? И снова молчание. — Позволь мне остаться. Но Ты не можешь? Или не смеешь?»³⁸.

«Или не хочешь?» Нет ему ответа. Только молчание, «огромное, как глаза вечности». Бог не отвечает. Иуда должен сам выбрать свой путь, сделать окончательный, последний выбор между добром и злом. И он делает свой выбор, предает Иисуса: «целованием любви предаем мы тебя... Голосом любви скликаем мы палачей из темных нор и ставим крест — и высоко над теменем земли мы поднимаем на кресте любовью распятую любовь»³⁹.

После свершившегося предательства Искарriot сидит около костра, пытаясь согреться, но ему холодно тем холодом могилы, который знал Елеазар: «Как холодно! Боже мой, как холодно!»⁴⁰ — причитает он, пытаясь согреть свою опустевшую душу, опять же, как и Василий Фивейский и как Елеазар, внешним огнем.

Еще несколько раз появляется у Иуды надежда, что люди заступятся за Иисуса: «А вдруг они поймут? Еще не поздно. Иисус 200 еще жив. Вон смотрит Он зовущими, тоскующими глазами... Что может удержать от разрыва тоненькую пленку, застилающую глаза людей, такую тоненькую, что ее как будто нет совсем? Вдруг — они поймут? Вдруг всю свою грозную массой мужчин, женщин и детей они двинутся вперед, молча, без крика, сотрут солдат, зальют их по уши своею кровью, вырвут из земли проклятый крест и руками оставшихся в живых высоко над теменем земли поднимут свободного Иисуса! Осанна! Осанна!»⁴¹. Но этого не происходит. Иисус умирает на кресте. Иуда же смотрит вокруг как «суровый победитель, который уже решил в сердце своем предать все разрушению и смерти»⁴². Теперь он уверен, что вся земля принадлежит ему, и «ступает он твердо, как повелитель, как царь, как тот, кто беспредельно и радостно

38 Там же. С. 57.

39 Там же. С. 60.

40 Там же. С. 62.

41 Там же. С. 68–69.

42 Там же. С. 68.

в этом мире одинок»⁴³. После смерти Иисуса он осуждает судей (по праву не праведника, а грешника) за то, что они убили невинного, и обличает учеников в эгоизме и трусости, в том, что они, даже больше, чем Иуда, предали Иисуса своим бездействием. В конце концов Иуда проклинает учеников и вешается. Перед смертью он обращается к Иисусу: «— Но, может быть, Ты и там будешь сердиться на Иуду из Кариота? И не поверишь? И в ад меня пошлешь? Ну что же! Я пойду в ад! И на огне Твоего ада я буду ковать железо и разрушу Твое небо. Хорошо? Тогда Ты поверишь мне? Тогда пойдешь со мною назад на землю, Иисус? Наконец добрался Иуда до вершины и до кривого дерева, и тут стал мучить его ветер. Но когда Иуда выбрал его, то начал петь мягко и тихо, — улетал куда-то ветер и прощался. — Хорошо, хорошо! А они собаки! — ответил ему Иуда, делая петлю. И так как веревка могла обмануть его и оборваться, то повесил он ее над обрывом, — если оборвется, то все равно на камнях найдет он смерть. И перед тем, как оттолкнуться ногою от края и повиснуть, Иуда из Кариота еще раз заботливо предупредил Иисуса: — Так встретить же меня ласково, я очень устал, Иисус. И прыгнул...»⁴⁴.

Иуда повесился. Но действие рассказа продолжается в этом мире. Художественное зрение автора остается на земле, он следит за телом Иуды, а не за его душой. Из этого можно предположить, что — по мысли автора — Иуда и в смерти своей оказался еще раз обманут. Это последний обман. Ведь за смертью нет ничего, кроме «ужаса бесконечного»⁴⁵, тьмы и холода мировой ночи. Об этом поведал взгляд Елеазара. Для Иуды еще не произошло воскресения Христова. Иуда после смерти не только не будет рядом со Христом, а вообще нигде не будет. Иуда умер окончательно — он превратился в камень. А поэтому и вся жизнь его оказывается бессмысленной. Он — чудовищный плод сухого дерева — камень, но не как Петр — камень веры — фундамент и основа Церкви, а камень как мертвая материя, плод смерти.

Теперь рассмотрим, как на эстетическом уровне раскрывается Андреевым образ Иуды. В какую художественную плоть облекает автор своего героя, с чем и с кем сравнивает его, в какой тональности его изображает? Как уже отмечено, облик Иуды двойствен. Один глаз его живой, как и половина лица, а другой, вместе со второй половиной, мертвый: «... одна сторона его, с черным, остро высматривающим глазом, была живая, подвижная, охотно собиравшаяся в многочисленные

43 Там же. С. 69.

44 Там же. С. 76.

45 Там же. С. 22.

кривые морщинки. На другой же не было морщин, и была она мертвенно-гладкая, плоская и застывшая; и, хотя по величине она равнялась первой, но казалась огромною от широко открытого слепого глаза. Покрытый белесой мутью, не смыкающийся ни ночью, ни днем, он одинаково встречал и свет и тьму»⁴⁶. Череп его был «точно разрубленный с затылка двойным ударом меча и вновь составленный»⁴⁷. Глядя на него всем было ясно, «что такой человек не может принести добра»⁴⁸. Появляется Искарriot на закате, одновременно с наступлением ночи. И сам он «черный», и душа его объята «мраком»: «Так стоял он, загораживая дверь, огромный и черный», или еще: «Иуда забрал в железные пальцы всю душу и в необъятном мраке ее молча начал строить что-то огромное»⁴⁹. Иисус светлый, а Иуда черный: «гасло все вокруг него, одевалось тьмою и безмолвием, и только светлел Иисус»⁵⁰.

Иуда сравнивается автором с осьминогом, выползшим из темного моря на свет костра. То есть с жителем темных глубин, куда не достигае свет. А море у Андреева — почти всегда символ разрушительной стихии, хаоса (например, в пьесе «Океан» (1919)). Кроме того, сам Иуда сравнивает себя с «крюком», на который вывешивают для просушки Иоанн — свою отсыревшую добродетель, Фома — свой ум, поеденный молью». На этот «крюк» была поймана РЫБА — Христос. Сравнение с крюком выявляет роль Иуды в судьбе Христа. Ведь судьба Христа решалась не Иудой, он был лишь крюком, удой, орудием, при помощи которого осуществился Божественный замысел.

Происхождение Иуды неизвестно. Сам Иуда предполагает, что, возможно, его отцом был дьявол: «А кто был мой отец? Может быть, тот человек, который бил меня розгой, а может быть, и дьявол...»⁵¹. Немного позже Фома говорит ему: «Ты поступил нехорошо. Теперь я верю, что отец твой — дьявол. Это он научил тебя, Иуда»⁵². А после предательства Фома уже говорит открыто: «Отойди от меня, сатана»⁵³, — он видит

46 Там же. С. 26. Перекликается с булгаковским Воландом, у которого «левый, зеленый, у него совершенно безумен, а правый — пуст, черен и мертв», а также с Азazelло, который тоже «с бельмом на левом глазу». См. Булгаков М. А. Собрание сочинений в 10 томах. М.: Голос, 1995–2000. С. 86, 146.

47 Там же. С. 25.

48 Там же. С. 26.

49 Там же. С. 39.

50 Там же. С. 39.

51 Там же. С. 30.

52 Там же. С. 34.

53 Там же. С. 61.

в Иуде беса. А когда Иуда целует ноги Пилату, то и сам автор проговаривается: «И такой поистине сатанинской радостью пылает это дикое лицо... и, лежа на каменных плитах, похожий на опрокинутого дьявола, он все еще тянется рукою к уходящему Пилату»⁵⁴. В этом сравнении и установлении «родословной» Иуды автор частично приоткрывает его природу. И если в плане метафорическом Андреев все же считает Иисуса Сыном Бога, то Иуду он считает сыном дьявола. Автор также уподобляет Иуду сухому дереву, которое не приносит плода доброго.

Но наиболее интересное и важное сравнение идет по другой линии: Иуда — камень. Символика камня занимает в повести ведущее место не только потому, что речь идет о камнях, о которые спотыкаются или которые бросают герои. Камень как символ смерти и неживой материи является центральным в рассказе. Все действия Иуды, по сути, сводятся к превращению «камня в хлеб»⁵⁵, что было предметом первого искушения Христа. Иуда словно не знает, что «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4: 4), поэтому начисто игнорирует духовную жизнь, пытается накормить и Иисуса, и других людей «каменьями». Он заботится только о внешних ее проявлениях, его старания только о хлебе насущном, а не о духовном. Для него материальное и внешнее важнее духовного, которого он не знает. В этом аспекте «камень» обозначает все материальное, превосходство и победа которого над духовным равносильны смерти.

Иуда окружен камнями, живет среди них. Так же и его покинутая жена, «несчастливая и голодная, живет, безуспешно стараясь из трех камней, что составляют поместье Иуды, выжать хлеб себе на пропитание»⁵⁶. Жена Иуды уже давно занимается этим — пытается превратить камни в хлеб, питаться только материальным, сделать это единственной заботой. Видимо, и Иуда, пока не оставил свой дом, занимался тем же.

Во второй главке автор сравнивает самого Иуду с камнем: «И так сидел он... неподвижный и серый, как сам серый камень»⁵⁷. А в следующем отрывке дается очень тонкое соотнесение оврага-черепа с тяжелыми камнями с головой самого Иуды, наполненной такими же тяжелыми, как эти камни, мыслями: «И на опрокинутый, обрубленный череп похож был этот дико-пустынный овраг, и каждый камень в нем

54 Там же. С. 67.

55 Это есть первое искушение Христа в пустыне: «И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мф. 4: 3).

56 Там же. С. 24.

57 Там же. С. 35.

был как застывшая мысль, и их было много, и все они думали — тяжело безгранично; упорно»⁵⁸. Эта тема камней-мыслей в голове углублена в финале рассказа.

В третьей главке следует гротескная сцена бросания камней, смысл которой заключается в соперничестве Петра и Иуды за место рядом с Иисусом, за то, чтобы назваться «Камнем». Кто из них победит, кто поднимет большой камень, тот и будет «Камнем». По преданию, камнем, на котором основана Церковь, называют Петра, но у Андреева Иуда оказывается сильнее Петра и претендует на то, чтобы заменить собой Петра.

В предпоследней главке рассказа вновь появляется образ камень-мыслей, но теперь автор уже прямо указывает, что они находятся в голове Иуды: «Какие-то каменные мысли лежали в затылке у Иуды, и к ним был он привязан крепко»⁵⁹. Иуда не мог отвлечься от этих мыслей и не мог выбросить их из головы. Они захватили его ум, не давали возможности воспринять внутренний смысл бытия. На первом плане для него всегда оставалось материальное, земное. Камни — мертвые мысли — глубоко лежали в нем и тянули на дно все более раскрывающейся смерти. Он словно бы окаменевал, постепенно превращался в камень. Но в отличие от Петра — Камня веры, в смысле основы, фундамента Христианской церкви, Иуда становился камнем в значении «неживой», «окаменевшей», умершей человеческой природы. Перед смертью каменеют его мысли: «все мысли теперь окаменели», потом и голова: «опять качал каменеющей головою»⁶⁰. И смерть его становится полным окаменением. Сухое дерево принесло свой плод — камень: «Всю ночь, как какой-то чудовищный плод, качался Иуда над Иерусалимом»⁶¹. Вспомним, что и Елеазар был словно камень, но способный передвигаться и убивать людские души своим взглядом. Окаменение Иуды является его смертью.

Возможно, что после соотнесения Иуды с камнем и «каменной» борьбы с Петром, победу Иуды можно трактовать как победу ветхозаветного, даже точнее дохристианского сознания. Это дает дополнительное объяснение и тому, почему в другой повести Андреева («Жизнь Василия Фивейского») у о. Василия Фивейского — служителя христианской церкви — сознание еще дохристианское. Образом Иуды с камнями в голове автор наглядно демонстрирует, что для многих людей Христос

58 Там же. С. 35.

59 Там же. С. 64.

60 Там же. С. 76.

61 Там же. С. 76.

так и остается непонятым. Превращением Иуды в камень Андреев хочет показать, в том числе и то, что современное ему общество стоит не только на фундаменте Петра, но и на камнях Иуды. И что в массовом сознании обывателей господствует Иуда, а не Христос.

Нравственный облик Иуды не вызывает симпатии. Он лжет и относится к своей лжи как к должному. Он вор и не считает воровство нехорошим делом. Он непочтителен ко всем окружающим и к собственным родителям. Он с пренебрежением относится к женщинам. Он считает всех апостолов ниже себя. И, вместе с тем, Иуда считает себя самым честным, самым умным, самым прекрасным человеком. Его субъективная самооценка полностью расходится с тем, что он представляет из себя объективно. По сути своей Иуда — человек безнравственный, для него нет закона, и он считает, что грех уже не страшен, когда его совершишь. В Иуде нет того, что открылось в герое другого рассказа — Августе («Жизнь Василия Фивейского») — любви к людям, нет в нем и страха ни перед законом, ни перед Богом. Иуда лишен нравственной основы как в уважении к старым законам, так и в утверждении новых ценностей. Он готов утопить весь мир в крови ради торжества своей идеи. Можно сказать, что здесь Андреев, как и Ф. М. Достоевский, поднимается до уровня пророческого видения, предрекая, что абсолютная безнравственность, не гнушающаяся ничем для достижения своих целей, сыграет роковую роль в истории XX века.

Конечно, Иисус Андреева — не Иисус Библии — Сын Божий, также и герой Андреева — Иуда — это не библейский Иуда, совершивший предательство из серебролюбия, у Андреева, мотивы предательства сложнее, они приобретают философский характер. Иуда становится сложной, неоднозначной фигурой, в сознании и судьбе которого происходит трагическая борьба добра и зла. В споре Христа и Иуды последний одерживает верх, в результате этого и внутри самого Иуды мертвая половина окончательно побеждает живую. Этим автор хочет сказать, что в современном мире — при наличии обоих начал — побеждает темное. Тьма и хаос лежат в основе мира. Разрушение, а не созидание, становится итогом жизни человека. Предательство приобретает у Андреева символический аспект и переходит из плана нравственного в философский.

С точки зрения психологии предательство объясняется Андреевым несколькими причинами: желанием Иуды самоутвердиться в глазах всего мира, стремлением любым путем победить в соревновании между апостолами за место рядом с Иисусом, отвергнутой любовью эгоиста, которая, не находя взаимности, обращается в ненависть.

Концепция человека, раскрытая в этом рассказе, выглядит следующим образом: человек — существо двойственное, совмещающее в себе свет и тьму, жизнь и смерть. В каждом человеке живут и борются Христос и Иуда; на современном Андрееву этапе побеждает Иуда, ибо в своей оценке людей он подчеркивает: общество еще не готово, или уже пропустило момент для восприятия идей Христа.

* * *

Для всех произведений библейской прозы Андреева характерна противопоставленность двух противоположных, как свет и тьма, героев: Иуда — Иисус, Елеазар — Август, Идиот — о. Василий. При этом они составляют единое целое: Иуда и Иисус в одном венце на картине Андреева; Идиот и о. Василий в одной скорлупе их общего дома; Елеазар и Август, соединившиеся как жизнь и смерть в душе и сознании Августа. Их противоположность и единство выражают глубинное андреевское видение человека, представление о его природе. В контексте всего творчества писателя оно восходит к одному из первых произведений Андреева — сказке-притче «Оро», в которой темный дух Оро ненавидит всех на свете и своего светлого друга Лейо, но в тоже время и не может жить без него, как и светлый Лейо на небесах не может испытывать радости без своего темного друга. Иуда — тоже не может больше жить после смерти Иисуса и вешается. Маска Идиота раздирается в финале «Жизни Василия Фивейского» одновременно с гибелью о. Василия. Мы видим, что тьма убивает свет, но после этого и сама уже не может жить дальше, самоуничтожается.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что у Андреева дуалистическое представление о человеческой природе и духовных основах мироздания. В человеке два начала: тьма и свет, зло и добро, эгоизм и любовь, подсознательное и сверхсознательное. Оба эти начала иррациональны и уходят своими корнями за пределы умопостижимого. И темное вненравственное начало почти всегда оказывается сильнее светлого. Тьма затмевает огни. Поэтому и сами огни, и само солнце как символ света кажется ему обманом, призраком, который неминуемо исчезнет. Такое истолкование концепции человека (на материале так называемой «библейской прозы» Андреева) посредством объединения в единую скорлупу идиота и о. Василия, Елеазара и Августа, Иуды и Иисуса подтверждается вторым уровнем двойственности — уже только внутри «темных» людей.

Идиот-Вася, Елеазар, Иуда, — все они дwoятся. В «Жизни Василия Фивейского» было два Васи: один — тихий мальчик с небесными глазами и второй — идиот. В рассказе «Елеазар» было также два Елеазара: веселый и незлобивый до смерти и пустой, странный и страшный Елеазар воскрешенный. Было и два Иуды: одновременно и живой, и мертвый.

В «Жизни Василия Фивейского» первый Вася умирает, и попадая с о. Василием хотят «воскресить» его в новом ребенке, но зачатие происходит во тьме и безумии — и «воскресает» Вася идиотом, вобравшим в себя тьму и хаос. В рассказе «Елеазар» первый Елеазар умирает и тоже воскресает, как и Идиот-Вася, без души, пустым, неживым камнем. Иуда одновременно является и живым, и мертвым, человеком и камнем. И если Вася и Елеазар расколоты надвое временем между их смертью и воскресением, то Иуда несет в себе вместе и жизнь, и смерть в реальном времени своей жизни. Это новый уровень двойственности: человек не целен, он — тьма и свет, жизнь и смерть.

Вернемся к первому уровню двойственности. Вот перед нами Идиот и о. Василий в одной скорлупе-доме. Вот перед нами Иуда и Иисус в одном венце страданий: «Их двое, их двое, двое»⁶². Но всегда присутствует рядом еще и некто третий — Некто в сером. Это разум, наблюдающий за ними обоими, за их борьбой. В «Жизни Василия Фивейского» это сам автор. В «Иуде Искарите» это уже Фома, третий по значимости образ в рассказе, он отождествляется с разумом и логикой. Он за всем наблюдает и все оценивает. Действуют Иисус и Иуда, а Фома только наблюдает и делает выводы. Он явно запаздывает и ни во что, не подтвержденное опытом, не верит. Наибольшее выражение образ молчаливого наблюдателя получает в «Жизни человека» (1906). Некто в сером — это холодный и безразличный разум, послушный логике, отрицающий то, что выходит за ее пределы, не признающий иррационального, а поэтому приводящий к последовательному атеизму, следствием которого, в свою очередь, является убеждение в бессмысленности (пустота, отсутствии внутреннего смысла) слов, человека, жизни.

В трех наиболее значимых рассказах библейской прозы автор при помощи двоящихся образов проводит мысль, что воскресение невозможно, что смерть окончательна, что, поигнув однажды, внутренний свет в человеке не может больше загореться и что, если и воскресить

62 *Андреев Л. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1: Рассказы 1898–1903 гг. / редкол. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков; вступ. статья А. Богданова; сост. и подгот. текста В. Александрова и В. Чувакова; коммент. В. Чувакова. М.: Художественная литература, 1990. С. 536.

такого умершего человека, то он будет только «проклятым мясом»⁶³: камнем, идиотом, пустой формой.

Но, с другой стороны, можно увидеть, что победа смерти окончательна, истинного воскрешения не происходит и внутренний огонь не загорается потому, что все попытки воскресения происходят во тьме, в ослеплении, в безумии, ночью, то есть тогда, когда «приходит ночь, и никто не может делать» (Ин. 9, 4). Воскресение Васи, Мосягина, Елеазара происходит в ослеплении тьмой, значит не по воле Божией, а по искушению темных сил. Поэтому и не удивителен результат такого воскресения — обратный желаемому — гибель. Ведь сатана, много обещающий, искушая, никогда ничего не дает, а если и дает, то только зло и смерть.

Таким образом, уходя от идеологической интерпретации, и рассматривая библейскую прозу Андреева в контексте православной культурной традиции, можно утверждать, что изучаемые тексты оказываются не просто богоборческими произведениями, берущими «под обстрел два краеугольных камня христианского вероучения: бессмертие и чудо»⁶⁴, а произведениями, повествующими о людях, которые не могут сопротивляться искушениям, и поддаются соблазнам «превратить камень в хлеб» (Иуда), «прыгнуть с крыла храма» (о. Василий) — сотворить чудо на виду у всех. То есть — так или иначе поклониться сатане ради благ этого мира. И Л. Н. Андреев предстает перед нами уже не как «обличитель догматов церкви»⁶⁵ (пусть он даже и пытался быть таковым), а как художник отрицательного опыта, глубоко страдающий по поводу гибели своих героев, и протестующий против такого положения вещей. Он не видит для себя и своих героев спасительного пути, поэтому он становится, прежде всего, художником, изображающим смерть и умирание. По каким-то причинам, которые еще ждут своего изучения, свет «Солнца разума»⁶⁶ был затемнен для него, поэтому Андреев видел впереди только гибель. И он, как сам признавался в одном из писем, был словно «во власти темной силы»⁶⁷ и не видел духовного аспекта воскресения, не чувствовал внутреннего, духовного содержания жизни человека и смысла евангельских слов.

63 Андреев Л. Н. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1: Рассказы 1898–1903 гг. / редкол. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков; вступ. статья А. Богданова; сост. и подгот. текста В. Александрова и В. Чувакова; коммент. В. Чувакова. М.: Художественная литература, 1990. С. 553.

64 Иезуитова Л. А. Творчество Леонида Андреева. Л., 1976. С. 150.

65 Бабичева Ю. Леонид Андреев толкует Библию // Наука и религия. 1969. № 1. С. 42.

66 См. Тропарь Рождества Христова.

67 Литературное наследство. Т. 72: Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка / АН СССР. ИМЛИ; под ред. И. С. Зильберштейн. М.: Наука, 1965. С. 182.

Как это ни прискорбно, но для Андреева, как он сам признавался, «все слова, как дешевая колбаса, начинены всякой дрянью»⁶⁸. Такое отношение к главному инструменту своего труда — слову — противоречит христианскому пониманию, для которого именно Слово лежит в основании мира: «В начале было Слово», — так начинается евангелие от Иоанна (Ин. 1: 1). Испытуемый от диавола в пустыне Иисус Христос на предложение искушителя (превратить камни в хлеб) отвечает: «Написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4: 3–4). Один из самых влиятельных философов и мыслителей XX века — Мартин Хайдеггер говорит, что язык — дом бытия, писатели же являются его хранителями: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища»⁶⁹. Естественно, что при таком отношении к словам, какое было у Андреева, ему не удалось «построить из них то безгранично новое, совсем новое, что является сейчас душою твоею»⁷⁰, несмотря на то, что он сам этого очень хотел. Ведь отношение к словам распространяется и на человека, их произносящего, который тогда и сам теряет свое духовное (словесное) содержание и становится «проклятым мясом»⁷¹ — тоже, в общем-то, «дешевой колбасой»⁷².

Источники

- Андреев Л. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 23 т. / тексты подгот., коммент. сост.: В. Н. Быстров и др.; ИМЛИ РАН им. А. М. Горького, Лидсский ун-т (Великобритания) [и др.]. Москва: Наука, 2007.
- Андреев Л. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. Рассказы 1898–1903 гг. / редкол. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков; вступ. статья А. Богданова; сост. и подгот. текста В. Александрова и В. Чувакова; коммент. В. Чувакова. М.: Художественная литература, 1990.
- Андреев Л. Н.* Собрание сочинений в 8 томах. СПб., 1913.

- 68 Литературное наследство. Т. 72: Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка / АН СССР. ИМЛИ; под ред. И. С. Зильберштейн. М.: Наука, 1965. С. 290.
- 69 *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления: Пер с нем. М.: Республика, 1993. С. 203.
- 70 Литературное наследство. Т. 72: Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка / АН СССР. ИМЛИ; под ред. И. С. Зильберштейн. М.: Наука, 1965. С. 290.
- 71 *Андреев Л. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1: Рассказы 1898–1903 гг. / редкол. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков; вступ. статья А. Богданова; сост. и подгот. текста В. Александрова и В. Чувакова; коммент. В. Чувакова. М.: Художественная литература, 1990. С. 553.
- 72 Литературное наследство. Т. 72: Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка / АН СССР. ИМЛИ; под ред. И. С. Зильберштейн. М.: Наука, 1965. С. 290.

- Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 6. М.; Л.: Художественная литература, 1962.
- Димитрий Ростовский, свт. Житие преподобного отца нашего Павла Фивейского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Кн. 5. Январь. М.: Ковчег, 2010.
- Литературное наследство. Т. 72: Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка / АН СССР. ИМЛИ; под ред. И. С. Зильберштейн. М.: Наука, 1965.
- Письма Леонида Андреева к М. П. Неведомскому // Искусство. 1925. № 2. С. 265–271.

Литература

- Афонин Л. Н. «Исповедь» А. Аполлова как один из источников повести Леонида Андреева «Жизнь Василия Фивейского» // Андреевский сборник. Курск, 1975. С. 90–101.
- Афонин Л. Н. Леонид Андреев. Орёл: Орловское книжное изд., 1959.
- Бабичева Ю. В. Леонид Андреев толкует Библию // Наука и религия. 1969. № 1. С. 41–42.
- Балабанова Н. Горький о правде факта и правде жизни // Творческий метод. М., 1930. — С. 291.
- Безрелигиозное христианство // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 447. URL: https://www.pravenc.ru/text/77816.html#part_2 (дата обращения: 11.01.2023).
- Волжский В. Литературные письма. О голосах критики по поводу «Жизни Василия Фивейского» Леонида Андреева // Голос юга. 1904. 14 дек. № 9. С. 1.
- Вологина О. В. Творчество Леонида Андреева в контексте европейской литературы конца XIX — начала XX веков: дис. канд. филол. наук. Орёл, 2003.
- Волошин М. «Елеазар», рассказ Леонида Андреева // М. Волошин. Лики творчества. Л.: Наука, 1988, С. 450–456. (Лит. памятники). URL: http://az.lib.ru/w/woloshin_m_a/text_0180.shtml (дата обращения: 11.01.2023).
- Волошин М. «Елеазар», рассказ Леонида Андреева. Лики творчества // Волошин М. Проза 1906–1916. Очерки, статьи, рецензии. М.: Эллис Лак, 2003. С. 39–48.
- Гоголь Н. В. Несколько слов о Пушкине // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений в 14 томах. Том 8. Критические и публицистические статьи (1831–1836, 1845–1850). Ленинград: Академия наук СССР, 1952. С. 434. URL: <http://n-v-gogol.ru/books/item/f00/s00/z0000019/st007.shtml> (дата обращения: 12.01.2023).
- Гусева Т. К. Гармония и хаос: концепция экзистенциального человека Леонида Андреева // Вестник Московского гос. Гуманитарного ун-та им. М. А. Шолохова. Серия «Филологические науки». 2012. № 2. С. 14–26.
- Демидова С. А. Леонид Андреев: писатель-философ (реконструкция «архива эпохи») // Культурология. 2009. № 1 (48). С. 127–135.
- Жизнь и труды апостолов К.: Типография Киево-Печерской Лавры, 2012. URL: <https://azbyka.ru/days/sv-lazar-chetverodnevnyj> (дата обращения: 11.01.2023).
- Заяц С. М. Леонид Андреев как темно-светлый лик Серебряного века // Вестник славянских культур. 2017. Т. 46. С. 185–191.

- Зеленцова С. В.; Михеичева Е. А.* Преодоление смерти: литературный эксперимент Л. Н. Андреева и Х. Л. Борхеса // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. Т. 215. 2017. С. 118, 121.
- Иванов-Разумник Р. В.* О смысле жизни. СПб., 1908. С. 155.
- Иезутова Л. А.* «Елеазар», библейский рассказ Л. Н. Андреева // Блоковский сборник XIII (Памяти В. И. Беззубова): Русская культура XX века: метрополия и диаспора. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1996.
- Иезутова Л. А.* Творчество Леонида Андреева. Л.: ЛГУ, 1976.
- Ильин И. А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики. М.: Скифы, 1991.
- Келдыш В. А.* О «серебряном веке» русской литературы. Общие закономерности. Проблемы прозы. М.: ИМЛИ РАН, 2010.
- Килияньска Оливия.* Художественный текст глазами молодых: материалы конференции. Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова. 2017. Издательство: Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова (Ярославль). С. 75, 77.
- Кинхей Л. Г., Ларина Н. А.* Модели «посмертного существования» в новеллистике Леонида Андреева // Вестник ТвГУ. Серия «Филология». 2018. № 1. С. 36–40.
- Кодухов В. И.* Общее языкознание. М., 1974.
- Короленко В. Г.* Полное собрание сочинений: в 9 т. Т. 5. Петроград: Тов-во А. Ф. Маркс, 1914.
- Крылова М. Н.* Современный отечественный зомби-апокалипсис: штрихи к портрету нового литературного жанра // Филология и человек. 2018. № 2. С. 65–75.
- Кулова Т. Н.* Творческие искания Леонида Андреева // Критический реализм XX века и модернизм. — М., 1967.
- Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Этическая мысль. М., 1990. С. 366.
- Левина И. М.* Гойя. Л., 1958.
- Литературное наследство. Т. 72: Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка / АН СССР. ИМЛИ; под ред. И. С. Зильберштейн. М.: Наука, 1965.
- Мережковский Д. С.* В тихом омуте. М.: Советский писатель, 1991.
- Минский Н. М.* Абсолютная реакция: Леонид Андреев и Мережковский // Д. С. Мережковский: Pro et Contra: Антология / под ред. А. Н. Николюкина. СПб.: Изд. РХГА, 2001. (Pro et Contra (Русский путь)).
- Михеичева Е. А.* Мотив воскрешения в творчестве Леонида Андреева // Проблемы исторической поэтики. 2017. Том 15. № 1. С. 68–79.
- Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 592
- Пильский П.* О Леониде Андрееве. СПб.: Прогресс, 1910.
- Плешков А. А.* Тропами экзистенциализма: Леонид Андреев как философский писатель // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 109–120.
- Пращерук Н. В.* Несостоявшийся диалог: Ф. Достоевский и Л. Андреев // Диалоги классиков — диалоги с классикой: сб. науч. ст. Вып. 4: Эволюция форм художественного сознания. Екатеринбург: Уральский ГУ, 2014. С. 345–365.
- Рафикова Э. Ф., Курочкина А. В.* Образы-символы света и ночи в повести Л. Андреева «Жизнь Василия Фивейского» // Литературоведение, лингвистика и коммуникативистика.

- Направления и тенденции современных исследований. Материалы всероссийской (с международным участием) заочной научной конференции (Уфа, 16 декабря 2016 г.). Уфа: БашГУ, 2017. С. 41–42.
- Реквием. Сборник Памяти Леонида Андреева. М., 1926. С. 132.
- Рижский М. С.* Библейские вольнодумцы. М., 1992. С. 232.
- Розанов В. В.* Литературные новинки («Жизнь Василия Фивейского» Л. Андреева). СПб.: Лань, 2013. С. 3.
- Романчева Л. Ю.* Аполлов // ПЭ. 2008. Т. 3. С. 65.
- Рубан А. А.* Мифопоэтика и интертекст прозы Л. Андреева: дис. канд. филол. наук. Харьков, 2002.
- Смоголь Н. Н.* Мятёжный век, мятущийся дух, тревожащее слово (о новых исследованиях творчества Леонида Андреева) // Учёные записки Орловского государственного университета. № 3 (72). 2016. С. 355–356.
- Стругацкий А., Стругацкий Б.* Пикник на обочине: Фантастическая повесть / Худож. Г. Ковенчук, Ш. Клаичю // Аврора. 1972. № 7.
- Фатов Н. Н.* Молодые годы Леонида Андреева. М.: Земля и фабрика, 1924.
- Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906; Т. 2. М., 1913. А также: Федоров Н. Ф. Философия общего дела. В 2-х тт. М., 2003.; Федоров Н. Ф. Сочинения: в 4 кн. М.: Прогресс; Традиция, 1995–2005.
- Фотиадис Д. К.* Концепция личности в творчестве Л. Н. Андреева и М. А. Булгакова: художественный неомифологизм и проблема амбивалентности характера: дис. канд. филол. наук. Краснодар, 2008.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления: Пер с нем. М.: Республика, 1993
- Хопко П. Ф.* Основы православия. Вильнюс, 1991. С. 211.
- Худзиньска-Паркосадзе А.* Библейские мотивы в прозе Леонида Андреева // Вестник ВолГУ. Серия 8. Вып. 8. 2009. С. 53–58.
- Цесьля Дагмара.* Художественный текст глазами молодых: материалы конференции. Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова. 2017. Издательство: Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова (Ярославль). С. 73.
- Юрина Н. Г.* Традиции русской апокалиптической литературы XVIII века в «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва (Соловьёв и Яровский) // Вестник Чувашского университета. 2010. № 4.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ВЛИЯНИЯ АНТИЧНОЙ РИТОРИКИ НА ХРИСТИАНСКУЮ ПРОПОВЕДЬ IV ВЕКА

Диакон Сергей Георгиевич Ходасевич

студент магистратуры МДА
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
m501mm@mail.ru

Для цитирования: *Ходасевич С., диак.* Теоретические основы исследования влияния античной риторики на христианскую проповедь IV века // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 40–51. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.002

Аннотация

УДК 82.02 (27-29)

В статье рассматриваются теоретические исследования, посвященные античной риторике и христианской гомилии, изучение которых может способствовать научным изысканиям в области влияния античной риторики на христианскую проповедь IV века. В обзор включены общие монографии на русском языке, посвященные теоретическим основам риторической и гомилетической науки, биографические исследования великих каппадокийцев и свт. Иоанна Златоуста, публикации в периодических изданиях. Также рассматриваются наиболее значительные работы зарубежных авторов, непосредственно посвященные теме влияния античного красноречия на христианскую гомилию проповедников Золотого века.

Ключевые слова: риторика, христианская гомилия, свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский, свт. Иоанн Златоуст.

Theoretical Foundations of the Study of the Influence of Ancient Rhetoric on the Christian Preaching of the IV Century

Deacon Sergey Khodasevich

MA student at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 141300 Sergiev Posad, Russia
m501mm@mail.ru

For citation: Khodasevich, Sergey, deacon. "Theoretical Foundations of the Study of the Influence of Ancient Rhetoric on the Christian Preaching of the IV Century". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 40–51 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.002

Abstract. The article discusses theoretical studies on ancient rhetoric and Christian homily, the study of which can contribute to scientific research in the field of the influence of ancient rhetoric on the Christian preaching of the IV century. The review includes general monographs in Russian devoted to the theoretical foundations of rhetorical and homiletic science, biographical studies of the great Cappadocians and the St. John Chrysostom, publications in periodicals. The most significant works of foreign authors directly devoted to the topic of the influence of ancient eloquence on the Christian homily of the preachers of the Golden Age are also considered.

Keywords: rhetoric, Christian homily, St. Basil the Great, St. Gregory the Theologian, St. Gregory of Nyssa, St. John Chrysostom.

В отечественной филологической, богословской и исторической науках нами не было найдено ни одного специализированного исследования по теме влияния античной риторики на христианскую проповедь IV века. Однако обращение к различным источникам, в том числе и зарубежным, помогает сформировать необходимую теоретическую базу для дальнейших исследований.

Целью риторического анализа, по мнению О. А. Леонтовича, является «выявление риторических приемов и стратегий как средств эффективной коммуникации и убеждения»¹. Он также указывает, что исследование текста осуществляется, как правило, с учетом самой личности автора, сформулированной темы, предполагаемой аудитории, поставленной цели, а также тональности общения. Помимо этого, анализ включает в себя композицию, логику построения текста, приемы аргументации, экспрессивные средства и стилистические приемы речи. Таким образом, предмет данного исследования лежит на пересечении нескольких научных дисциплин, а потому требует достаточной осведомленности как в теоретических основах риторики, так и в историческом и богословском контексте интересующего нас периода.

Теоретические основы риторики изложены во многих специализированных учебниках (А. А. Волков, Ю. Н. Варзонин, Е. Н. Зарецкая, И. А. Стернин, Е. В. Клюев, Е. Н. Корнилова, В. П. Москвин, Т. Е. Автухович, С. В. Адамова и др.), большинство которых ставят своей целью изложение основных правил риторики, а потому, на наш взгляд, подробно останавливаться на каждом не имеет смысла. Среди прочих все же выделим несколько трудов, наиболее удачных в обращении при разработке указанной темы. Учебное пособие А. А. Волкова — «Курс русской риторики»² — предлагает весьма подробное теоретическое изложение правил риторики, обзор научных изысканий в этой области от Аристотеля до массовой коммуникации XX века. Вскользь автор затрагивает и гомилетическую традицию.

Более обстоятельно влияние риторики на христианскую проповедь прослеживается в учебнике Е. Н. Корниловой³, в котором этой теме посвящена отдельная глава. В ней автор рассматривает личности христианских проповедников от Иисуса Христа до свт. Иоанна Златоуста, жанровый состав и — бегло — риторические особенности их проповедей.

1 Леонтович О. А. Методы коммуникативных исследований. М., 2011. С. 77.

2 Волков А. А. Курс русской риторики. М., 2001.

3 Корнилова Е. Н. Риторика — искусство убеждать. Свообразие публицистики античного мира. М., 2018.

Учебное пособие Т. Е. Автухович⁴ удачно синтезирует теорию и практику, несомненным достоинством работы является наличие ссылок на дополнительную литературу в конце каждого параграфа. Автор прослеживает этапы развития античной риторики, акцентируя внимание на периодах трансформации, что особенно важно для понимания того, какой тип античного красноречия был перенесен на христианскую почву.

Не менее интересным в контексте рассматриваемой темы является пособие отечественного филолога А. Ч. Козаржевского «Античное ораторское искусство»⁵. В разделе «Восточная патристика» исследователь кратко излагает основные сведения относительно этого исторического периода. Недостатком изложения является отсутствие анализа риторического стиля свт. Григория Богослова и Григория Нисского. Однако ряд замечаний, высказанных автором относительно риторической манеры проповедей свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста, может быть применим в настоящем исследовании.

Монументальный труд историка Г. Л. Курбатова⁶ хотя и не принадлежит к специализированной литературе по античной риторике, однако, содержит весьма интересные замечания относительно риторической манеры отцов-каппадокийцев и свт. Иоанна Златоуста. Так, стиль свт. Василия Великого он характеризует как эмоциональный и одновременно серьезный, для него, по мнению автора не характерно увлечение патетикой, простота и ясность изложения тяготеют к антиохийской школе Либания. В манере речей свт. Григория Богослова исследователь усматривает трогательность и возвышенность, в то время как свт. Григорий Нисский, по его мнению, тяготеет к «тяжеловесности» стиля. Вершиной развития христианской проповеди автор называет творчество свт. Иоанна Златоуста и обосновывает свою позицию довольно подробно.

Еще одна книга Г. Л. Курбатова «Ранневизантийские портреты: к истории общественно-политической мысли»⁷ интересна как историческое исследование. В главе, посвященной свт. Иоанну Златоусту, автор предпринимает попытку проследить социальные идеи святителя, исходя из специфики развития социальных отношений в обществе того времени и преломления их в церковной практике.

4 Автухович Т. Е. Античная риторика. Гродно, 2003.

5 Козаржевский А. Ч. Античное ораторское искусство. М., 2012.

6 Курбатов Г. Л. Риторика // Культура Византии. М., 1984.

7 Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты: к истории общественно-политической мысли. Ленинград, 1991.

В настоящее время наличие большого количества учебных пособий по риторике привело к тому, что терминологическая база их может несколько различаться, вплоть до вариантов графического написания тех или иных терминов, а потому оговоримся, что все используемые в данной работе термины взяты из учебника А. В. Филиппова⁸. Наш выбор обусловлен удобством подачи материала, конкретностью представленных формулировок, а также сопровождением каждого термина рядом наглядных примеров.

Безусловными авторитетами в филологической науке, круг научных интересов которых составляла древнегреческая, древнеримская и византийская литературы, являются С. С. Аверинцев и М. Л. Гаспаров. В монографии С. С. Аверинцева «Риторика и истоки европейской литературной традиции»⁹ обосновывается генезис европейской литературы в риторической традиции, а потому для настоящего исследования весьма полезной явилась глава, посвященная соотношению античной риторики и индивидуального авторского стиля. Очерк М. Л. Гаспарова «Античная риторика как система»¹⁰ изложен обстоятельно и, вместе с тем, емко. Он представляет собой доработанное зарубежное исследование Г. Лаусберга¹¹ и отражает, в первую очередь, особенности судебной риторики. В очерке изложение основ риторики построено от общего к частному: от постановки вопроса до перечисления основных тропов и ритмической составляющей речи.

В рамках настоящей темы интересна статья отечественного филолога, специалиста в области античной и византийской литературы Л. А. Фрейберг «Византийская поэзия IV–V веков и античные традиции»¹², в которой автор исследует поэтические произведения свт. Григория Богослова, в том числе сочинения автобиографического содержания. Это позволяет исследователю сделать интересные замечания относительно характера личности самого святителя и его литературной деятельности. Так, к примеру, стремление к философскому осмыслению бытия воплотилось в его поэтическом творчестве. Тематика моралистического содержания присутствовала не только в проповедях святителя. Л. А. Фрейберг приводит

8 Филиппов А. В. Риторика. Понятия и упражнения. М., 2005.

9 Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.

10 Гаспаров М. Л. Античная риторика как система // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. М., 1991.

11 Lausberg H. Handbuch der literarischen Rhetorik. Bd. 1–2. München, 1960.

12 Фрейберг Л. А. Византийская поэзия IV–X вв. и античные традиции // Византийская литература. М.: Наука, 1974. С. 24–76.

стихотворение «О счастье и разуме», назидательный характер которого заключен в конфликте разума и страсти сребролюбия¹³.

Среди многочисленных трудов по гомилетике (Н. А. Александренко, Я. К. Амфитеатров, Н. И. Барсов, А. Ветелев, М. Е. Козлов, П. Заведеев, В. П. Зубов, В. Ф. Певницкий, архиепископ А. Таушев), большинство посвящено вопросам общей и частной методологии пастырской деятельности, а потому интерес для рассматриваемой темы представляют несколько из них. Труд В. Ф. Певницкого раскрывает тематические, идейные и методические вопросы проповедничества. В разделе «Церковное красноречие и его основные законы» автор рассматривает ораторское искусство с точки зрения задач, на которые оно нацелено, стилистики речи, а также методов убеждения аудитории и соотносит эти факты с христианской проповедью. В частности, интересны его замечания не столько о самих проповедниках, сколько об аудитории того времени, нацеленной на красоты художественного слова в ущерб практическому и нравственному содержанию¹⁴. Учебное пособие В. В. Буреги и архим. Симеона (Томачинского) «Гомилетика»¹⁵ представляет собой серьезный труд, в котором реализован многолетний опыт авторов. Он содержит рассмотрение как общетеоретических, так и вопросов практического характера гомилетики. Весьма интересным в контексте рассматриваемой темы является параграф, в котором прослеживается влияние ораторского искусства на христианскую проповедь. Так, авторы уделяют особенное внимание процессу упрочения инструментария античного красноречия в христианской проповеди, а также проблеме взаимоотношения проповедничества и ораторского искусства в гомилетической науке. Поставленные в данном параграфе проблемы убеждают в актуальности и значимости данной темы в исследовании соотношения двух наук — риторической и гомилетической.

Обращение к источникам, посвященным непосредственно жизнеописанию святых отцов, чьи проповеди в дальнейшем предполагается проанализировать (отцы-капподокийцы и свт Иоанн Златоуст), необходимо для понимания тех жизненных обстоятельств, которые оказали влияние на их индивидуальный творческий стиль.

13 Там же. С. 31.

14 Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы — Санкт-Петербург, 1908. С. 29–30.

15 Бурег В. В., Симеон (Томачинский), архим. Гомилетика: учебник бакалавра теологии. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2018.

Монография архим. Агапита «Жизнь Святого Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, и его пастырская деятельность»¹⁶ обстоятельно излагает основные вехи становления личности пастыря. Особенно внимательно автор подходит к разбору некоторых его проповедей, указывая на причины, побудившие святителя к произнесению той или иной речи. Исследователь приводит дополнения из эпистолярного наследия проповедника, что позволяет более полно осмыслить исторический контекст сказанного. Ряд очерков посвящены рассмотрению пастырской деятельности святителя. В очерке «Святитель Василий Великий как пастырь и учитель Церкви»¹⁷ В. Георгиевский обращает внимание на следующие вопросы: а) заботы свт. Василия о благосостоянии и мире Вселенской церкви; б) попечения о внутреннем благоустройстве Кессарийской церкви; в) общение святителя с отдельными церквями по частным вопросам пастырского характера. П. Борисовский в статье «Святитель Василий Великий как пастырь Церкви»¹⁸ предпринимает попытку охарактеризовать пастырское служение святителя, опираясь на историческую обстановку эпохи. В статье «Пастырская деятельность свт. Василия Великого» А. Тихов, основываясь на переписке святителя, ставит перед собой задачу дать оценку лишь его попечению об отдельных чадах Церкви.

Целенаправленных отечественных исследований в области изучения жизни и пастырского служения святителя Григория нами было обнаружено всего два: митр. Илариона (Алфеева)¹⁹ и архим. Агапита²⁰. Все остальные очерки входят в состав учебников или монографий, ставящих своей целью охватить какой-либо исторический период. Труд архим. Агапита представляет собой подробное жизнеописание. Автор не прибегает к анализу проповедей, поэтому для настоящего исследования эта работа интересна только в рамках изучения фактических эпизодов жизни святителя Григория. Монография митр. Илариона (Алфеева) претендует на большую внимательность к деталям жизни святителя,

16 *Агапит (Беловидов), архим.* Жизнь святого Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийская, и его пастырская деятельность. Санкт-Петербург: тип. 2-го Отд. Собственной е. и. в. канцелярии, 1873.

17 *Георгиевский В.* Св. Василий Великий как пастырь и учитель Церкви. (Преимущественно по его письмам) // Странник. 1896. Т. 1. С. 200.

18 *Борисовский Н.* Св. Василий Великий как пастырь Церкви // Вера и разум. 1901. Т. I. № 1. С. 23–41; № 2. С. 82–106.

19 *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М., 2007.

20 *Агапит (Беловидов), архим.* Жизнь святого Григория Богослова, архиепископа Константинопольского, и его пастырская деятельность. СПб., 1869.

кроме того, автор прибегает к тематическому и содержательному анализу проповедей каждого периода.

В отечественной науке известно несколько работ, непосредственно посвященных жизни и пастырской деятельности свт. Григория Нисского. Одна из них — небольшая статья Н. И. Барсова «Григорий Нисский как проповедник»²¹. Среди монументальных исследований выделяется работа А. Р. Фокина «Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение»²². Биографическая часть исследования отличается обстоятельностью и опирается на большое количество зарубежных источников. Особенно подробно в монографии рассмотрено богословское учение свт. Григория. Остальная же часть отечественных исследований, как и в случае с библиографией свт. Григория Богослова, содержится в монографиях общеисторической направленности. Причиной этому можно считать само небольшое количество сведений, сохранившихся о святителе²³

Жизнеописательных исследований о свт. Иоанне Златоусте в отечественной науке несколько больше, чем о других святителях IV века (архим. Агапит, П. З. Белодед, прот. М. Дронов, А. П. Лопухин, В. И. Лебедев, И. Малышевский, свящ. А. Миролубов, О. В. Орлова, В. Сахаров). Вероятно, это обусловлено той значимостью, которую представляет собой фигура святителя для богословской, исторической, и даже филологической наук. Ряд перечисленных монографий помимо жизнеописания особенно сосредотачиваются на вопросах пастырской и проповеднической деятельности святителя Иоанна (А. П. Лопухин, архим. Агапит, В. Сахаров, И. Малышевский, свящ. А. Миролубов).

Золотой век христианской проповеди — поистине интереснейший период, а потому, наверное, ни одна из монографий в области патрологии или истории, делающая его предметом своего исследования, не обходится без имен трех великих каппадокийцев и свт. Иоанна Златоуста. В «Лекциях по истории древней Церкви» В. В. Болотова содержатся обширные исторические сведения интересующего нас периода. В частности, в разделе о привилегиях церкви в христианском государстве находим необходимые для нас сведения о благотворительных делах различных церковных кафедр²⁴, о нравах и внутрицерковной обстановке того времени. Труд

21 Барсов Н. И. Григорий Нисский, как проповедник // Христианское чтение. 1988. № 9–10. С. 312–347.

22 Фокин А. Р. Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение. М., 2006.

23 Н. И. Барсов «Григорий Нисский, как проповедник» // Христианское чтение. 1988. № 9–10. С. 312–347; С. 312.

24 Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1907. Т. 3. 1913. С. 107.

«История церквей Антиохийской и Константинопольской, за время святого Иоанна Златоуста по его творениям»²⁵ епископа Симеона (Никольского) — также исторической направленности. Он дает обширную историческую справку о нравственном и религиозном состоянии как церкви, так и общества Константинополя и Антиохии. Патрологическое наследие невозможно рассматривать без таких основательных трудов, как «Восточные отцы IV века» протоиерея Георгия Флоровского, «Труды по патрологии» И. В. Попова, «Полный корпус лекций по патрологии» Н. И. Сагарды и «Святые отцы (I–IV век)» К. Е. Скурата. Фундаментальный труд архим. Киприана (Керна) «Золотой век святоотеческой письменности»²⁶, составленный на основе лекций по патрологии, также содержит персоналии великих каппадокийцев. Автор последовательно рассматривает не только основные вехи жизни святителей, но и их труды, разделенные типологически на богословские, экзегетические и нравственные, и проч. Двухтомное исследование истории первых четырех веков христианства от новозаветных времен до святоотеческого наследия представляет собой труд Вильяма Фаррара «Жизнь и труды св. отцов и учителей Церкви»²⁷. Главы, посвященные в нем великим святителям, изобилуют интересными замечаниями относительно стиля их проповедей.

Весьма интересно, что тема взаимоотношений ораторского искусства с христианской проповедью IV века более обстоятельно рассмотрена в зарубежной науке. Попытка исследования риторического стиля святителя Григория Богослова была сделана Р. Рутером в монографии «Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher»²⁸. Так, в разделе «Григорий Богослов как ритор» автор рассматривает его проповеди с точки зрения языкового состава, фигур мысли и тропов вследствие чего делает весьма интересные замечания, перекликающиеся с анализом проповедей святителя, представленным в настоящей работе. В свете исследуемой темы интересной оказалась статья Дж. Кустаса «Saint Basil and the Rhetorical Tradition»²⁹.

25 *Никольский С.* История церквей Антиохийской и Константинопольской, за время святого Иоанна Златоуста по его творениям. Ставрополь-Кавказский: типо-лит. Т. М. Тимофеева, 1905. 2 т.

26 *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. Париж: YMCA-PRESS, 1997.

27 *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви : В 2 т. / Соч. Ф. В. Фаррара; Пер. с англ. А. П. Лопухина. Репр. изд. Москва: Изд. Срет. монастыря, 2001.

28 *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher. New York — Oxford, 1969.

29 *Kustas George L.* Saint Basil and the Rhetorical Tradition // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium. 2 vols. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

В ходе исследования проповедей свт. Василия автор делает замечания об удивительном балансе формы и эмоциональности в его стиле. Влияние античной риторики на стиль проповедей отцов-каппадокийцев, а также отношение святителей к языческим наукам обстоятельно рассмотрены в монографии Дж. Пеликана «Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism»³⁰. Именно столкновение христианской традиции с эллинизмом, по мнению автора породило традиционную христианскую проповедь, а потому автор пытается через понимание отношения отцов-каппадокийцев к языческой литературе рассмотреть процесс утверждения ее элементов на христианской почве. Весьма полезным в свете рассматриваемой темы представляется труд М. Гинье «Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique». Предпринимая довольно глубокий дискурс в годы обучения святителя Григорий Нисского, автор пытается осмыслить отношение проповедника к риторике. Так, исследователь указывает, что святитель Григорий до тридцати лет испытывал серьезное влияние светской науки и на протяжении всей жизни поддерживал дружеские связи с риториками³¹. Автор настаивает на мысли о том, что свт. Григорию были свойственны скорее попытки уравновесить христианские идеи с античной ученостью, нежели вовсе отказаться от влияния последней.

Монография С. Холман «The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia»³², которая выросла на основе диссертации исследователя, ставит перед собой цель рассмотреть риторические приемы в проповедях великих каппадокийцев о милостыне. Исследование базируется на обширной исторической базе, которая позволяет осмыслить социальную обстановку в Каппадокии в этот период. Так, 2-я глава работы посвящена деятельности свт. Василия Великого во времена голода в Кесарии Каппадокийской в 368 году. В 3-й главе автор подробно останавливается на проповедях свт. Василия, посвященных теме любостыжания. 4-я глава рассматривает проповеди о милосердии свт. Григория Богослова и Григория Нисского в контексте их внимания к нищим, пораженным различными болезнями. Также в этой главе рассматриваются аспекты влияния индивидуальной речевой манеры проповедников

30 Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven – London, 1995.

31 Guignet M. Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique. Paris, 1911. С. 38–39.

32 Holman Susan R. The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia // Oxford Studies in Historical Theology (Oxford: Oxford University Press), 2001.

друг на друга. Данное исследование особенно актуально в дальнейших исследованиях темы, потому как в перспективе предполагается уделить особое внимание использованию приемов античной риторики в проповедях о нищелюбии и любостыжательности в трудах отцов-каппадокийцев и свт. Иоанна Златоуста.

Подводя итоги, укажем на несколько направлений в дальнейших исследованиях темы влияния античного красноречия на христианскую гомилию Золотого века, которые являются наиболее перспективными для ее полного осмысления. Во-первых, целесообразным кажется сужение материала исследований гомилетического наследия до рамок не только типа проповеди, но и определенной тематики, поскольку такой подход позволяет сделать выводы относительно вида аргументации, к которой прибегает автор для доказательства своей мысли, проследить, какие доводы являются наиболее частотными среди проповедников, осмыслить, как выстраивается композиция проповеди в зависимости от ее темы. Думается, что этот подход является начальной ступенью в изучении столь обширной темы. Во-вторых, для формирования объективных выводов о влиянии риторики на христианскую проповедь, с учетом первого подхода, в дальнейшем необходим вдумчивый риторический анализ каждого типа проповедей — богословских, назидательных, экзегетических.

Библиография

- Guignet M.* Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique. Paris, 1911.
- Holman Susan R.* The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia // Oxford Studies in Historical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kustas George L.* Saint Basil and the Rhetorical Tradition // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium. 2 vols. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- Lausberg H.* Handbuch der literarischen Rhetorik. Bd. 1–2. München, 1960.
- Pelikan J.* Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven — London, 1995.
- Ruether. R. R.* Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher. New York — Oxford, 1969.
- Аверинцев. С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
- Автухович Т. Е. Античная риторика. Гродно: ГрГУ, 2003.
- Agapum (Беловидов), архим.* Жизнь святого Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския, и его пастырская деятельность. Санкт-Петербург: тип. 2-го Отд. Собственной е. и. в. канцелярии, 1873.

- Агапит (Беловидов), архим.* Жизнь святого Григория Богослова, архиепископа Константинопольского, и его пастырская деятельность. СПб: тип. духов. журн. «Странник», 1869.
- Барсов Н. И.* Григорий Нисский, как проповедник // Христианское чтение., 1988, № 9–10.
- Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. СПб: Тип. М. Меркушева, 1907. Т. 3.
- Борисовский Н. Св.* Василий Великий как пастырь Церкви // Вера и разум. 1901. Т. 1. № 1. С. 23–41; № 2. С. 82–106.
- Бурева В. В., Симеон (Томачинский), архим.* Гомилетика: учебник бакалавра теологии. — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2018.
- Волков А. А.* Курс русской риторики. М.: изд-во храма св. муч. Татианы, 2001.
- Гаспаров М. Л.* Античная риторика как система // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. М., 1991.
- Георгиевский В. Св.* Василий Великий как пастырь и учитель Церкви. (Преимущественно по его письмам) // Странник. 1896. Т. 1.
- Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М.: Изд. Средненского монастыря, 2007.
- Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. Париж: YMCA-PRESS, 1997.
- Козаржевский А. Ч.* Античное ораторское искусство. М., 2012.
- Корнилова Е. Н.* Риторика — искусство убеждать. Своеобразие публицистики античного мира. М.: Аспект-пресс, 2018.
- Курбатов Г. Л.* Риторика // Культура Византии. М., 1984.
- Курбатов Г. Л.* Ранневизантийские портреты: к истории общественно-политической мысли. Ленинград: Изд. ЛГУ, 1991.
- Леонтович О. А.* Методы коммуникативных исследований. М.: Гнозис, 2011.
- Никольский С.* История церкви Антиохийской и Константинопольской, за время святого Иоанна Златоуста по его творениям. Ставрополь-Кавказский: типо-лит. Т. М. Тимофеева, 1905. — 2 т.
- Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. Санкт-Петербург, 1908.
- Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви: В 2 т. / Соч. Ф. В. Фаррара; Пер. с англ. А. П. Лопухина. Репр. изд. М.: Изд. Срет. монастыря, 2001.
- Филиппов А. В.* Риторика. Понятия и упражнения. М.: ИЦ Академия, 2005.
- Фокин А. Р.* Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2006.
- Фрейберг Л. А.* Византийская поэзия IV–X вв. и античные традиции // Византийская литература. М.: Наука, 1974. С. 24–76.

ЖИТИЕ ЗОСИМЫ И САВВАТИЯ СОЛОВЕЦКИХ ЧУДОТВОРЦЕВ ДЛЯ КОСИНСКОГО МОНАСТЫРЯ: ИСТОЧНИКИ ТЕКСТА

Павел Анатольевич Тарасенко

магистрант кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
paltolich_sem@mail.ru

Для цитирования: Тарасенко П. А. Житие Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев для Косинского монастыря: источники текста // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 52–63. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.003

Аннотация

УДК 82.091 (27.36)

Статья посвящена изучению Косинской редакции Жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев. В работе намечаются пути выявления всех источников текста, рассматриваются принципы работы редактора текста, новгородского книжника Бориса Козынина.

Ключевые слова: агиография, текстология, Борис Козынин, «Трефологион новгородских чудотворцев», Косинская рукопись, Житие Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев, средневековый Новгород.

The Vitae of Zosimas and Sabbatius, the Solovetsky Miracle-Workers, for the Kosinsky Monastery: Sources of the Text

Pavel A. Tarasenko

MA student at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 141300 Sergiev Posad, Russia
paltolich_sem@mail.ru

For citation: Tarasenko, Pavel A. "The Life of Zosimas and Sabbatius, the Solovetsky Miracle-Workers, for the Kosinsky Monastery: Sources of the Text." *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 52–63 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.003

Abstract. The article is devoted to the study of the Kosinsky edition of the Vitae of the Venerable Zosimas and Sabbatius, the Solovetsky miracle-workers. It describes the methods for identifying all sources of the text and describes the editing principles used by the Novgorod scribe Boris Kozynin.

Keywords: hagiography, textual criticism, Boris Kozynin, «Trefologion of Novgorod's Miracle-Workers», Kosinsky manuscript, The Life of Zosimas and Sabbatius of Solovki, medieval Novgorod.

Житие Зосимы и Савватия Соловецких входит в состав сборника «Трефологион новгородских чудотворцев» (РНБ ОСРК F. I. 729), который находится в рукописном собрании Российской национальной библиотеки. Данная рукопись по месту вклада в Косин Старорусский монастырь в научной среде называется Косинской. Время создания рукописи — 1687 г. — выводится из следующей вкладной записи:

Л. 1: «Сия книга, глаголемая Трефологион новгородских чудотворцов священных храмовъ великих Божиих угодников — святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца, и преподобнаго Варлаама, игумена Футынского, новгородскаго чудотворца, честныя их и святыя обители Косина монастыря из Старья Русы, данная тамо в лѣто 7195 [1687], месяца мая 21 дня в славу Божию и Богородицы и святых ихъ. Аминь»¹.

Рукопись в лист (32×20 см), 470 л.; переплет — доски, обтянутые кожей с тиснением². По содержанию рукопись представляет собой церковную богослужебную книгу — трефологион — то есть книгу наподобие праздничной минеи. Она содержит службы и жития восемнадцати наиболее известных новгородских святых и, по точному именованию, усвоенному ей Д. Б. Максимовой (Терешкиной) является «энциклопедией святыни новгородской»³. Многие из этих житий являются представителями уникальных редакций житий, то есть известных только по этому списку. Рукопись написана скорописью и, согласно указанию вкладных записей, писана одним человеком имя которого зашифровано аббревиатурой БИЯСК, которая расшифровывается по записи-скрепе на л. 119–124: «Раба Божия рукою многогрѣшнаго Бориса Ияковлева сына Козыни...». Биографическими данными об авторе мы почти не располагаем, однако, на основании исследования синодиков Сырковой пустыни 1675 г. Д. Б. Максимова (Терешкина) выдвигает предположение, что Борис Козынин был новгородским подьячим, но до какого времени, неизвестно⁴. Также остается неясным

1 Здесь и далее текст цитируется по рукописи в упрощённой орфографии с сохранением буквы ять, титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку, знаки пунктуации расставлены по современным правилам.

2 Максимова (Терешкина) Д. Б. К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания так называемой Косинской рукописи // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2003. Т. 53. С. 596.

3 Там же. С. 599.

4 Максимова (Терешкина) Д. Б. К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания так называемой Косинской рукописи // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2003. Т. 53. С. 599.

была ли книгописная деятельность частью его государственной службы или личным делом⁵. Перу данного автора также принадлежит еще один текст — рукопись 1685 г., которая хранится в Новгородском музее-заповеднике под номером КП 30056–282/КР103 (в дальнейшем будем именовать ее «новгородской»)⁶. Памятник содержит житие трёх отроков и пророка Даниила. В XIX в. на эту рукопись обратил внимание М. Толстой в историко-краеведческом исследовании «Святыни и древности Великого Новгорода»⁷. Также чуть раньше рукопись упоминалась в труде архимандрита Макария «Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях»⁸.

Д. Б. Максимовой (Терешкиной) было проведено палеографическое исследование Косинской рукописи. Исследовательница указывает, что «судя по всему, автор работал по тетрадам: каждый текст он создавал в отдельной тетради, о чем свидетельствуют последние листы тетрадей, оставшиеся чистыми или частично заполненными перед следующими тетрадами в общем переплёте. Это свидетельствует о том, что Борис Козынин именно создавал, а не переписывал тексты»⁹. На сегодняшний день ряд исследований житийных текстов также подтверждают данную точку зрения. Например, А. М. Федотова указывает, что при создании Жития святого Ефрема Перекомского Борис Козынин использует два основных источника: первый, и основной — Житие Александра Свирского, а также второй — Житие Саввы Вышерского, созданное Пахомием Логофетом¹⁰. А. С. Алексеева утверждает, что при создании Жития Моисея Новгородского были привлечены Пространная редакция Пахомия Логофета и Летописное сказание¹¹. При создании текста Жития Александра Свирского, согласно работам А. Е. Соболевой, использовался Старопечатный пролог¹², а также Минейная редакция жития

5 Там же.

6 Там же. С. 597.

7 Толстой М. В. Святыни и древности Великого Новгорода. М., 1862. С. 91–92.

8 Макарий (Миролубов), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М, 1860. С. 183–191.

9 Максимова (Терешкина) Д. Б. К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания так называемой Косинской рукописи. С. 600.

10 Федотова М. А. Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри: К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. СПб., 2001. С. 152–198.

11 Алексеева А. С. Косинская редакция Жития Моисея, архиепископа Новгородского // Летняя школа по русской литературе. М., 2016. № 3. С. 241–257.

12 Соболева А. Е. Косинская редакция Жития прп. Александра Свирского // Русская агиография. СПб., 2024. (принята в журнал).

Александра Свирского¹³. Максимова (Терешкина) Д. Б. в качестве источников Жития Михаила Клопского определяет Тучковскую редакцию его жития, а также Дотучковскую редакцию¹⁴. При рассмотрении текстов житий Новгородских святителей Евфимия, Моисея и Иоанна, а также Жития Саввы Вышерского, В. М. Яблонский определяет в качестве использованных источников житийные тексты, летописи и родословные книги¹⁵. Подобное разнообразие ясно говорит, что в распоряжении Бориса Козынина была достаточно крупная библиотека.

Все тексты, составляющие сборник, за исключением служб, были созданы Борисом Козыниным достаточно быстро: об этом говорят по черк и чернила, одинаковые во всей рукописи¹⁶, а также то обстоятельство, что со времени создания «новгородской» рукописи до вклада тrefологиона в Косин монастырь прошло чуть более двух лет — максимум это время, согласно утверждению Д. Б. Максимовой (Терешкиной) работал над сборником Борис Козынин, если предположить, что он принял за работу сразу после вклада в 1685 г. «новгородской» рукописи¹⁷. Составить такой обширный сборник новых текстов за столь короткое время — довольно непростая задача, в особенности с привлечением разнообразных источников текстов. На сегодняшний день большинство текстов Косинской рукописи изучены, за исключением некоторых, в число которых входят жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких и Сказание о перенесении их мощей.

Для того чтобы определить полный круг источников текстов, которыми пользовался Борис Козынин при создании своих житий, необходимо определить их для оставшихся текстов. В данной статье рассматривается эта проблема на материале Жития Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев (далее — Житие).

Вопросом исследования рукописной традиции Жития в XVI–XVIII вв. занималась Софья Викторовна Минеева. В своей монографии исследовательница указывает, что Косинская редакция житий Зосимы и Савватия

13 *Соболева А. Е.* О краткой редакции жития Александра Свирского // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2013. № 1 (51). С. 89–97.

14 *Максимова (Терешкина) Д. Б.* Косинская редакция Жития Михаила Клопского // *Новгородский архивный вестник.* Великий Новгород, 2013. Вып. 11. С. 190–197.

15 *Яблонский В. М., свящ.* Пахомий Серб и его агиографические писания: Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908. С. 275–285.

16 *Максимова (Терешкина) Д. Б.* К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания так называемой Косинской рукописи // *Труды отдела древнерусской литературы.* СПб., 2003. Т. 53. С. 600.

17 Там же.

Соловецких является очень кратким пересказом редакции их Жития с предисловием Максима Грека, которую она называет III Краткой редакцией¹⁸. Обоснования своей точки зрения в монографии исследовательница не приводит. Однако, учитывая, что Борис Козынин при составлении текстов работает не только с одним житийным материалом, о чем свидетельствуют исследования других текстов его рукописи, упоминавшиеся нами ранее, можно небезосновательно предполагать, что и при составлении Косинской редакции житий Зосимы и Савватия им также используются дополнительные источники. Определение их является нашей целью, достичь которую предполагается с помощью пословной сверки текстов из Косинской рукописи с текстами приведёнными в монографии С. В. Минеевой, а также с помощью выявления между ними отличий и сходств.

Использование иных источников, при создании Косинской редакции текстов, помимо указанной Минеевой III Краткой редакции, предварительно просматривается из сравнительного анализа текста этих двух редакций. Подчёркиванием выделено общее для Косинской редакции и III Краткой редакции, курсивом — общие для обеих редакций, но лексически переработанные данные, полужирным — данные, отсутствующие в указанном С. В. Минеевой в качестве источника тексте.

Косинская редакция

Сей преподобный отецъ Саватий бысть во дни благочестиваго великаго князя Василя Василовича Владимирскаго и Московскаго, и великаго князя Бориса Тверскаго, и князя Феодора Рязанскаго, при архиепископе Великаго Новаграда и Пскова Евфимии Брадатом. В лѣто по шести тысящахъ девять сотъ четвертое, во едином от монастырей Белоозерских, рекомем Кириловъ...

Тогда же убо прииде ту и Нафанаил игумень, подавыи причастие преподобному, иже взем со Иоанном погребоща тѣло его честно, месяца септеврия в двадесят седмый день. И тако Иоаннъ отиде в путь свой, слава и благодаря Бога, яко сподоби его Богъ погребсти тѣло узодника своего.

III Краткая редакция

Во дни благочестиваго великаго князя Василя Васильевича Владимирскаго и Московскаго и всея Руси, и великаго князя Бориса Тверскаго Александровича, и великаго князя Феодора Резаньскаго Ольговича, бывшу тогда нѣкоему от грекъ митрополиту всея Русии Фотию, въ Новьгороди правящу престолъ архиепископу Еуфимию Брадатому. Во едином от монастырей Бѣлоозерских, наименованннхъ Кирилловъ...

Въ той же часъ приспѣ Нафанаиль игумень прежереченный, и облобыза и со слезами, и надгробными пѣсньми отпѣвъ, положи и честно во гробѣ. И скрывше, персть персти вдавше, и погребоща и. Нафанаиль же игумень и Иванъ наугородецъ сѣдша оба вкупѣ. Вѣси ли, Иванне, Нафанаиль рече, какова

18 Минеева С. В. Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII). В 2 т. М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. 1. С. 241.

*дарования сподобихомся от Бога, такова
свѣта мужа послужихомъ погребеню!
Повѣда же игумень, еже слыша от устъ
свѣтаго, и како изъяви ему исходъ свой,
егда комка от руку его пречистое Тѣло
и честную Кровь Господа нашего Иисуса
Христа. Тако же Иванъ сказа игумену,
како видѣ преставление свѣтаго, яко же
выше рекохомъ. И тако дивяшеся,
воздаша хвалу Богу и разыдошася каждо
восвоаси.*

При пословной сверке обнаруживается следующее. В первом отрывке появляется дата описываемых в Житии событий, а во втором — указание на месяц и день погребения святого Савватия, которые в тексте предполагаемого Минеевой источника отсутствуют. Данный факт может свидетельствовать о том, что, или автор, составляя косинские тексты, опирался на другую редакцию жития, что опровергает точку зрения С. В. Минеевой¹⁹ или опирался на III Краткую редакцию, но привлекая дополнительные источники. Данное предположение будет проверено в ходе дальнейшего подробного исследования.

Отдельное внимание необходимо уделить редакторской деятельности Бориса Козынина. Как уже было отмечено ранее, автор не просто переписывает тексты, а составляет свои оригинальные редакции. В качестве характерных черт присущих работе автора Косинской рукописи А. Е. Соболева в своей работе посвящённой Косинской редакции Жития Александра Свирского, выделяет восстановление хронологического порядка событий, включение прижизненных чудес в биографическую часть, устранение деления на главы, построение текста с помощью деления на две разнородные части: биографию и повествование о чудесах со сказанием об обретении мощей, упрощение синтаксиса и др.²⁰ Е. А. Рыжова, занимавшаяся исследованием редакции Слова о явлении мощей Иакова Боровицкого, считает, что данный текст находится «в русле... общей направленности редакторской манеры Бориса Козынина: это краткость (но не лапидарность!) стиля и фактографичность»²¹.

19 *Минеева С. В.* Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII). В 2 т. М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. 1. С. 241.

20 *Соболева А. Е.* О краткой редакции Жития Александра Свирского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 1 (51). С. 93.

21 *Рыжова Е. А.* Корпус агиографических произведений о святом Иакове Боровицком: проблемы текстологии, датировки и атрибуции // Вестник Новгородского государственного университета. 2014. № 83–1. С. 32.

Книжник, согласно заключению А. Е. Соболевой, обрабатывая текст, делает его «лёгким» для чтения и восприятия на слух, что хорошо объясняется установкой на его чтение за богослужением²².

Вернёмся к Житию Зосимы и Савватия Соловецких. В качестве иллюстрации редакторской работы Бориса Козынина посмотрим на два описания чудес. Первое — это чудо явления иноку Тарасию. Полу жирным выделены полные совпадения, курсивом — переработанный текст (изменение лексики и форм слов).

Косинская редакция

...И паки иноку Тарасию вшедишу ноцию **во гробницу** его помолитися. И видѣ у гроба *святаго* дски удвигнуто, и край мантии немал **висящъ внѣ гроба**. Старецъ же хотя край той **во гроб** положить, и укры мало дски. И видѣ преподобнаго лежаща **верху** земли и образ его *светящъся*, и руцѣ на персех крестообразно лежаща согбены и обнажены мало не до лактей и свѣтяхуса **яко свѣтъ**. Он же о сем повѣда игумену и братии, и вси прославиша **Бога**, *въдяху* бо **яко** святыи *извѣстно* в земли погребен бѣ, а не на *версъ* земли положен...

I Краткая редакция

О явлении преподобнаго
Брат же нѣкий именемъ Тарасий велию вѣру имѣя къ преподобному Зосимѣ, и часто приходя къ гробу *святаго* отца въ нощи и во дни на молитву. И *во едину от нощи* пришедишу ему **въ гробницу** помолитися по обычаю. И видѣ у гроба **преподобнаго** доски удвигнуто и край монатия немало **внѣ гроба** висящъ. Старецъ же хотя положить **краи мантии** въ гробъ, и укрьвъ мало доски, видѣ **преподобнаго** лежаща въ гробѣ на **вѣрху** земля. **Образ** же его *свѣтло* свѣтяся, и руцѣ его на **персѣхъ** лежаща **согбѣни** крестообразно, обнажены мало не до лактей, тако же **свѣтяхуса**, **яко свѣтъ**. Онъ же, *сия* видѣвъ, шедъ, **повѣда** игумену и братии. *Мы вѣмы*, **яко** *погребохомъ* его во глубины земля, и како обрѣтесе *верху* земля, не вѣмы. И *дивящеса*, **прославихомъ** **Бога** и угодника его преподобнаго Зосиму.

Наше исследование также подтверждает, выделенную исследователями других текстов Косинской рукописи, редакторскую манеру Бориса Козынина. При создании описания данного чуда для Косинского Трефологиона автор обращается к источнику текста, немного подвергая редакции, заимствует основную сюжетную линию, устраняет существенно не важные данные, устраняет деление на главы и с помощью союза «и» вводит описание чуда основную цепь повествования.

22 Соболева А. Е. Косинская редакция Жития прп. Александра Свирского // Русская агиография. СПб., 2024. (принята в журнал).

Второй пример — описание чуда исцеления болящего отрока Матфея. Полужирным выделены полные совпадения, подчёркиванием — совпадения с переработанной лексикой.

Косинская редакция

...И отрокъ **Матфей**,
объщанный от родителей
на имя святого, абие
от болѣзни переменися.

I Краткая редакция

Чудо преподобнаго о больном отрочати,
исцелѣвшем молитвами преподобнаго
Старець нѣкий повѣда ми, живый въ тои же обители,
послан бысть игуменомъ и братиею на службу в Великий
Новградъ, тамо бывшу ему, о наместырскихъ дѣлехъ
упражняхуся. И рече: Присла по менѣ нѣкий гость
именемъ Михайло, у него сын боляше **Матфеи** именемъ,
возрастом 6-ю лѣтъ. Болѣзнь бяше тѣшка зѣло: оба
прохода заняло и от них прииде отокъ на все тѣло
его, и уже въ последнемъ издыхании лежашу ему безъ
ответа на долго время. Отец же его и мати отчаястѣся
живота его. Мнѣ же пришедшу к нему, а онъ скорбяше
по дѣтище. Бѣ бо видѣти позоръ жалостень и умилѣния
достоинъ: сие отцю и матере еле жива держащи, мало
нѣчто дыхания въ ноздрю имуща. Начаше же глаголати:
Слышали есмя, отче, о чудесѣхъ преподобнаго Зосимы,
начальника вашего, яко его ради молитвъ Богъ исцѣление
подаваетъ. Ты же помолися, отче, дабы наше чадо
помиловалъ! Старець же отвеща къ ним: Аще хотите
его еще жива видѣти, то общайте его на Соловки
преподобному Зосимѣ! Они же, съ радостию слово
приемше, рекоша: Не токмо, рече, его, но и дворъ сеи
въ домъ Спасу и преподобному Зосимѣ! Яко же сия
рекоша, старецъ же приступи ко отрочати, начат именемъ
звати его и рече: Матфеи! Отроча же въ томъ часѣ очи
возвѣде ясно на старца и начат глаголати, яко здоровъ.
Старець же подъятъ его рукама, онъ же сѣдѣше на постелѣ
здравъ, ничимъ же скорбень. И начатъ просити ясти,
они же принѣсоша ему ясть и пить, и бысть здравъ
благодатию Христовою и молитвами преподобнаго
игумена Зосимы Соловецкаго.

Первое, что привлекает особое внимание это малый объем повествования. Из прямых заимствований только имя отрока, что, однако, не является существенно важным. В отличии от предыдущего примера, здесь Борис Козынин не строит своё описание чуда на тексте предполагаемого источника, а опуская все подробности, одним предложением передаёт лишь основной смысл. Также как и в других текстах, автором устраняется деление на главы и с помощью союза «и» описание чуда вводится в общую цепь повествования. Вопрос, почему при создании

описания одного чуда книжник почти пословно берёт текст из предполагаемого источника, лишь немного его редактируя, а при создании другого полностью игнорирует все подробности и передаёт лишь основную мысль — является полем деятельности для дальнейшего исследования Косинской редакции Жития Зосимы и Савватия Соловецких. Однако на данном этапе можно выдвинуть предположение, что такое же краткое описание чуда исцеления болящего отрока Матфея содержится в другом используемом им источнике, который на данный момент еще необходимо определить. Или же такой подход связан с собственными мотивами и идеологическими воззрениями Бориса Козынина как на это указывает А. С. Алексеева, рассматривая Косинскую редакцию жития Моисея, архиепископа Новгородского²³.

Как отмечала Е. А. Рыжова, редакторской манере Бориса Козынина присущи краткость стиля и фактографичность²⁴. В качестве примера, ярко иллюстрирующего данные характеристики, приведём описание смерти преподобного Зосимы. В Косинской редакции книжник описывает смерть святого очень кратко. Также подвергаются изменению и его предсмертные слова (выделены подчёркиванием), один из фрагментов III Краткой редакции (выделен полужирным) переносится в прямую речь, заменяя собой пространную предсмертную молитву преподобного Зосимы.

Косинская редакция

И тако скончася преподобный рекъ:
Господи, в руцѣ Твои предаю дух мой.
И успе месяца...

III Краткая редакция

...и глаголя: Владыко Человѣколюбче
Господи Иисусе Христе, сподоби мя
одѣсную Тебѣ стати, егда приидеши
въ славу судити живымъ и мертвымъ
и воздати комуждо по дѣломъ его!
И рекъ: Миръ всѣмъ! И знаменася
знаменем животворящаго креста,
и возлеже на одре своемъ, и **предастъ**
честную свою душу въ руцѣ Божии
в лѣто...

Итак, подведём итоги. Опираясь на исследования других текстов Косинской рукописи, можно выдвинуть гипотезу, что и при создании Жития Зосимы и Савватия Соловецких Борис Козынин опирается не на один,

23 Алексеева А. С. Косинская редакция Жития Моисея, архиепископа Новгородского // Летняя школа по русской литературе. М., 2016. № 3. С. 254.

24 Рыжова Е. А. Корпус агиографических произведений о святом Иакове Боровицком: проблемы текстологии, датировки и атрибуции // Вестник Новгородского государственного университета. 2014. № 83–1. С. 32.

а на несколько источников. Прежде всего необходимо проверить утверждение С. В. Минеевой, что Косинская редакция Жития является всего лишь сокращением редакции их жития с предисловием Максима Грека, которую она называет III Краткой редакцией²⁵, поскольку из существующего исследования не ясно, являлось ли оно единственным источником.

При пословной сверке текстов этих двух редакций выявлены чтения, которых нет в III Краткой редакции, но есть в Косинской редакции. Это обстоятельство свидетельствует в пользу того, что книжник также привлекал другие источники. Определение всего круга источников, использованных автором при создании Жития Зосимы и Савватия для Трефологиона новгородских чудотворцев является для нас дальнейшей задачей.

Источники

РГАДА ф. 181, собр. МГА МИД, № 846/1412. Кон. XVI в.
РНБ ОСРК F. I. 729. Кон. XVII в.

Литература

- Алексеева А. С.* Косинская редакция Жития Моисея, архиепископа Новгородского // Летняя школа по русской литературе. М., 2016. № 3. С. 241–257.
- Макарий (Мирослюбов), архим.* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М, 1860.
- Максимова (Терешкина) Д. Б.* Косинская редакция Жития Михаила Клопского // Новгородский архивный вестник. Великий Новгород, 2013. Вып. 11. С. 190–197.
- Максимова (Терешкина) Д. Б.* К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания так называемой Косинской рукописи // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2003. Т. 53. С. 596–601.
- Минеева С. В.* Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII). В 2 т. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Рыжова Е. А.* Корпус агиографических произведений о святом Иакове Боровицком: проблемы текстологии, датировки и атрибуции // Вестник Новгородского государственного университета. 2014. № 83–1. С. 30–33.
- Соболева А. Е.* О краткой редакции жития Александра Свирского // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 1 (51). С. 89–97.

25 *Минеева С. В.* Рукописная традиция жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII). В 2 т. М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. 1. С. 241.

Соболева А. Е. Косинская редакция Жития прп. Александра Свирского // Русская агиография. СПб., 2024. (принята в журнал).

Толстой М. В. Святыни и древности Великого Новгорода. М., 1862.

Федотова М. А. Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри: К вопросу о Житии Ефрема Перекомского. СПб., 2001. С. 152–198.

Яблонский В. М., свящ. Пахомий Серб и его агиографические писания: Биографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908.

ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ПАСТЫРЯ В ТВОРЧЕСТВЕ И. Н. ПОТАПЕНКО

Тихон Андреевич Смирнов

студент 4 курса Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
tihon.smirnov2017@yandex.ru

Для цитирования: *Смирнов Т. А.* Образ идеального пастыря в творчестве И. Н. Потапенко // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 64–69. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.004

Аннотация

УДК 82.091 (27-29)

В настоящей статье рассматриваются положительные образы священнослужителя, представленные в ряде произведений И. Н. Потапенко, а также обозначаются основные аспекты служения, от которых, по мнению писателя, зависит успех служения пастыря. На основании этих аспектов будет сделан вывод о цельности понимания предназначения священства И. Н. Потапенко.

Ключевые слова: Игнатий Николаевич Потапенко, образ священнослужителя, идеальный пастырь, аспекты идеального пастырства.

The Image of the Ideal Pastor in the Works of I. N. Potapenko.

Tihon A. Smirnov

Moscow Theological academy

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

tihon.smirnov2017@yandex.ru

For citation: Smirnov, Tihon A. "The Image of the Ideal Pastor in the Works of I. N. Potapenko". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 64–69 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.004

Abstract. This article examines the positive images of the clergyman presented in a number of works by I. N. Potapenko, and also outlines the main aspects of the ministry, on which, in the writer's opinion, the success of the pastor's ministry depends. On the basis of these aspects, a conclusion will be made about the integrity of the understanding of the purpose of the priesthood by I. N. Potapenko.

Keywords: Ignatij Nikolaevich Potapenko, the image of a clergyman, an ideal pastor, aspects of an ideal pastorate.

Потапенко Игнатий Николаевич — один из крупнейших представителей русской беллетристики конца XIX столетия, имена которых впоследствии были преданы забвению.

Значительную часть творческого наследия И. Н. Потапенко составляют произведения, посвящённые жизни духовного сословия. В них автор описывает различные ситуации, случившиеся со священнослужителями, а также описывает разные типы духовенства своего времени.

Ранее нам уже доводилось рассматривать основные типы образов священнослужителей на примере повести «На действительной службе», используя в качестве основы для классификации отношение представителей духовенства к своему служению. Тогда в результате исследования пришлось констатировать, что образ «идеального пастыря», представленный в этом произведении в лице священника Кирилла Обновленского, невозможно признать таковым с точки зрения Церковного Предания. Однако нельзя отрицать, что образ деятельного пастыря, посвящающего всю свою жизнь служению ближним, является положительным. Это наталкивает на мысль, что личность «идеального пастыря» не исчерпывается его отношением к своему служению, что подтверждается и в творчестве Потапенко — все представители духовенства, представленные как положительные персонажи в произведениях И. Н., индивидуальны, и невозможно найти два одинаковых типажа. Из каких же составных частей состоит образ «идеального пастыря»?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо определиться с тем, что есть «идеальный пастырь» для нас. Идеальный пастырь — это священнослужитель, ведущий христианскую жизнь, достойную для подражания, и побуждающий верующих идти ко Христу. Такое определение наиболее точно отражает назначение пастырства в его изначальном смысле, отражённом в Евангелии (см. Ин. 10, 1–16).

После того, как было обозначено, что есть для нас идеальный пастырь, можно перейти к рассмотрению основных аспектов идеального пастырства на примере положительных образов, представленных в трёх произведениях И. Н. Потапенко: рассказах «Речные люди» и «Шестеро», и в повести «На действительной службе».

Первым аспектом, о котором уже было сказано выше, является ревностное отношение к своему служению. Оно было показано в повести «На действительной службе». Можно указать на множество недочётов в действиях главного героя повести, отца Кирилла, а также найти ошибки в его понимании пастырского долга, однако его ревность

к служению, особенно проявившаяся во время эпидемии тифа¹, безусловно, является образцовой.

Второй аспект — это отношение пастыря к своей семье. Его важность можно установить от противного, опять же на примере отца Кирилла Обновленского, действительность службы предстаёт ложной при взгляде на его взаимоотношения с женой и сыном², как о подобном писал и апостол Павел: «Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5, 8). Пример же правильного отношения к своей семье находится в рассказе «Шестеро». Сюжет этого произведения разворачивается вокруг диакона Антония, у которого жена заболела чахоткой, так что уже не может сама управляться с шестерыми детьми. Из-за этого он был вынужден решиться на отчаянный поступок и поехать к архиерею, чтобы просить рукоположения в иереи. Эта ситуация была вполне обычна для тех времён, поэтому в поступке отца Антония, на первый взгляд, нет ничего необычного. Однако, если проследить за размышлениями главного героя, становится понятно, что его мотивация поистине удивительна. Планируя своё предприятие, главный герой заботится единственно о благе своей семьи, не примешивая личную корысть³. Кроме того, он и до своего отчаянного поступка принимает деятельное участие в жизни своих близких, прощая их за проявления злобы по отношению к себе (в первую очередь это касается его жены Натальи, которая из-за физических страданий постоянно сердится на всех вокруг, и больше всего на мужа). Он старается не «раздувать» конфликт, а всякий раз ищет истинную причину происходящего и стремится оправдать другого⁴. Поэтому, хотя к концу рассказа отец Антоний ещё не приступил к обязанностям иерея, уже появляется уверенность, что и по отношению к прихожанам он будет проявлять ту же любовь и участие, что и к своей семье.

Третьим аспектом является рассудительность. Перечисляя качества, необходимые любому священнослужителю для несения служения, о ней частенько забывают. Между тем, именно она помогает вовремя остановиться и не брать на себя неподъёмную нагрузку. Именно это качество И. Н. Потапенко описывает в произведении «Речные люди», воплощая его в главном герое — пожилым диаконом Льве Исопове. По сюжету ему, человеку, обладающему удивительным голосом, предстояла

1 Потапенко И. Н. Повести и рассказы из духовного быта. М., 2017. С. 202–226.

2 Там же. С. 239.

3 Там же. С. 306–307.

4 Там же. С. 244.

поездка в кафедральный город, где после потери протодиакона (которого парализовало после удара) проводили испытание диаконов епархии для избрания достойного занять освободившуюся должность. Победа отца Льва была очевидна, поскольку незадолго до этого в село Плавное (на его приход) приезжал благочинный, участвовавший в избрании достойного кандидата, который нашёл голос главного героя превосходящим все голоса, которые он когда-либо слышал. Однако сам отец Лев не хотел протодиакона, что было совершенно нетипично для диаконов того времени. Он аргументировал своё нежелание боязнью не справиться с теми искушениями и скорбями, которые сопряжены с исправлением должности протодиакона: с необходимостью всегда быть на виду, хорошо одеваться и часто принимать гостей⁵. И этот страх понятен, поскольку большую часть своей жизни отец Лев жил в совершенно иных условиях. Поразительно же другое: в то время, когда другие диаконы грезили стать протодиаконом и представляли только те почести и привилегии, которые могли бы приобрести (но которые не зависели бы от них лично), наш герой сразу правильно расставил акценты, обратив пристальное внимание на груз ответственности. И благодаря этой рассудительности он смог достойно объяснить свой отказ архиерею, так что тот благосклонно принял его, и вернулся на родной приход, где его польза на духовной ниве была очевидна, поскольку его мирные отношения с настоятелем на протяжении долгого времени (25 лет) способствовали воспитанию благочестия среди их прихожан.

Итак, нам удалось выявить три качества, необходимые для идеального пастыря. Конечно, на самом деле их гораздо больше, но в произведениях И. Н. Потапенко описаны именно эти: ревность к служению, любовь и забота по отношению к семье и рассудительность. Между этими тремя компонентами, касающимися разных сторон деятельности пастыря, есть одна общая черта — все они определяются личностью человека, и могут быть отнесены ко всем христианам. И это подтверждает положение, что идеальный пастырь — прежде всего христианин.

Из всего вышесказанного можно заключить: хотя взгляд И. Н. Потапенко на идеального пастыря не совпадает с взглядом Церкви в деталях (на что указывала церковная критика)⁶, однако глубинное понимание сущности пастырства у писателя было (возможно неосознанно),

5 *Потапенко И. Н.* На действительной службе: повесть и рассказы. М.: Лепта Книга, 2011. С. 299–301.

6 *Барсов Н. И.* Типы духовенства в нашей беллетристике // Руководство для сельских пастырей. 1893. Т. 1. С. 77.

поскольку воспитывался он в семье священника. И это понимание отразилось в тех его произведениях, где он описывал положительные образы священнослужителей.

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель.: Изд-во «Жизнь с Богом», 1989.

Потапенко И. Н. На действительной службе: повесть и рассказы. М.: Лепта Книга, 2011. С. 273–380.

Потапенко И. Н. Повести и рассказы из духовного быта. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2017. — 848 с.

Литература

Барсов Н. И. Типы духовенства в нашей беллетристике // Журнал «Руководство для сельских пастырей». — Киев., 1893. Т. 1. С. 69–82.

ТИПОЛОГИЯ БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ В ПОЭМЕ А. А. АХМАТОВОЙ «РЕКВИЕМ»

Иван Павлович Рубцов

Студент 2 курса бакалавриата
Сретенской духовной академии
107031, Москва, Большая Лубянка 19, стр. 3,
Сретенская духовная академия
vanusharu@mail.ru

Для цитирования: Рубцов И. П. Типология библейских цитат в поэме А. А. Ахматовой «Реквием» // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 70–78. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.005

Аннотация

УДК 82.091 (27-29)

Статья посвящена анализу типологии библейских цитат в поэме А. Ахматовой «Реквием». Основное внимание уделено классификации цитат на основе их функций и методов включения в текст: от прямых цитирований до скрытых аллюзий. Рассматривается, как различные виды библейского цитирования — парафразы, реминисценции, используются поэтом для передачи глубины личной и коллективной трагедии. Исследование также затрагивает использование А. Ахматовой специфических библейских образов, которые являются ключевыми для понимания ее творческого замысла и идейной наполненности произведения.

Ключевые слова: «Реквием» А. Ахматовой, Священное Писание, гимнография, типология библейских цитат, парафраз, реминисценция, библейские образы, библейские мотивы, творчество.

Typology of Biblical Quotations in A. A. Akhmatova's Poem «Requiem»

Ivan P. Rubtsov

Student of the 2nd year of Bachelor's Degree

Sretenskaya Theological Academy,

Bolshaya Lubyanka 19c3, Moscow,

107031, Russia

vanusharu@mail.ru

For citation: Rubtsov, Ivan P. "Typology of biblical quotations in A. A. Akhmatova's poem 'Requiem'". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 70–78 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.005

Abstract. The article is aimed to analyze the of the typology of biblical quotations in Anna Akhmatova's poem «Requiem». It focuses on classifying quotations based on their functions and methods of integration into the text, ranging from direct citations to hidden allusions. The study explores how various forms of biblical citation, such as paraphrases and reminiscences, are used by the poet to convey the depth of personal and collective tragedy. The research reveals that these quotations serve not only as cultural references but also as means to convey the emotional content of the poem, adding to it multi-layered meanings. The study also delves into Akhmatova's use of specific biblical images, which are crucial for understanding her creative concept and the depth of the work's idea.

Keywords: Akhmatova's «Requiem», Sacred Scripture, hymnography, typology of biblical quotations, paraphrase, reminiscence, biblical images, biblical motifs, creativity.

В поэме А. Ахматовой «Реквием», которая является частью ее третьего творческого периода¹, прослеживается глубокая связь с библейскими мотивами. Она начала работу над этим произведением в 1934 г., завершив его в 1940 г.² Создание «Реквиема» было вызвано личными трагедиями поэта — прежде всего расстрелом мужа и арестом сына. Эти события, оказавшие глубокое воздействие на А. Ахматову, особенно в контексте религиозных убеждений, нашли отражение в ее творчестве.

Само название поэмы «Реквием» уже адресует к религиозному дискурсу, а слова, описывающие произведение как «четырнадцать молитв»³, подчеркивают эту связь. Исследователи обращают внимание на использование библейских образов и цитат в тексте⁴, что можно считать вполне обоснованным. В частности, Ю. Тынянов в своей статье «Промежуток» указывает на важность Библии как источника вдохновения для А. Ахматовой: «Библия, лежавшая на столе, бывшая аксессуаром комнаты, стала источником образов»⁵.

Можно выделить два основных способа использования библейских цитат в «Реквиеме»: парафраз, то есть авторская переработка текста, переложение прозаического текста в стихотворный⁶, и реминисценция с аллюзиями, понимаемая как черты, наводящие на воспоминание о другом произведении, заимствование автором чужих образов или ритмико-синтаксических ходов, что чаще всего бывает следствием ритмической памяти⁷.

Парафраз чаще всего применяется для цитат из Евангелий, в то время как реминисценция и аллюзии относятся к цитатам из Ветхого Завета и Апокалипсиса Иоанна Богослова. Эти приемы помогают А. Ахматовой передать глубину своего переживания и связь с библейскими темами, а также оценить, как она осмысляет трагедию матери и трагедию поэта.

В «Реквиеме» А. Ахматовой особое внимание уделяется использованию парафраза. Поэма отражает трагический путь поэта, напоминающий

1 *Хейт А.* Анна Ахматова. Поэтическое странствие: Дневники, воспоминания, письма А. Ахматовой. М., 1991. С. 243.

2 Там же. С. 243.

3 *Кушнер А. С.* У Ахматовой // Ахматовские чтения. Вып. 3. М., 1992. С. 136.

4 *Бурдина С. В.* Библейские образы и мотивы в поэме А. Ахматовой «Реквием» // Филологические науки. 2001. № 6. С. 3.

5 *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука 1977. С. 449.

6 Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 1596.

7 Краткая литературная энциклопедия. В девяти томах. Т. 6. М., 1971. С. 254.

Крестный путь, с акцентом на аресте ее сына — Льва Гумилева. Это событие, вызванное, как предполагается, лишь тем, что его отец уже был арестован, углубило материнскую боль А. Ахматовой.

В «Реквиеме» чувствуется атмосфера неизбежности и предопределенности, что особенно заметно в описании сцен у Распятия. А. Ахматова использует парафраз для глубокого отображения подобных моментов, при этом она не может ничего не добавить к словам Евангелия или усечь их, обращая внимание на величественное описание событий, как в словах «Хор ангелов великий час восславил»⁸, и глубокое материнское переживание. Сильное эмоциональное воздействие достигается также через описание Марии Магдалины, чьи слезы и боль подчеркивают страдание, а упоминание «туда, где молча Мать стояла, / Так никто взглянуть и не посмел»⁹, усиливает образ материнской скорби и одиночества.

Глава «Распятие», рассматриваемая исследователями как кульминационная¹⁰, прямо отсылает к тексту Писания, что закреплено уже в эпиграфе: «Не рыдай Мене, Мати, во гробе зрящи»¹¹. Делая эпиграфом слова из ирмоса девятой песни канона службы Великой Субботы¹², А. Ахматова, по сути, соединяет Страдания распятого Сына и присутствующей при казни Матери в единый емкий и пронзительный художественный образ. Тем самым получает свое обоснование и композиция главы: объектом ее первого фрагмента оказывается Сын, объектом второго — Мать.

При этом С. В. Бурдина считает не состоятельной мысль Е. Г. Эткинды¹³, который писал, что обе картины «Распятия» «в большей степени восходят к обобщенным живописным образцам, нежели к евангельскому первоисточнику»¹⁴.

Хор ангелов великий час восславил,
И небеса расплавились в огне.
Отцу сказал: «Почто меня оставил?»
А Матери: «О, не рыдай Мене...»¹⁵.

8 Ахматова А. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 3. М., 1998. С. 28.

9 Ахматова А. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 3. М., 1998. С. 28.

10 Бурдина С. В. Библийские образы и мотивы в поэме А. Ахматовой «Реквием» // Филологические науки. 2001. № 6. С. 6.

11 Ахматова А. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 3. М., 1998. С. 28.

12 Триодь постная. Ч. 1. М., 2015. С. 514.

13 Алексеев В. А. А. А. Ахматова и православие. М., 2008. С. 191.

14 Эткинд Е. Г. Бессмертие памяти: Поэма Анны Ахматовой «Реквием». СПб., 1997. С. 358.

15 Ахматова А. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 3. М., 1998. С. 28.

Ориентация на библейский текст чувствуется уже в первых строках фрагмента — в описании природных катаклизмов, сопровождающих казнь Христа. В Евангелии от Луки можно прочитать: «И сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло солнце, и завеса в храме раздралась посередине» (Лк. 23, 44–45). Адресованный Отцу вопрос Иисуса «Почто меня оставил?» также восходит к Евангелию, являясь почти цитатным воспроизведением слов распятого Христа: «В девятом часу возопил Иисус громким голосом: Элои! Элои! ламма савафани? — что значит: Боже мой! Боже мой! для чего ты меня оставил?» (Мк. 15, 34). Слова «О, не рыдай Мене...», обращенные к матери, заставляют вспомнить эпитафию к главе, оказываясь одновременно и неточной цитатой из Евангелия. Сопровождавшим Его на казнь и сострадающим Ему женщинам Иисус говорит: «Дщери Иерусалимские! не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших» (Лк. 23, 27–28). Другими словами, четвертая строка поэтического фрагмента представляет собой контаминацию евангельского текста и цитаты из ирмоса канона Великой Субботы¹⁶, ставшей эпитафией к главе «Распятие».

Магдалина билась и рыдала,
Ученик любимый каменел,
А туда, где молча Мать стояла,
Так никто взглянуть и не посмел.

В десятом стихотворении цикла «Реквием» А. Ахматовой, озаглавленном «Распятие», поэтесса создает мощное образное полотно, воссоздавая сцену у Креста. Здесь вместе с Матерью предстают Иоанн и Мария Магдалина, каждый из которых символизирует свой уровень и характер страданий. Мария Магдалина отражает мятежное страдание, связанное с активным внутренним протестом, напоминая о страданиях жен расстрелянных. Иоанн же изображен в состоянии тихого оцепенения, когда человек пытается подавить свою память, стремясь к бесцветной пустоте, чтобы выдержать потерю смысла жизни.

В этом контексте замечание, что «обращение к образу Божией Матери помогло Ахматовой обозначить истинный масштаб происходящего, подлинную глубину горя и страдания»¹⁷, представляется особенно важным. Используя библейские образы и цитаты, такие как «при кресте Иисуса стояла Мать Его...» и «Иисус, увидев Мать и ученика тут

16 Триодь постная. Ч. 1. М., 2015. С. 514.

17 Бурдина С. В. Библейские образы и мотивы в поэме А. Ахматовой «Реквием» // Филологические науки. 2001. № 6. С. 7.

стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Мать твоя!» (Ин. 19, 25–27), А. Ахматова превращает личную трагедию в универсальную, создавая монументальное эпическое обобщение.

И для нее образ Богоматери выступает образцом отношения к любому горю, скорбям разных масштабов.

А. Ахматова в «Реквиеме» творчески переосмысливает библейские образы, делая их отголоском своих собственных переживаний. Образ Богоматери, в частности, она использует как символ универсального принятия горя и скорби, проецируя на него свое личное страдание, вызванное потерей сына. Этот образ становится для поэта образцом отношения к любому горю, как великому, так и малому.

Парафразируя библейские тексты, А. Ахматова выстраивает твердую аналогию между жизнью Богоматери и своей собственной, подчеркивая силу и глубину материнского переживания. Можно даже говорить о том, что в новой ахматовской трагедии смерть сына влечет за собой кончину матери¹⁸. Используя парафраз, она не прибегает к поэтическому переосмыслению событий евангельской истории и лишь вносит их в свое произведение как наиболее полное отражение ее чувств.

Совсем иначе и с другой целью применяется реминисценция. Особую роль в «Реквиеме» играет тема 136-го псалма, отражающего страдания народа, плененного безбожной властью: «При реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе; на вербах, посреди его, повесили мы наши арфы» (Пс. 136: 1–2). Данная тема воплощает образ вынужденного молчания, «повешенной лиры», который находит свое отражение и актуализацию в «Эпилоге» поэмы¹⁹. Там, где говорится «и если зажмут мой измученный рот, / Которым кричит сто-миллионный народ», поэт находит параллели с образом повешенных арф из псалма (Пс. 136, 3), тем самым усиливая эмоциональное воздействие своего произведения.

В «Реквиеме» мотив 136-го псалма «Как нам петь песнь Господню на земле чужой?..» является ключевым, пронизывая все произведение и отражая беспомощность и отчаяние, вызванные страшными реалиями времен. С. В. Бурдина акцентирует внимание на том, что образ Ленинграда в поэме предстает как разоренная, «земля чужая», где

18 *Лейдерман Н. Л.* Бремя и величие скорби («Реквием» в контексте творческого пути Анны Ахматовой). Екатеринбург, 1996. С. 211.

19 *Бурдина С. В.* Библейские образы и мотивы в поэме А. Ахматовой «Реквием» // Филологические науки. 2001. № 6. С. 7.

невозможно петь, где город превратился в «одичалый»²⁰. Указанный образ находит прямую связь с библейскими текстами, в частности, с отрывком из пророка Софонии, где описывается разоренный город, лишенный жителей и жизни (Соф. 1: 15).

В контексте поэмы образ одичалого города усиливает апокалиптическое видение мира, которое А. Ахматова выстраивает в своем произведении. Здесь особенно важна символика звезды. С. В. Бурдина проводит аналогии между библейскими текстами и поэмой, отмечая, что в библейской традиции звезда часто ассоциируется с ангелами, а Сатана, будучи архангелом, уподобляется «деннице», то есть яркой звезде (Ис. 14: 12). В «Реквиеме» застывшая звезда становится центральным символом, предвещающим конец мира и символизирующим смерть. Этот образ звезды смерти, описываемый в стихах о России, страдающей под «кровавыми сапогами» и «под шинами черных марусь», а также звезды, «глядающей прямо в глаза» и угрожающей «скорой гибелью», усиливает ощущение безысходности и трагедии²¹.

Застывшая звезда, являясь в поэме основным символом предстоящего конца мира, напрямую заявляется автором как символ смерти.

Звезды смерти стояли над нами,
И безвинная корчилась Русь
Под кровавыми сапогами
И под шинами черных марусь²².

И прямо мне в глаза глядит
И скорой гибелью грозит
Огромная звезда²³.

Присутствует перекичка — с применением реминисценции, со стихами О. Мандельштама²⁴, о трагической судьбе которого А. Ахматова хорошо знала.

В «Реквиеме» присутствуют ярко выраженные апокалиптические мотивы, которые связываются с образами и символами из библейского Апокалипсиса (Откр. 9: 2). Предшествующая появлению звезды картина, описывающая остановку течения реки, смещение гор,

20 Бурдина С. В. Библейские образы и мотивы в поэме А. Ахматовой «Реквием» // Филологические науки. 2001. № 6. С. 8.

21 Там же. С. 9.

22 Ахматова А. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 3. М., 1998. С. 23.

23 Ахматова А. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 3. М., 1998. С. 25.

24 Мандельштам О. Сочинения. В двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 144.

«помраченное» солнце, является недвусмысленной аллюзией на апокалиптические события.

«Солнце ниже и Нева туманней» рассматривается как скрытая цитата из Апокалипсиса: «И помрачилось солнце и воздух от дыма из кладязи» (Откр. 9: 3) и «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба» (Мф. 24: 29).

Далее в поэме образы большой звезды, горящей подобно светильнику, и звезды, падшей с неба на землю, снова отсылают к библейским текстам: «Третий Ангел вострубил, и упала с неба большая звезда, горящая подобно светильнику, и пала на третью часть рек и на источники вод» (Откр. 8, 10) и «Пятый Ангел вострубил, и я увидел Звезду, падшую с неба на Землю, и дан ей был ключ от кладязя бездны. Она отворила кладязь бездны, и вышел дым из кладязя, как дым из большой печи; и помрачилось солнце и воздух от дыма из кладязя. Из дыма вышла саранча на Землю» (Откр. 9: 1–3).

С. В. Бурдина также предполагает: в контексте ахматовского текста образ звезды может ассоциироваться с кремлевскими звездами, ставшими универсальным символом эпохи сталинского террора. Эта ассоциация не отрицает, а скорее подчеркивает библейский контекст поэмы как основной и решающий в интерпретации образа. Кремлевские звезды, символизирующие место, где «угнездилися» тиран, в эпоху 30-х годов напрямую ассоциировались со смертью и угрозой наступления Апокалипсиса, что делает ассоциации понятными и близкими, органично вписывающимися в библейский контекст поэмы²⁵.

Звезды смерти стояли над нами²⁶.

И прямо мне в глаза глядит

И скорой гибелью грозит

Огромная звезда²⁷.

А. Ахматова, сталкиваясь с необходимостью выразить свое личное горе в поэме «Реквием», обращается к евангельской истории, которая для нее является абсолютным и неизменным текстом. Она не стремится добавить или сократить что-то в этом священном нарративе, а использует его как основу для выражения своих собственных переживаний. В этом контексте поэт прибегает к парафразу как основному

25 Бурдина С. В. Библейские образы и мотивы в поэме А. Ахматовой «Реквием» // Филологические науки. 2001. № 6. С. 10.

26 Ахматова А. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 3. М., 1998. С. 23.

27 Там же. С. 23.

приему цитирования, что позволяет ей сохранить целостность библейского текста, в то же время делая его отголоском собственных чувств и переживаний.

В то время как личное горе вызывает у А. Ахматовой мощную эмоциональную реакцию, народное горе, хоть и важно для нее, не оказывает столь же глубокого воздействия. Поэтому, когда речь заходит об исторических событиях, находящихся на определенном хронологическом расстоянии от нее, она способна переосмысливать их и формировать поэтические образы и ощущения на основе библейского ветхозаветного текста, используя реминисценции. Для А. Ахматовой данные события являются материалом для творчества, в них она находит общность и включает это в свою поэтическую картину мира.

Источники

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2011. 1184 с.
- Ахматова А. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 3. М., 1998. 768 с.
- Краткая литературная энциклопедия. В девяти томах. Т. 6. М., 1971. 520 с.
- Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. 799 с.
- Мандельштам О. Сочинения. В двух томах. Т. 1. М., 1990. 637 с.
- Триодъ постная. Ч. 1. М., 2015. 704 с.

Литература

- Алексеев В. А. А. Ахматова и православие. М., 2008. 527 с.
- Бурдина С. В. Библейские образы и мотивы в поэме А. Ахматовой «Реквием» // Филологические науки. 2001. № 6. С. 3–12.
- Кушнер А. С. У Ахматовой // Ахматовские чтения. Вып. 3. М., 1992. С. 136–143.
- Лейдерман Н. Л. Бремя и величие скорби («Реквием» в контексте творческого пути Анны Ахматовой). Екатеринбург, 1996. 366 с.
- Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. 574 с.
- Хазан В. И. Материалы к спецкурсу «Из истории русской поэзии Серебряного века». Вып. 1. Грозный, 1992. 254 с.
- Хейт А. Анна Ахматова. Поэтическое странствие: Дневники, воспоминания, письма А. Ахматовой. М., 1991. 382 с.
- Эткинд Е. Г. Бессмертие памяти: Поэма Анны Ахматовой «Реквием». СПб., 1997. 568 с.

ОБРАЗ СВЯЩЕННИКА В РОМАНЕ ГРЭМА ГРИНА «СИЛА И СЛАВА»

Священник Иван Алексеевич Пеньков

магистрант кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
limon203314@yandex.ru

Для цитирования: Пеньков И., *свящ.* Образ священника в романе Грэма Грина «Сила и слава» // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 79–87. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.006

Аннотация

УДК 82.091 (271.2-726.3)

Данная статья представляет собой исследование романа Грэма Грина «Сила и слава» на предмет особенностей литературного изображения содержащегося в тексте образа священника. Избранный автором исторический контекст романа позволяет очень остро раскрыть суть противоречий между принципами религиозной и светской (материалистической) идеологий. При этом демонстрируется процесс динамического развития личности, оказавшейся в перипетиях жизненных условий. Кроме того, в комплексном образе священника (составленном из литературных героев, отождествляемых с пасторами) прослеживается определенное тяготение к самоанализу, акцентированное на противоречиях между собственным призванием и личными наклонностями, военным положением и Евангельским учением, желаниями и обязанностями. Таким образом автор достигает полноты раскрытия художественных образов личностей посредством не самых привычных методов. Он разделяет кардинально разных персонажей, которые в своей совокупности демонстрируют полноту красок, отражающую внутренние борения и переживания, приводящие главного героя к гибели, которая, однако, является лишь очередным этапом действия высшего служения, носителем которого является священник.

Ключевые слова: Грэм Грин, британская литература, священник, революция в Мексике, идеологическое противостояние, литературные образы.

The Image of a Priest in Graham Greene's Novel «The Power and the Glory»

Priest Ivan Alekseevich Penkov

Graduate student of the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

Limon203314@yandex.ru

For citation: Penkov, Ivan, priest. "The Image of a Priest in Graham Greene's Novel 'The Power and the Glory'". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 79–87 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.006

Abstract. This article is a study of Graham Greene's novel «The Power and the Glory» for ways of literary depiction of the image of a priest contained in the text. The historical context which was chosen by the author makes to very acutely reveal the essence of the contradictions between the principles of religious and secular, materialistic ideologies, while demonstrating the process of dynamic development of an individual, who finds himself in the vicissitudes of fate. In addition, in the complex image of the priest (composed of literary characters identified with pastors), a certain direction of introspection can be traced, focusing on the contradictions between one's own calling and personal inclinations, military situation and the Gospel teaching, desires and responsibilities. Thusly the author reaches the climax of revealing the character through not the most conventional methods: separating several radically different characters, which in their totality fullness of qualities, reflecting the internal struggles and experiences that lead the main character to death, which, however, is only the next stage in the development of higher service, the executor of which is the priest.

Keywords: Graham Greene, British literature, priest, revolution in Mexico, ideological confrontation, literary images.

Написанный в 1940 году роман Генри Грэма Грина посвящен событиям постреволюционной (1920 годы) Мексики, когда в стране началось восстание кристэрос (священников и сторонников сохранения деятельности Церкви в стране). Причиной тому послужило стремление властей ограничить влияние Римо-Католической Церкви посредством введения ограничений коммунистического толка «на отправление религиозного культа». В начавшихся военных столкновениях обострилась борьба политических, религиозных и экономических интересов, а затяжной культурный кризис привел к беспрерывно тлеющей напряженной гражданской войне. В конце концов длившееся без малого тридцать лет противостояние формально завершилось Революцией 1917 года, в результате которой всякая религиозная деятельность была запрещена, а духовенство оказалось преследуемо. Согласно свидетельствам историков, к 1935 году большинство мексиканских штатов не имели в своих пределах ни одного действующего священника, а на пятнадцать миллионов населения приходилось три сотни клириков, формально не совершавших служение¹.

Описывая эти беспокойные времена, писатель вводит несколько различных образов литературных героев, каждый из которых демонстрирует разные проявления священнического служения в поставленных условиях. Таким образом Г. Грин достигает более качественного эффекта погружения читателей в контекст происходящего, не слишком вдаваясь в описание сторонних подробностей — следуя своему стилю журналиста², автор четкими фразами повествует о настоящих событиях (протекающих непосредственно во времени действия персонажей). Исключениями представляются дополняющие предысторию фрагменты воспоминаний, вкладываемые в уста героев в стиле их рассуждений или анализа произошедшего. Разделенный, по сути, на четыре компонента, образ священника в романе представлен следующими персонами.

Первый — отец Хосе (в оригинале имя приводится как Jose, однако так как Мексика долгое время была под властью испанцев, местными жителями употребляется именно испаноязычная форма чтения — [xo' se] вместо привычного романского [zi' ze]), который пошел на сделку с властями, оказался от сана, женился и теперь является живым примером торжества антирелигиозной кампании. Его судьба незавидна — он каждый

- 1 Ruiz R. E. *Triumphs and Tragedy: A History of the Mexican People*. — New York: W. W. Norton & Company, 1993. P. 393.
- 2 Sherry N. *The Life Of Graham Greene Volume 1: 1904–1939*. New York, NY.: Viking, 1989. P. 314.

день испытывает муки несовершенства своей опустевшей жизни и терпит издевательства от местной детворы, вынужденно смиряется с супружеской жизнью и тяготится отказом от служения. Однако, несмотря на это, даже оказавшись перед возможностью исполнить призыв исповедать приговоренного к казни другого священника, он отказывается, полностью отдаваясь страху за жизнь, предпочитая влачить дальнейшее существование, лишь бы избежать мучений для тела.

Второй — священник без имени, скрывающийся от преследований и тайно служащий мессы для местных верующих. Он совершает Таинства и службы так, как может — в условиях ограниченных веществ для отправления богослужений и собственной запущенности. Так, в романе неоднократно приводятся примеры, когда он выторговывает у старост деревень деньги и виски за возможность принять исповедь и отслужить мессу. Немало деталей встречается в текстах, передающих отзывы о священнике от крестьян — косвенных свидетельств о том, как будучи в нетрезвом состоянии он ошибался в исполнении обряда — доходя даже до ошибки в указании на пол крещаемого ребенка!

Кроме того, помимо необходимости выживания в смертельно опасных условиях и утопани в грехах, падре испытывает муки совести о всех своих несовершенствах и падениях (за исключением, пожалуй, лишь греха блуда, который положил начало жизни его дочери (которую он безумно любит), с которой, однако, сопряжено немало сложных моральных аспектов внутреннего облика героя), однако не находит в себе сил преодолеть закоренелые привычки вплоть до самой смерти. Несмотря на то, что у него есть возможность бежать за границу, он регулярно упускает свой шанс, каждый раз уступая воле судьбы (а не Божьему велению, как можно было бы ожидать от пастора), отвлекаясь на необходимость исповедать или причастить умирающего в разных местах страны. В конце концов эти кажущиеся на первый взгляд непоследовательность и доверчивость приводят безымянного падре в ловушку полиции. Как раз здесь разveивается представление о несостоятельности данного героя — он в полной мере осознает, что, отправляясь причастить умирающего бандита, направляется напрямик в засаду, однако влекущая сила служения Богу одерживает в нём верх.

Третий — героический и блистательный образ мученика из рассказа, который читает мать своим детям в параллельной сюжетной ветке, связывающей предысторию лейтенанта полиции и падре. Этот персонаж явлен в виде избыточно идеализированного и отстраненного от реального мира архетипа святого, который как будто бы лишен

всех переживаний, но самоотверженно посвящает всего себя Богу, из-за чего и претерпевает мучения и в итоге получает венец святости. Будучи самым точно соответствующим «канону» праведности, на деле он вызывает меньше всего сопереживания — так как даже сами дети, для которых читается данное поучительное житие, не верят в истинность описываемого.

Наконец последней фигурой, связанной с образом священника, является таинственный незнакомец, который появляется в самом конце романа и представляется новым падре — как бы знаменуя собой продолжение религиозной жизни в угасающем крае. Его анализ затруднен в связи с самим конструктом данного персонажа — он не прописан как действующее лицо, но является символом возрождения веры.

На первый взгляд, кажется, будто бы Грэм Грин употребляет классический пример антитетического представления персонажей — если падре Хосе противопоставлен *whiski-padre*³, то, очевидно, что именно второй является положительным героем, так как до последнего совершает своё служение. С другой стороны, внимательно анализируя повествования об этих двух фигурах, нетрудно заметить, что оба они находятся на большом удалении от идеала католического пастора, соответствующего хотя бы базовым требованиям, не говоря уже о примере мученика из рассказа⁴. Хосе ежедневно страдает от мук совести и издевательств от местных жителей, однако уже не находит в себе сил проявлять эмоции — у него нет даже закономерного раздражения на смеющихся детей. В то же время безымянный падре также рефлексиирует о своих решениях и проступках, корит себя за несовершенства и пороки, но все равно не может до конца преодолеть годами укоренявшиеся наклонности.

В этой связи явным (то есть проявляющемуся в живых действующих лицах — Хосе и изгнаннику) совокупному образу пастора противопоставляется образ гонителя духовенства — лейтенанта местной полиции, который горит желанием привести свою страну к лучшему будущему, через преодоление «ретроградных и бесчеловечных» религиозных догм. Для него слова священников о грядущих благах в посмертном бытии ничего не значат, так как он полагается исключительно на материалистический опыт, предпочитая улучшать жизнь здесь

3 «Пьющий падре» в русском переводе / цит. По: Грин Г. Сила и слава [пер. с англ. Н. Волжиной] //Собрание сочинений в шести томах. Т. 2. М.: «Художественная литература», 1993.

4 Любимова Е. А. Изображенная внутренняя речь священнослужителя в структуре романа Грэма Грина «Сила и слава» («the Power and the Glory») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 8-1 (86). С. 123.

и сейчас, посредством труда и развития, а не только лишь на проповедях и молитвах⁵.

Таким образом три действующих персонажа и карикатурное изображение мученика представляют собой своеобразную систему отношений идеалов, в которой все оказываются не в полной мере безупречными. Это связано с выбранным автором принципом построения литературной картины — при изложении сюжета почти полностью отсутствует предыстория персонажей, за исключением их собственных воспоминаний и рефлекслируемых событий. Кроме того, именно такому восприятию способствует стремительное развитие сюжета, которое разрывает ткань размеренного повествования и живописует яркие перемены в жизнях героев⁶.

На самом деле в романе тезисно рассматриваются живые образы, проявления отношения личности окружающим условиям — с такой точки зрения и лейтенант, и оба пастора противопоставляются образу мученика. Однако принципиальная разница между фигурами священников проложена несколько глубже, нежели может показаться на первый взгляд.

В случае рассмотрения исключительно фигур клириков необходимо четко зафиксировать отраженные в романе критерии осознания вины и деятельного раскаяния — для Хосе ежедневные муки бытия остаются неизменными спутниками новой, безблагодатной жизни, в то время как безымянный священник подвергает их анализу, который, пусть и протекает крайне медленно (в сравнении со временем скитаний), однако в конце концов приводит его к подлинной перемене ума (ср. *μετάνοια* — покаяние).

Картина развития персонажей (безымянного священника и лейтенанта) в данном случае образуют наглядную иллюстрацию евангельских слов Спасителя: *«не вы Меня избрали, но Я вас»* (Ин. 15, 16), так как они оба не в полной мере осознают присутствие в своей жизни

5 Гладкова Т. Н. Конфликт религиозного и светского мировоззрения в романах Грэма Грина «Сила и слава» и «Монсеньор Кихот» // Вестник Московского университета. Серия 10: Журналистика. 2018. № 1. С. 149.

6 Юдичи И. С. Символика образов священников-антиподов в романе Грэма Грина «Сила и слава» // Межкультурная коммуникация и профессионально ориентированное обучение иностранным языкам: Материалы XVI Международной научной конференции, посвященной 101-й годовщине образования Белорусского государственного университета, Минск, 27 октября 2022 года / Белорусский государственный университет, факультет международных отношений. Минск: Белорусский государственный университет, 2022. С. 190.

Бога, посвящая больше времени рефлексии и практическому анализу — даже и священник, несмотря на род своей деятельности, воспроизводит мысль о том, что его каждый раз отвлекает от бегства именно рок, а не воля Бога.

При этом, будучи связанными в закручивающейся канве сюжета, фигуры лейтенанта и пьющего падре претерпевают изменения после взаимодействий: на примере их обоих становится видно, что действие и проявление любви к людям сопряжено с самоотверженностью — будучи изгнанником, падре становится как бы стёртым перед лицом своего служения, безличным исполнителем Таинств, отстраненным от личности грешника, давно не носящего сутану. При этом целевой антагонист, лейтенант, представлен в формации стремящегося к любви, но неспособного достичь оной — так как избранные им методы слишком эгоистичны и жестоки, они игнорируют личности всех людей, кроме его собственной. Борясь против идеи, он губит души и отнимает жизни — приходя к абсурдной идее будущего идеального мира, достичь которого можно истребив инакомыслящих и поставив во главу угла материальное благо.

При этом, несмотря на прозрение, раны, нанесенные долгими духовными мучениями, а также общая угнетенность не дают падре в полной мере следовать высокому христианскому богословию — будучи свидетелем самых низших проявлений жизни, он приходит к пониманию определенной неоднозначности интерпретаций событий, напрямую противореча косной догматичности некоторых второ — и третьестепенных героев (например, брата и сестры протестантов, а также узников в тюрьме).

Таинственная фигура нового пастора — поставленный вопрос о разрешении нравственной коллизии — истинные священники бежали или отреклись, погибли или стали грешниками (*whiski-padre*), и в этой деградации явственно проявилась сила христианства: однако вместе с тем присутствует наглядное и непреодолимое противоречие теоретических форм и практического их исполнения.

Данная аналогия не нова для литературы, связанной с религиозной и философской тематикой — обращаясь к интерпретации Шестоднева, можно заметить, что исполнение землей Слова Господа (Быт. 1, 11–12) не совпадает с изначальным повелением: данное расхождение считывается явно только в Масоретском тексте — *«да произрастит земля... дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле»* (Быт. 1, 11) и *«произвела земля...дерево [плодовитое],*

приносящее плод, в котором семя его по роду его [на земле]» (Быт. 1, 12). То есть, по изначальному замыслу Творца дерево должно быть таким же, как его плод — однако из земли происходит дерево, которое производит плод отличный от самого себя по структуре.

С точки зрения толкователей именно отсюда начинается в бытии глобальное несоответствие природы материального Божественному — и в ярчайшем своем проявлении это просматривается на примере образов пастырей из означенного романа.

Подводя итог, необходимо подвести логическую черту, которую прокладывает сам Грэм Грин — не давая прямого ответа, на кого из персонажей необходимо равняться, он вкладывает в уста безымянного падре *авторскую* интерпретацию слов молитвы Господней: «легко отдать жизнь за доброе, за прекрасное <...> но нужно быть Богом, чтобы умереть за равнодушных, за безнравственных»⁷.

Таким образом, фигуры священников в романе «Сила и Слава» являются многогранными и таинственными, их не удастся познать целиком и трудно уловить степень их родства нам, как живым людям. Однако мастерством писателя перемены, которые происходят с ними по ходу романа демонстрируют, что для всех живущих людей открыты возможности к истинному покаянию. В то же время остаются в незавершенном виде образы идеального служителя Церкви — несмотря на всю греховность безымянного падре, совершаемые им Таинства были действительными и действенными, однако едва ли можно сказать, что его служение является примером для подражания. Также читателю неизвестна дальнейшая участь лейтенанта, в котором после казни последнего священника как бы угас огонь, направлявший его к действию. Кроме того, остаются незавершенными истории Хосе, нового падре и мальчика, радикально меняющего свои убеждения к концу романа.

Иными словами, образы священников в данном случае раскрывают не столько концепт жизни и служения священников, сколько всепокрывающую любовь Бога к Своим творениям, далеко не всегда идеально исполняющих заповеди, но всё же искренне стремящихся к Богу.

Источники

Грин Г. Сила и слава [пер. с англ. Н. Волжиной] // Собрание сочинений в шести томах. Т. 2. М.: «Художественная литература», 1993.

7 Грин Г. 4, II, 95 // Сила и слава [пер. с англ. Н. Волжиной]. С. 95.

- Graham Greene. The Power and The Glory. Text, background, and criticism.* Edited by R. W. B. Lewis and Peter J. Conn. New York: The Viking Press, 1970.
- Ruiz R. E. Triumphs and Tragedy: A History of the Mexican People.* — New York: W. W. Norton & Company, 1993.
- Sherry N. The Life Of Graham Greene Volume 1: 1904–1939.* New York, NY.: Viking, 1989.

Литература

- Гладкова Т. Н.* Конфликт религиозного и светского мировоззрения в романах Грэма Грина «Сила и слава» и «Монсеньор Кихот» // Вестник Московского университета. Серия 10: Журналистика. 2018. № 1. С. 141–151.
- Любимова Е. А.* Изображенная внутренняя речь священнослужителя в структуре романа Грэма Грина «Сила и слава» («the Power and the Glory») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 8-1 (86). С. 451–459.
- Юдчиц И. С.* Символика образов священников-антиподов в романе Грэма Грина «Сила и слава» // Межкультурная коммуникация и профессионально ориентированное обучение иностранным языкам: Материалы XVI Международной научной конференции, посвященной 101-й годовщине образования Белорусского государственного университета, Минск, 27 октября 2022 года / Белорусский государственный университет, факультет международных отношений. Минск: Белорусский государственный университет, 2022. С. 188–192.

ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ СЕМАНТИКИ ОТКРЫТОГО ФИНАЛА (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И К. С. ЛЬЮИСА)

Ирина Алексеевна Павлова

студент кафедры славянской филологии
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
109651, г. Москва, ул. Иловайская, 9
otzia@yandex.ru

Для цитирования: Павлова И. А. Духовно-религиозные аспекты семантики открытого финала (на материале произведений Ф. М. Достоевского и К. С. Льюиса) // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 88–98. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.007

Аннотация

УДК 82.091 (27-29)

В статье рассматривается аксиологический подход к исследованию литературного произведения. Целью такого подхода является обнаружение связей между поэтикой художественного текста и нравственными ценностями, которые могут быть обнаружены внутри созданного автором мира. Предметом исследования стал феномен открытого финала в романах Ф. М. Достоевского. Наблюдения над сюжетом романа «Преступление и наказание» показывают, как автор сознательно отказывается от роли всеведущего Творца, оставляя больше места для действия Духа в том мире, который возникает в художественном произведении. Это проявляется в том, что момент откровения, после которого произошёл коренной перелом в жизни главного героя, остаётся тайной, которую автор не берётся описывать. Использование открытого финала позволяет также создать героя, наделённого бессмертной душой и свободной волей, так как всякое «последнее слово» о нём выходит за рамки внутреннего пространства художественного произведения, в котором находится герой, и является либо голосом автора, либо голосом некой Высшей Силы, производящей суд над героем, и передаваемой тем же автором. Закрытый

финал последнего типа характерен для произведений К. С. Льюиса. Анализ композиции и архитектоники романов Ф. М. Достоевского и К. С. Льюиса позволяет сделать выводы о структурной и идейно-проблематической специфике открытого финала в романе.

Ключевые слова: открытый финал, композиция, эпилог, роль автора, герой, читатель, Ф. М. Достоевский, «Преступление и наказание», К. С. Льюис, «Пока мы лиц не обрели».

Spiritual and Religious Aspects of the Semantics of the Open Ending (On the Material of Works by F. M. Dostoevsky and C. S. Lewis)

Irina A. Pavlova

Student of the Department of the Slavic Philology
at the St.-Tikhon's Orthodox University
9 Ilovayskaya street, Moscow, 109651, Russia
otzia@yandex.ru

For citation: Pavlova, Irina A. "Spiritual and Religious Aspects of the Semantics of the Open Ending (On the Material of Works by F. M. Dostoevsky and C. S. Lewis)". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 88–98 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.007

Abstract. The article considers an axiological approach to the study of a literary work. Such an approach has the purpose of discovering the connections between the poetics of a literary text and the moral values that can be found inside the world which was created by the author. The subject of the study is the phenomenon of the open ending in the novels of F. M. Dostoevsky. Observations on the plot of the novel «Crime and Punishment» show how the author consciously renounces the role of an omniscient Creator, leaving more room for the action of the Spirit in the fictional world of the book. It is manifested in the fact that the moment of revelation, after which there is a radical change in the life of the main character, remains a mystery that the author does not undertake to describe. The use of an open ending also allows you to create a hero endowed with an immortal soul and free will, since every «last word» about him goes beyond the inner space of the work of art in which the hero is located and is either the voice of the author or the voice of some Higher Power that judges the hero and is transmitted by the same author. The closed finale of the latter type is typical for the works of C. S. Lewis. The analysis of the composition and architectonics of the novels by F. M. Dostoevsky and C. S. Lewis allows us to make conclusions about the structural and ideological-problematic specifics of the open ending in a novel.

Keywords: open ending, composition, epilogue, the role of the author, hero, reader, F. M. Dostoevsky, «Crime and Punishment», C. S. Lewis, «Till we have faces».

В знаменитой аллегории Платона материальный мир представлен в образе пещеры, где «странные узники» наблюдают тени на стенах и, изучая их, думают, что дают имена явлениям действительности. Вполне возможно применить данное сравнение для иллюстрации взаимосвязи литературы и окружающей нас действительности. Однако в таком случае литература представляется ещё более несовершенным источником знания, так как является всего лишь отражением отражения: эта мысль развивается в десятой книге «Государства» Платона¹. Философии Нового времени мы обязаны другой аналогией: произведение искусства, в том числе литературное, сравнивают с зеркалом, которое способно отражать ту самую платоновскую «действительность», а не только её призрак. Отражение в зеркале, в отличие от теней на стенах, передаёт не только контуры и форму предметов, но их цвета, краски, детали: так, например, мы можем наблюдать не только фигуру человека, но и его выражение лица, подробности одежды и многое другое. И такой образ искусства кажется если не более, то и не менее логичным, чем платоновский. Действительно, искусство в самом высоком смысле этого слова — это отражение души автора. Если наш мир воспринимается нами только как серые тени, то гений автора способен оживить эти образы, насытить их необходимой энергией: так дождевые капли образуют скопление воды, которое позволяет увидеть красочное отражение предметов, прежде оставлявших только тени на гладкой поверхности.

Созвучная нашему тезису мысль высказывалась и по отношению к тем авторам, авторитет которых признан Церковью. Так, епископ Игнатий (Брянчанинов) наставлял: «Книги святых Отцов, по выражению одного из них, подобны зеркалу: смотрясь в них внимательно и часто, душа может увидеть все свои недостатки»².

Несмотря на множество различий между литературой «духовной» и «светской», художественной и нехудожественной, основная задача абсолютно любого текста — это передача некой информации от его автора или составителя читателю-реципиенту.

Особенности, отличающие произведение литературное, поэтическое, от любого «обычного» текста отражены в различных литературоведческих работах. Ю. М. Лотман в статье «О содержании и структуре понятия “художественная литература”» говорит о функциональных и структурных отличиях художественного произведения от нехудожественного.

1 Платон. Государство. М., 2015. С. 327–330.

2 Игнатий Брянчанинов, *свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. М., 2011. С. 15.

Художественным текстом признаётся произведение, выполняющее эстетическую функцию, по определению Лотмана, художественный текст обязательно будет иметь хотя бы на один план содержания больше, нежели любой нехудожественный. Форма позволяет проявиться смыслу. Форма же определяет возможности функционирования текста³. Таким образом, представляется правильным говорить о форме как о необходимом условии существования смысла, и о ценности формы в этом, но и только в этом качестве: так раковина позволяет жемчугу зародиться и развиваться, однако именно жемчуг, внутренняя составляющая, представляет ценность, миллионы же пустых ракушек превращаются в песок. Как для того, чтобы извлечь жемчуг из его оболочки, нужны определённые навыки и инструменты, так и для того, чтобы расшифровать те мысли и идеи, которые отражены в художественном произведении, существует наука герменевтика. Герменевтика (греч. ἐρμηνευτική (τέχνη) — толковательная (наука) включает в себя такие методы как анализ и интерпретация. Анализ — метод аналитический, интерпретация — синтетический. Само понятие о герменевтическом круге позволяет говорить о взаимной дополняемости и необходимости существования обоих методов: «каждое новое понимание открывает путь для нового анализа и каждый новый анализ открывает путь для нового понимания»⁴.

Однако для того чтобы получить правдивое представление о смысле произведения или отдельного его фрагмента, последним этапом исследования должен быть именно синтез, так как объект нашего исследования — это готовое завершённое целостное произведение искусства.

Как всякое законченное целое, литературное произведение имеет начало, середину и конец⁵. При этом конец, в понимании Аристотеля, «есть то, что само естественно следует за чем-то по необходимости <...>, а за ним не следует ничего другого»⁶. Эту мысль повторяет и М. Бахтин: в основу его работы «Автор и герой в эстетической деятельности» положено утверждение о необходимости внешнего завершения литературного произведения в качестве продукта эстетической деятельности; то, что нельзя видеть как завершённое целое, не может быть эстетизовано⁷.

3 Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 75–77.

4 Матюшкин А. В. Проблемы интерпретации литературного художественного текста. Петрозаводск, 2007. С. 9.

5 Аристотель. Поэтика. М., 1983. С. 653.

6 Там же.

7 Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. М., 2003. С. 46.

Такой подход к природе литературного произведения заставляет обратить внимание на тексты с так называемым «открытым финалом». Существуют различные подходы к объяснению этого феномена. Во-первых, появление открытого финала можно объяснять случайностью: автор не успел или не смог дописать произведение. Во-вторых, произведение можно рассматривать как неудачу автора — такой точки зрения придерживается Бахтин в некоторых своих работах, когда говорит о «потере точки венаходимости», необходимой для эстетического восприятия, «герой завладевает автором»⁸. Третьей разновидностью подхода к интерпретации явления незавершённого текста является следующее утверждение: произведение на самом деле всё же закончено, остаётся только верно определить основной конфликт и главного героя, чтобы удостовериться в том, что завершение состоялось. Наконец, существует та точка зрения, которой мы придерживаемся в рамках нашей работы: «бесконечное завершение» не является случайностью или промахом, и произведение остаётся принципиально незавершённым, несмотря на то, что литературное произведение можно рассматривать как состоявшееся художественное целое. При таком подходе стоит обратить внимание на идеи, которые может заключать в себе такой тип финала: как подразумеваемые автором, так и новые, основанные на логике построения всего архитектурного целого произведения, подлежащие обнаружению реципиента.

В литературном энциклопедическом словаре, в статье В. Н. Шикина «Финал», говорится об отсутствии развязки в романах Ф. М. Достоевского: финал называется открытым, так как развязка «“опрокидывается” в читательском сознании в будущее»⁹.

Одним из романов Достоевского, незавершённость финала которого обычно не вызывает сомнений, является «Преступление и наказание».

В этом произведении финал, т. е. заключительное слово автора о герое, вынесен в эпилог. Шкловский в книге «За и против. Заметки о Достоевском» замечает: «Эпилоги относятся к романам, как жизнь на том свете относится к нашей жизни»¹⁰. Другими словами, эпилог — это уже часть не только и не столько произведения, к тексту которого он непосредственно прикреплен, но часть некоего «иного», «будущего». «Это могло бы составить тему нового рассказа, — но теперешний рассказ

8 Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 46.

9 Кожевникова В. М., Николаева П. А. Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 468.

10 Шкловский В. В. За и против. Заметки о Достоевском. М., 1957. С. 184.

наш окончен» — такими словами завершается эпилог романа «Преступление и наказание». Согласно определению литературного энциклопедического словаря, эпилог можно понимать как финал финала, отделённый от основного сюжетного действия¹¹. Эпилог «Преступления и наказания», с одной стороны, соответствует внешним характеристикам канонического романного эпилога, так как повествует о жизни героев «через значительный промежуток времени» после описанных в произведении событий. Однако эпилог не является только выводом из финального положения или ситуации, а заключает в себе весь финал. Так мы наблюдаем совпадение финала, неотъемлемой и необходимой части композиционного целого, и эпилога, относительно независимого компонента произведения, часто не являющегося ключевым для понимания основной идеи. Эпилог — часть будущего, не имеющего временных и пространственных рамок. Всё произведение оказывается принципиально незавершимым, так как принадлежит не только настоящему, но и будущему; граница между этими двумя временными категориями проходит внутри сюжетной жизни героев, а не за её пределами.

Учитывая эту особую сложность финала «Преступления и наказания», можно по-новому взглянуть на характеры героев и идею всего сюжета произведения в целом.

Согласно утверждению Бахтина, в отличие от явлений естественного мира, художественное произведение существует только в социуме: мысль, заложенная автором в текст, мертва до тех пор, пока читатель не воспримет её. Таким образом, всякое литературное произведение завершается только в сознании читателя. Особенностью произведений с открытым финалом является самостоятельность, предоставленная читателю автором, намеренный отказ от расставления последних акцентов и подведения безапелляционных итогов.

Почему автор не предложил нам полного счастливого завершения, к которому логично было бы перейти после описания перерождения главного героя: «он воскрес, и он знал это, чувствовал вполне всем обновившимся существом своим»¹²? Отчего нет указания на некое, хотя бы предположительное завершающее состояние героев, заменяющее «смерть героя», необходимую для завершения классического романа. Такое состояние завершенности есть, например, у героев романа «Война и мир»: в эпилоге разворачивается жизнь персонажей, остановившихся, застывших в определённых формах. Всё дальнейшее уже будет

11 Кожевникова В. М., Николаева П. А. Литературный энциклопедический словарь. С. 468.

12 Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. М., 2018. С. 364.

двигаться как бы по инерции, заданной теми формами, к которым герои эти пришли, которыми они удовлетворены, и которым они наиболее соответствуют. В семьях Ростовых, Безуховых есть дети. Однако о них повествуется так, что становится очевидным: каждый из них повторит ту или иную роль в «человеческой комедии», которую Л. Н. Толстой называет «историей». Неслучайно вся вторая часть эпилога романа посвящена описанию действия закона необходимости, которому следует история и все её участники¹³.

Намеренное нежелание автора выносить окончательный приговор, отказ от своего решающего «последнего слова» в пользу свободы читателя, во-первых, является жестом любви со стороны автора, говорит о доверии автора к читателю, является следствием соблюдения принципа полифонии и равноправия не только по отношению к героям, но и к читателю. Кроме того, это смирение автора перед Творцом, признание Высшей Силы над собой, окружающим миром как действительным, так и миром создаваемого им художественного произведения. Таким образом автор позволяет Тому, Кто или Кого он считает выше и совершеннее себя действовать в своём произведении, которое он признаёт своим лишь отчасти. Произведение, построенное на таких началах, имеет потенциал быть гораздо менее ограниченным за счёт многих факторов, так как существенную роль играет уже не только личность одного автора. Принципиальная самостоятельность автора в качестве творца своего произведения не ограничивает, конечно, его творение от необходимого соучастия читателя, но в таком случае читатель имеет больше соблазна остаться при точке зрения, предлагаемой автором, и жизнь произведения имеет меньше возможностей развития и обновления, необходимых для вечного существования. Также уменьшается, хотя и не устраняется совсем, возможность действия через такое произведение Того, Кто является Создателем самого автора: здесь речь идёт как о Боге, так и о культуре, обществе, достоянии прошлого, взрастивших автора.

Другим способом завершения произведения может стать перенесение происходящего из реальности художественного мира в область фантастического. Такой приём используется в произведениях Клайва Степза Льюиса: в цикле повестей «Хроники Нарнии» финал переносит нас в некую «новую Нарнию», где начинается «настоящая история». Автор сообщает нам, что герои теперь будут всегда счастливы, и несмотря на то, что они «открыли только Первую главу в Великой Истории»,

13 Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22 тт. М., 1979. Т. 7. С. 352–355.

историю эту «не читал никто в мире», поэтому для нас тут «конец историй». Герои продолжают двигаться «выше и дальше», но они мертвы в «Мире Теней», где происходила их подготовка к жизни в новом, настоящем мире¹⁴. Выбор героев между добром и злом совершён: авторское слово, через описание фантастического «иного мира» недвусмысленно показывает то состояние, которого достигли герои: история завершена, и нет возможности её продолжать.

Обращение к мифу, в котором разъясняется всё, что до сих пор оставалось неясным герою, читателю, а иногда и автору наблюдается в произведении К. С. Льюиса: «Till we have faces», в русском переводе «Пока мы лиц не обрели»¹⁵.

Вся жизнь главной героини произведения, по её собственным словам, была обвинением богов. И это обвинение она гордо принесла на Суд. В своём трудном пути в загробном мире, продолжающем путь земной жизни, Оруаль встречает Психею. Психея — сестра Оруаль, единственное существо, которое искренно любила главная героиня произведения. Эта встреча смиряет бунтующие чувства Оруаль, на смену им приходят мысли о любимой сестре, в любовании Психеей героиня забывает о своих муках и горестях. Оказывается, что нельзя быть несчастным, когда рядом счастливо любимое тобою существо. В «Преступлении и наказании» Раскольников после совершившегося в нём перелома испытывает подобное по отношению к Соне: «Разве могут её убеждения не быть теперь и моими убеждениями? Её чувства, её стремления, по крайней мере...»¹⁶. Оруаль из романа Льюиса думает, что достигла полноты возможного счастья, но в этот момент надвигается тот суд, которого она жаждала всю жизнь. Суд этот грядёт в Лице Бога, перед которым сама героиня и даже Психея, до того казавшаяся идеалом, обращаются в ничто. Оруаль не видела Бога. Она лишь ощутила, осознала Его присутствие и приняла Его, покорилась Ему. И это мгновение стало ответом на все её вопросы. «Нет ответа. Теперь я знаю, Повелитель, почему ты не отвечаешь нам. Потому что ты сам — ответ. Пред твоим лицом умирают все вопросы»¹⁷.

Таким образом, развитие героя в рамках сюжета романа — это поиск Ответа на Вопрос. И Ответ может быть найден только в иной, сверхъестественной по отношению к действительности созданного в конкретном

14 Льюис К. С. Хроники Нарнии. М., 2017. С. 230–232.

15 Льюис К. С. Пока мы лиц не обрели. М., 2022. С. 136–137.

16 Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. С. 606.

17 Льюис К. С. Пока мы лиц не обрели. С. 137.

художественном произведении мира реальности. Как только найден исчерпывающий Ответ, герой более не имеет нужды в изменении, становлении и борьбе. Он становится частью той иной реальности, которая ему открылась. Для Раскольникова таким откровением стало нечто, произошедшее с ним во время его последней болезни во время Великого поста в первый год пребывания на каторге. Автор отказывается приоткрывать завесу над тайной того откровения, которое совершило перелом в душе героя, в отличие от ситуации в романе «Пока мы лиц не обрели», где описывается встреча с Божеством. Известны сны Раскольникова и факт его болезни и выздоровления, но ведь болезнь и сны играли немалую роль в описании всей его предыдущей истории, однако чудесный перелом во всём его сознании произошёл только теперь. Также можно сказать, что всей полноты жизни герой ещё не коснулся: он узнал любовь к близкому существу (такую, какую чувствовала Оруаль к сестре Психее), но «переход из одного мира в другой» ещё впереди: именно поэтому финал является открытым, в отличие от финала произведения «Пока мы лиц не обрели».

Явление открытого финала наблюдается и в других произведениях Достоевского. Например, роман «Подросток» оканчивается письмом Николая Семёновича, бывшего воспитателя главного героя. В нём содержится «рецензия» на «Записки» подростка и оценка этого текста как ценного материала для будущего художественного произведения, что напоминает о незавершённости романа¹⁸.

Из последних писем в повести «Бедные люди» мы узнаём о разлуке героев: Варенька уезжает, вступает в «новую жизнь», по её собственному выражению; Макар Девушкин остаётся в самом неопределённом состоянии духа. Окончен эпизод их нежной переписки, но жизнь героев, возможно, ещё впереди¹⁹. И автор не позволяет себе ни единого замечания о наиболее возможном развитии этой истории: на очередном «пороге» и герои, и читатель предоставлены самим себе.

Не окончена история «подпольного человека» («Записки из подполья»): об этой незавершённости говорит сам автор, чей голос мы слышим дважды, в самом начале и в конце произведения. В «предисловии»²⁰, состоящем всего из нескольких строк, автор предупреждает читателя о том, что герой — вымышленный, но тут же утверждает несомненность действительного существования подобных людей в «нашем обществе».

18 *Достоевский Ф. М.* Подросток. М., 2022. С. 563–566.

19 *Достоевский Ф. М.* Бедные люди. М., 2023.

20 *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья. М., 2016. С. 348–350.

«Это — один из представителей ещё доживающего поколения», — так характеризует автор героя «Записок» в начале. В последнем же абзаце текста, после реплики героя: «...довольно. Не хочу больше писать «из Подполья» отмечается: «Впрочем, здесь еще не кончаются «записки» этого парадоксалиста. Он не выдержал и продолжал далее. Но нам тоже кажется, что здесь можно и остановиться».

Отчего и автору, и читателю вдруг становится неинтересно следить дальше за жизнью «подпольного человека»? Оттого, что в его «Записках» нет настоящего — того самого единственно значимого, вечного, что является предметом повествования Достоевского, по мысли Бахтина. «Подпольный человек» вспоминает своё прошедшее, которое не внесло никаких изменений в его внутренний мир или рассуждает о будущем. Рассуждения эти не лишены остроумия и во многом верны, но они оказываются только «призраком реальности». Высказывания героя — семя, которое может упасть на более плодородную почву и принести впоследствии свой плод (на что и надеется автор, называя своего героя представителем «доживающего поколения»), но которое бесплодно в устах «подпольного человека». Возможно ли обновление такого человека? Вряд ли. Если же на старости лет чудо воскресения его души всё же произойдёт, это будет уже совсем другая история, как сказано в финале «Преступления и наказания». Финал открыт, так как поколение, выразителем взглядов которого является «подпольный человек» живо ещё. Более того: оно составляет часть общества, в котором формируется и новое, молодое поколение, следовательно, не может не оказывать на него влияния. И «подпольный человек» «так и не смог остановиться» — он всё ещё пишет. Несмотря на то, что существует явно выраженная авторская оценка происходящего, последнее слово так и не произнесено, выводы придётся делать читателю.

Итак, отказ автора от роли всеведущего творца даже в пределах создаваемого им мира художественного произведения наделяет этот мир бесконечными возможностями развития и обновления через свободную и неизбежно индивидуальную интерпретацию читателя. Герои, которым позволено вступать в равноправный диалог с автором и читателем обладают сравнительно большим жизненным потенциалом: произведение завершается указанием на «новую историю», которая «только начинается». И речь идёт об истории «обновления человека», а значит, об истории его бессмертной души и её вечной жизни. Так как главный герой бессмертен, эта история может продолжаться только уже «по ту сторону» романной действительности, то есть в области

мифологической или фантастической, причём в тайну этой запредельной произведению реальности автор произведения с открытым финалом также не считает возможным проникнуть. Таким образом, суть этой неведомой потусторонней жизни оказывается максимально приближенной к существующему в нашем мире представлению о загробном мире, который становится известен человеку только после окончания его жизни на земле. Наконец, отказ автора от роли всеведущего творца даже в пределах создаваемого им мира художественного произведения позволяет занять место ограниченного в силу неполноты человеческого знания автора-человека Автору-Творцу самого человека и всего его окружающего, восстанавливая связи между прошлым, настоящим и будущим; между миром вымышленным, материальным и идеальным; между автором, людьми и Их Создателем.

Источники

- Достоевский Ф. М.* Бедные люди. М.: Время, 2023.
- Достоевский Ф. М.* Записки из подполья. М.: АСТ, 2016.
- Достоевский Ф. М.* Подросток. М.: АСТ, 2022.
- Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание. М.: Стрекоза, 2018.
- Льюис К. С.* Пока мы лиц не обрели. М.: Художественная литература, 2022.
- Льюис К. С.* Хроники Нарнии. М.: Эксмо, 2017.
- Толстой Л. Н.* Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1979. Т. 7.

Литература

- Аристотель.* Поэтика. М.: Мысль, 1983.
- Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности. М.: Русские словари, 2003.
- Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. М.: Паломникъ, 2011.
- Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М.: Искусство, 1970.
- Матюшкин А. В.* Проблемы интерпретации литературного художественного текста. Петрозаводск: Издательство КГПУ, 2007.
- Платон.* Государство. М.: Академический проект, 2015.
- Шкловский В. В.* За и против. Заметки о Достоевском. М.: Советский писатель, 1957.

Справочные материалы

- Кожевникова В. М., Николаева П. А.* Литературный энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1987.

СТРАХ СМЕРТИ И ПОИСК БЕССМЕРТИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ МОРИСА МЕТЕРЛИНКА

Даниил Алексеевич Огнев

преподаватель кафедры литературы, русского и иностранных языков
Кемеровского государственного института культуры
650056, Кемеровская область, Кузбасс, Кемерово, ул. Ворошилова, 17
danielognev@yandex.ru

Для цитирования: Огнев Д. А. Страх смерти и поиск бессмертия в творчестве Мориса Метерлинка // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 99–107. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.008

Аннотация

УДК 82.091 (27-733)

В статье рассматриваются религиозно-философские воззрения Мориса Метерлинка через призму страха смерти. Анализируется тема страха смерти и поиска бессмертия в творчестве Метерлинка. В ранних пьесах Метерлинка отрицает возможность воскресения, подчеркивает абсолютность смерти. В поисках бессмертия он всё дальше отходит от христианства, приближаясь к анимизму и пантеизму, и в этом отношении представляет собой пример безусловно талантливого художника, искавшего, но так и не обрётшего бессмертия.

Ключевые слова: Метерлинка, «театр молчания», «театр смерти», смерть, бессмертие, воскресение.

Fear of Death and the Search for Immortality in the Works of Maurice Maeterlinck

Daniil A. Ognev

Lecturer at the Department of Literature, Russian and Foreign Languages
of Kemerovo State Institute of Culture
17 Voroshilov St., Kemerovo 650056, Russia
danielognev@yandex.ru

For citation: Ognev, Daniil A. "Fear of Death and the Search for Immortality in the Works of Maurice Maeterlinck". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 99–107 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.008

Abstract. The article examines the religious and philosophical views of Maurice Maeterlinck through the prism of the fear of death. The theme of fear of death and the search for immortality in works by Maeterlinck is analyzed. Maeterlinck denies the possibility of resurrection and emphasizes the absoluteness of death in early plays. Seeking for immortality, he moves further and further away from Christianity, approaching animism and pantheism, and in this regard, he is an example of an undoubtedly talented artist who sought, but never found immortality.

Keywords: Maeterlinck, «theater of silence», «theater of death», death, immortality, resurrection.

Тема, заявленная в заглавии статьи, «страх смерти и поиск бессмертия», — тема болезненно-животрепещущая для каждого из нас и для всего человечества на любом срезе его истории. Одновременно это основополагающая проблема творчества бельгийского драматурга Мориса Метерлинка (1862–1949). Настоящая статья посвящена рассмотрению данной темы; оно представляется весьма важным, поскольку трансформация духовных воззрений Метерлинка во многом коррелирует и отражает трансформацию духовных воззрений европейского общества не только эпохи *fin de siècle*, но и последующих эпох. То, к чему пришёл в своё время Метерлинк, во многом предвосхищает то, к чему приходит Европа в наши дни.

Среди ранних пьес Метерлинка тема страха смерти наиболее ярко раскрывается в пьесах 1894 г. «Там, внутри» (*Intérieur*) и «Смерть Тентажиля» (*La Mort de Tintagiles*).

Сюжет пьесы «Там, внутри» построен вокруг самоубийства девушки, о котором старик и незнакомец, нашедший её тело, не могут решиться сообщить её семье. «Там, внутри» — пьеса о неотвратимости и неизбежности смерти. «Им кажется, что они в безопасности... Они заперли двери; на окнах решетки... Они укрепили стены старого дома, наложили засовы на три дубовые двери... Они предусмотрели все, что только можно предусмотреть...»¹, — говорит старик, наблюдая за ничего не подозревающей семьёй в доме. Мы счастливы, лишь покамест не знаем о своём несчастье, в то время как кто-то уже думает, как нам о нём рассказать. Мы ещё живы, но уже мертвы, сама будущность смерти делает нас мертвецами — такова логика раннего Метерлинка.

Большинство действующих лиц пьесы «Там, внутри» не имеет имен (старик, незнакомец, отец, мать). Имена есть только у внучек старика, чей «удельный вес» в действии пьесы невелик, они произносят лишь несколько реплик. Их имена, Марта и Мария, отсылают к Марфе и Марии из Вифании. Примечательно, что Марта и Мария Метерлинка сохраняют черты своих прототипов: деятельная Марта («Марфа же заботилась о большом угощении», Лк. 10: 40), созерцательная Мария («Мария <...> села у ног Иисуса и слушала слово Его», Лк. 10: 39). Театр Метерлинка заслуженно называют «театром молчания». Для Метерлинка важно не то, что сказано, но то, о чём умолчано. Так и в пьесе «Там, внутри» важны не Марфа и Мария — сама по себе эта аллюзия ровным счётом ничего не даёт для понимания происходящего, — но их брат, Лазарь, имя

1 Верхарн Э. Стихотворения. Зори. Метерлинк М. Пьесы. М., 1972. С. 388.

которого в пьесе не звучит. В художественном мире пьесы есть Марфа и Мария, но нет Лазаря. А если нет Лазаря — нет и воскрешения, и нет Бога, и некому победить смерть. Не упоминая Лазаря, Метерлинк отрицает возможность воскресения, подчеркивает абсолютность смерти. От смерти не спасает не только дом человеческий с решётками и зазовами на дубовых дверях, но и дом Божий: «Сегодня утром она была еще жива!.. Я встретил ее при выходе из церкви...»², — говорит старик.

Мир пьес раннего Метерлинка, таких как «Там внутри» и «Смерть Тентажиля», — мир без Бога. Нельзя сказать то же о пьесе «Слепые» (*Les Aveugles*, 1890), но и в ней мы так и не видим Бога, который приходит в финале, а видим мёртвого священника, труп которого остаётся на сцене на всём протяжении действия. Как писал прот. Валентин Свенцицкий, «у Метерлинка необыкновенно выдержан образ языческой смерти. Он грозен и неизбежно встаёт перед каждым, коль скоро ему, отталкивая Христа, отдаются во власть люди.

Смерть в той её роли, которую возлагает на неё Метерлинк, ничего общего не имеет со смертью в христианском понимании»³.

Маленький Тентажиль, герой пьесы «Смерть Тентажиля», на начало действия уже мёртв: о его смерти сообщает заглавие пьесы, изначально не оставляя ни малейшей надежды на счастливый исход. Всё, что происходит в пьесе, имеет один исток: «Потому что так захотела королева»⁴. Сестра Тентажиля Игрена рассказывает о королеве: «Она очень стара: она мать нашей матери. Она хочет царствовать единовластно... Она подозрительна и ревнива; говорят даже, будто она помешана... Она боится, чтобы кто-нибудь не завладел её престолом; должно быть, поэтому она и велела привезти тебя сюда»⁵. Однако это предположение не делает смерть Тентажиля менее иррациональной. Королева «необъяснимо [курсив наш. — Д. О.] могущественна», как необъяснимо могущественна смерть, персонификацией которой она является, — смерть воистину языческая, пожирающая своих детей, ибо это смерть ради смерти, разрушение ради разрушения, жадное и слепое.

Именно такой смерти мог испугаться Метерлинк, и именно от неё спасает Христос, говорящий «И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрёт

2 Там же. С. 387.

3 Валентин Свенцицкий, прот. Смерть и бессмертие. По поводу трёх драм Метерлинка. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Valentin_Sventsitskij/stati-ocherki-kritika/13 (дата обращения: 19.11.2023).

4 Верхарн Э. Стихотворения. Зори. Метерлинк М. Пьесы. М., 1972 г. С. 397.

5 Там же. С. 399.

век» (Ин. 11: 26). Метерлинком движет страх, точно так же, как и Кьеркегором. Но если Кьеркегор, заглянув в бездну, находит силы противопоставить ей христианскую веру («...даже если никакой человек по природе не может желать страданий, всё же радостно, что школа страданий готовит к вечности»⁶), то Метерлинк — тот Метерлинк, который восхищался Яном ван Рёйсбруком, Рёйсбруком Удивительным, посвятил ему две главы своей книги «Сокровище смиренных», перевёл и прокомментировал его трактат «Одеяние духовного брака» (глубоко повлиявший на его пьесу «Слепые»), — идёт противоположным путём. «В той новой эре, в которую мы теперь вступаем, <...> религии не отвечают более великим запросам человечества»⁷, — пишет он в эссе «Бессмертие» (*L'immortalité*, 1907).

В поздних пьесах тема страха смерти наиболее обширно раскрывается в феерии «Синяя птица» (*L'Oiseau bleu*) 1908 года. В третьей картине Тильтиль и Митиль посещают Страну воспоминаний, где встречаются покойных бабушку и дедушку и узнают, что те «на самом деле не умерли»:

Тильтиль. Значит, вы на самом деле не умерли?..

Дедушка Тиль (подскакив на месте). Что ты говоришь!.. Вы послушайте, что он говорит!.. Употребляет какие-то непонятные выражения... Это что, какое-нибудь новое слово, какая-нибудь новая выдумка?..

Тильтиль. Слово «умерли»?..

Дедушка Тиль. Да, да... Что это значит?..

Тильтиль. Так говорят про тех, кого уже нет в живых...

Дедушка Тиль. Какая дичь!..⁸

Люди живы, пока мы о них помним, — такова истина Страны воспоминаний. «...Всякий раз, как вы о нас подумаете, мы просыпаемся и снова видим вас...»⁹. Дедушка Тиль просит детей молиться за них, однако речь идёт не о молитве в христианском понимании этого слова:

Тильтиль. Отец говорит, что молиться не надо...

Дедушка Тиль. Как же не надо! Как же не надо!.. Молиться — значит вспоминать...¹⁰

Однако сам Метерлинк чувствует ложность такого «мемориального» бессмертия, и потому предлагает альтернативу — бессмертие

6 Кьеркегор С. Евангелие страданий. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/evangelie-stradanij/> (дата обращения: 19.11.2023).

7 Метерлинк М. Бессмертие. [Электронный ресурс]. URL: <http://ino-lit.ru/lit/text/1849/3872/Maeterlinck/bessmertie.htm> (дата обращения: 19.11.2023).

8 Верхарн Э. Стихотворения. Зори. Метерлинк М. Пьесы. С. 513.

9 Там же. С. 513.

10 Там же. С. 513.

«футурологическое», которого человек достигнет в абстрактном будущем. В десятой картине дети попадают в Царство будущего, где живут ещё не родившиеся дети (что вызывает в памяти заблуждение Оригена о предсуществовании), которых Время в нужный момент отправляет на землю. Каждый из детей должен принести что-то с собой: кто-то изобретёт Машину счастья, кто-то тридцать три способа продления жизни, наконец, одному из детей суждено победить смерть:

Тильтиль. А тот рыжий мальчуган, который ходит так, как будто он не видит, — он что, слепой?..

Ребёнок. Пока ещё нет, но потом ослепнет. Приглядишься к нему повнимательнее... Кажется, он должен победить Смерть...

Тильтиль. Что это значит?

Ребёнок. Толком не знаю, но говорят, что это очень важно...¹¹

В «Синей птице» присутствуют христианские реалии (молитва, Рождество, День всех святых), но они лишаются своего подлинного религиозного содержания и для Метерлинка, по-видимому, ценны в той мере, в какой ценна любая «добрая традиция». В целом же мир Метерлинка — это анимистический и даже пантеистический мир, мир одушевлённых вещей, в котором христианскому миропониманию не находится места. Так, в эссе «Разум цветов» (*L'intelligence des fleurs*, 1907) Метерлинка приписывает растениям не просто «проявления разума», но душевные качества: «Если попадают растения и цветы неловкие и неудачливые, то нет ни одного, совершенно лишённого мудрости и находчивости»¹². Поначалу это можно принять за метафору, однако далее Метерлинка пишет о растениях, «которые можно бы назвать одушевленными или чувствительными»¹³, о том, что «насекомое проникает в цветок не с дивным механическим устройством, а в цветок одушевлённый и, в буквальном смысле слова, чувствительный»¹⁴, о «героических усилиях растительной души»¹⁵, исследованных Дарвином, и, наконец, о «душе этого великого мира»¹⁶. «Не слишком безрассудно кажется мне утверждать, что нет существ более или менее разумных,

11 Там же. 562.

12 *Метерлинка М.* Разум цветов. [Электронный ресурс]. URL: <http://ino-lit.ru/lit/text/1849/25317/Maeterlinck/razum-cvetov-razum.htm> (дата обращения: 19.11.2023).

13 Там же.

14 Там же.

15 Там же.

16 Там же.

но что существует всеобщий, разлитый повсюду разум, нечто вроде всемирного флюида, различно проникающего все встречающиеся на его пути организмы, смотря по тому, являются ли они добрыми или дурными проводниками духа. ...Цветы дают нам право с большой уверенностью предположить, что дух, исходящий из них и оживляющий все предметы, тождественен по существу с духом, оживляющим наше тело»¹⁷, — пантеистически заключает он.

Нивелирование христианства ярко проявляется в девятой картине, в Садах блаженств. В самых тучных земных блаженствах, которые «огромны, неимоверно грузны, румяны, одеты в бархат и парчу, на головах у них золотые венцы, украшенные жемчугом и драгоценными камнями»¹⁸, которые «едят, пьют, орут, поют, размахивают руками, валяются на полу, спят среди недоеденной дичи, райских плодов, кувшинов и опрокинутых чаш»¹⁹, мы безошибочно узнаём грехи, что подтверждается их именами: Блаженство Быть Богатым, Блаженство Пить, Когда Уже Не Чувствуешь Жажды, и Блаженство Есть, Когда Уже Не Чувствуешь Голода, Блаженство Ничего Не Делать и Блаженство Спать Больше, Чем Нужно. Даже безобидное Блаженство Утробного Смеха заставляет нас вспомнить Екклезиаста («О смехе сказал я: “глупость!”», Ек. 2: 2; «Сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселья», Ек. 7: 4). Религиозная этика противопоставляет грехам добродетели, однако в «милых и занятых блаженствах»²⁰, блаженствах простых земных радостей, мы видим не более чем тень христианских добродетелей. Провозглашая в образах блаженств и радостей в общем позитивные ценности: Блаженство Быть Здоровым, Блаженство Любить Родителей, Блаженство Быть Справедливым, Блаженство Быть Добрым, Блаженство Понимать, Блаженство Любить, Блаженство Созерцать Прекрасное — Метерлинк в то же время предельно абстрагируется от какой бы то ни было конкретной аксиологии, его систему можно определить в духе секуляризации и светского гуманизма: «за всё хорошее против всего плохого». Подобное абстрагирование отталкивало от Метерлинка даже материалистическое советское литературоведение. Л. Г. Андреев с явным упреком писал: «До крайности абстрактный гуманизм вёл Метерлинка так далеко от реальных забот человечества, что и гуманизм позднего

17 Метерлинк М. Разум цветов. [Электронный ресурс]. URL: <http://ino-lit.ru/lit/text/1849/25317/Maeterlinck/razum-cvetov-gazum.htm> (дата обращения: 19.11.2023).

18 Верхарн Э. Стихотворения. Зори. Метерлинк М. Пьесы. С. 544.

19 Там же. С. 544.

20 Там же. С. 548.

Метерлинка сомнителен. <...> Не удивительно, что в поисках ответов Метерлинка со все возрастающим вниманием всматривался не в социальную реальность, а в пустоту “возле нас”, туда, где, как ему казалось, возник поучительный для живых опыт жизни усопших. Не удивительно и то, что размеры неизвестного, неизведанного не уменьшались в ходе трудов Метерлинка, а все увеличивались, и в итоге многолетней деятельности этого писателя возник вывод: “Бог — всё и всё — бог”»²¹.

Поучительный для живых опыт жизни усопших, о котором пишет Андреев, сближает Метерлинка с русскими космистами, вызывает в памяти супраморализм Николая Фёдорова. Впрочем, если фёдоровский супраморализм обязывал людей к воскрешению предков, то Метерлинка снимает с людей какие-либо обязательства. Никакие усилия с их стороны не требуются, поскольку, пишет Метерлинка в 1926 году в книге «Горные тропы» (*Les sentiers dans la montagne*), «мёртвые живут и перемещаются среди нас намного более реально и эффективно, чем могло бы нарисовать самое смелое воображение. Весьма сомнительно, что они остаются в своих могилах. Кажется все более и более очевидным, что они никогда не позволят удерживать себя там. Под плитами, где, как мы верим, они томятся, есть лишь немного пепла, который им более не принадлежит, который они без сожаления бросили и о котором, вероятно, не соизволят вспомнить. Всё, что было ими, остаётся среди нас» (*Les morts vivent et se meuvent parmi nous beaucoup plus réellement et plus efficacement que ne le saurait peindre l'imagination la plus aventureuse. Il est fort douteux qu'ils restent dans leurs tombes. Il paraît même de plus en plus certain qu'ils ne s'y laissèrent jamais renfermer. Il n'y a sous les dalles où nous les croyons prisonniers qu'un peu de cendres qui ne leur appartiennent plus qu'ils ont abandonnées sans regrets et dont, probablement, ils ne daignent plus se souvenir. Tout ce qui fut eux-mêmes demeure parmi nous; пер. с фр. авт. ст.*)²². Он вновь постулирует идею мемориального бессмертия: «Нет плохих смертей, ибо нет плохих душ. Вот почему, по мере того как мы очищаем себя, мы вновь даём жизнь тем, кого больше нет, и превращаем в небеса нашу память, в которой они живут» (*Il ny a pas de mauvais morts, parce qu'il n'y a pas de mauvaises âmes. C'est pourquoi, à mesure que nous nous purifions, nous redonnons la vie à ceux qui n'étaient plus et transformons en ciel notre souvenir qu'ils habitant; пер. с фр. авт. ст.*)²³.

21 *Верхарн Э.* Стихотворения. Зори. Метерлинка М. Пьесы. С. 28.

22 *Maeterlinck M.* Les sentiers dans la montagne. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gutenberg.org/files/63187/63187-h/63187-h.htm> (дата обращения: 19.11.2023).

23 *Ibid.*

Подводя итог духовных исканий Метерлинка и настоящей статьи, можно сказать, что в качестве решения проблемы смерти Метерлинк предлагает своего рода эзотерический апокатастасис. Все будут спасены (ибо «нет плохих душ»), все бессмертны и все будут жить, залогом этого является лишь достижение некоего «более совершенного чувства»²⁴, суть которого Метерлинк очевидно затрудняется конкретизировать. «То, что закрывает нам и еще долго будет закрывать доступ к сокровищам мира, — это наследственная покорность, с которой мы живем в темнице наших чувств»²⁵, — пишет он в «Бессмертии». «Из всех возможностей, которые еще скрывает от нас вселенная, одна из наиболее легко осуществимых, из самых возможных, и менее всего самолюбивых — бесспорно, возможность какого-то способа пользоваться бытием, более высокого, более широкого, более совершенного, более длительного и верного, чем тот, который предлагает нам наше теперешнее сознание. Если допустить эту возможность — одну из наиболее вероятных, — то вопрос о нашем бессмертии в принципе решен». Таким образом, страх смерти уводит Метерлинка всё дальше от христианства. И в этом смысле Метерлинк представляет собой пример безусловно талантливого художника, искавшего, но так и не обретшего подлинного бессмертия.

Литература

- Валентин Свенцицкий, *прот.* Смерть и бессмертие. По поводу трёх драм Метерлинка. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Valentin_Sventsitskij/stati-ocherki-kritika/13 (дата обращения: 19.11.2023).
- Верхарн Э. Стихотворения. Зори. *Метерлинк М.* Пьесы. М.: Художественная литература, 1972 г. (Библиотека всемирной литературы. Серия третья: Литература XX века).
- Кьеркегор С. Евангелие страданий. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/evangelie-stradanij/> (дата обращения: 19.11.2023).
- Метерлинк М. Бессмертие. [Электронный ресурс]. URL: <http://ino-lit.ru/lit/text/1849/3872/Maeterlinck/bessmertie.htm> (дата обращения: 19.11.2023).
- Метерлинк М. Разум цветов. [Электронный ресурс]. URL: <http://ino-lit.ru/lit/text/1849/25317/Maeterlinck/razum-cvetov-razum.htm> (дата обращения: 19.11.2023).
- Maeterlinck M. Les sentiers dans la montagne. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gutenberg.org/files/63187/63187-h/63187-h.htm> (дата обращения: 19.11.2023).

24 Метерлинк М. Бессмертие. [Электронный ресурс]. URL: <http://ino-lit.ru/lit/text/1849/3872/Maeterlinck/bessmertie.htm> (дата обращения: 19.11.2023).

25 Там же.

ОСОБЕННОСТИ ПОДГОТОВКИ ГИМНОГРАФИЧЕСКОГО ТЕКСТА: ТРУДНОСТИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО И ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ПОРЯДКА

Монахиня Афанасия (Ерохина И. В.)

аспирант Русской христианской гуманитарной академии
имени Ф. М. Достоевского
mon.afanasia@gmail.com

Для цитирования: *Афанасия (Ерохина), мон.* Особенности подготовки гимнографического текста: трудности герменевтического и лингвистического порядка // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 108–115. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.009

Аннотация

УДК 82.091 (27-29)

Настоящая статья посвящена раскрытию особенностей подготовки гимнографического текста «Служба новомученику Юрию Петроградскому (Новицкому)» для канонизации текста в Синодальной богослужебной комиссии. При написании новых гимнографических текстов необходимо учитывать многовековой опыт Русской Православной Церкви, а также лингвистические особенности церковнославянского языка для правильного построения выражений притчевых богослужебных молитвословий. Обращаясь к святоотеческому наследию, автор статьи предлагает с помощью герменевтического подхода проанализировать новописанный гимнографический текст.

Ключевые слова: православное богослужение, гимнография, литургическая жизнь, мученик, тропарь, кондак, стихира, канон, Юрий Новицкий.

The Peculiarities of Preparing a Hymnographic Text: Difficulties of Hermeneutical and Linguistic Order

Nun Athanasia (I. V. Erokhina)

postgraduate student of the F. M. Dostoevsky

Russian Christian Humanitarian Academy

mon.afanasia@gmail.com

For citation: Erokhina, Athanasia, nun. "The Peculiarities of Preparing a Hymnographic Text: Difficulties of Hermeneutical and Linguistic Order". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 108–115 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.009

Abstract. The present article reveals the peculiarities of preparing the hymnographic text of the «Service to the New Martyr Yuri of Petrograd (Novitsky)» for its canonization by the Synodal Liturgical Commission. When writing new hymnographic texts, it is necessary to take into account the centuries-old experience of the Russian Orthodox Church, as well as the linguistic peculiarities of the Church Slavonic language for the correct construction of the expressions of parable liturgical prayers. Turning to the holy theological heritage, the author of the article proposes to analyze the newly written hymnographic text using a hermeneutical approach.

Keywords: Orthodox worship, hymnography, liturgical life, martyr, troparion, kondak, stanza, canon, Yuri Novitsky.

«**Б**огослужение составляет центр христианской веры и христианской жизни. Без участия в литургии нельзя быть христианином, поскольку невозможно подменить действительное богообщение индивидуальным благочестием, личным стремлением к добродетели или философскими размышлениями, сколь глубоки они ни были» [3, с. 3] Являясь неумолкающим голосом Православного богослужения, гимнография в настоящее время остается богословско-поэтическим языком Церкви. Приобщаясь к живой и глубокой культуре духовного осмысления молитв, христианская душа исполняется Божественной благодати и достигает Богообщения, постепенно приобретая Царство Небесное. Агиографические богослужебные молитвословия, которые раскрывают в гимнографических текстах особенности жизни святых, составляются в притчевой форме и глубоко отражают подвиг духовного делания, а также преображения святого в Свете Евангельской Истины. В настоящее время все больше значимым становится интерес к гимнографии, в особенности при составлении новых богослужебных текстов новомученикам и исповедникам Русской церкви. Обучаясь на примерах древних церковно-литературных произведений и подробных герменевтических разборах этих текстов, современные гимнографы осмысливают лингвистический порядок построения духовно-поэтических текстовых единиц, что позволяет писать новые, не похожие на других авторов церковные молитвословия, но имеющие с ними один общий подход и духовную глубину. Одним из таких современных церковно-поэтических произведений является Служба новомученику Юрию Новицкому.

Святой мученик Юрий Новицкий был профессором Санкт-Петербургского университета и при гонениях на Христа в 1922 году с митрополитом Вениамином Петроградским и Гдовским до конца выполнил свой христианский долг, приняв мученическую кончину, защищая несправедливое изъятие церковных ценностей. Будучи юристом, он осуществлял юридическую поддержку при передаче церковных ценностей государству, и не побоялся выступить против беззакония, и заявить властям, что данный способ изъятия ценностей не соответствует договоренности с государством и нарушает все гражданские и церковные правила и морально-этические принципы, за что и был арестован. На суде он дерзновенно об этом говорил во всеулышание, и, желая защитить друзей — священнослужителей и христиан, сказал: «...кому-то нужна в этом деле жертва, я готов без ропота встретить смерть, прошу лишь о том, чтобы этим ограничились и пощадили остальных привлечённых» [2]. После

суда он был расстрелян. Церковь, видя такое дерзновенное исповедание веры и любовь к Храмам Божиим больше своей жизни, канонизировала его в лике святых мучеников. Святой мученик Юрий Новицкий, являясь по образованию и роду своей деятельности юристом, является покровителем юристов и адвокатов, что в свою очередь рождает любовь к этому святому и молитвенное обращение юридического сообщества.

В настоящее время нет отдельных богослужебных текстов святому мученику Юрию Новицкому, только в тексте «Служба священномученику Вениамину Петроградскому и иже с ним пострадавшим»[5], в отдельных гимнографических текстах в нескольких местах упоминается подвиг святого. Автор статьи предлагает исследовать лингвистическое построение Всенощного бдения мученику Юрию (Новицкому), служба которому была написана в 2022 году.

Одним из ключевых моментов при составлении нового гимнографического текста является выбор отрывков чтения Священного писания Нового и Ветхого Заветов. Для службы выбраны чтения, принятые древней Церковью для празднования памяти мученика.

Паремии, читаемые во время Великой вечерни Всенощного бдения, раскрывают главную тему исповедания христианской веры новомучеником перед богоборцами. Для этого использованы Ветхозаветные чтения: отрывки из главы 43 Пророчества Исаии («Праведных души в руце Божией, и не прикоснется их мука...», отрывок из главы 3 книги Премудростей Соломоновых («Праведных души в руце Божией, и не прикоснется их мука...» и из главы 4 той же книги («Праведник, аще постигнет скончаться, в покои будет...»).

На утрене выбрано мученическое Евангелие от Луки, 63 зачало («Рече Господь: ничтоже покровено есть, еже не открыется, и тайно, еже не разумется...»). В этом отрывке Господь предостерегает Своих учеников от фарисейской закваски, произнося главные слова «Говорю же вам, друзья Мои: не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать; но скажу вам, кого бояться: бойтесь того, кто, по убиении может ввергнуть в геенну: ей, говорю вам, того бойтесь» (Лк. 12: 4–5).

На Литургии используются два отрывка: один из Послания апостола Павла, 292 зачало: «Чáдо Тимофее, возмога́й во благода́ти, яже о Христе Иисусе и яже слы́шал еси́ от мене́ мно́гими свидéтели...» (2 Тим. 2: 1–2). Второй отрывок — из Святого Евангелия от Иоанна, 52 зачало: «Рече Господь Своим учеником: сия заповедаю вам, да любите друг друга» (Ин. 15: 17).

Также в качестве прокименов были использованы тексты из «Службы общей новомученику Российскому единому» [6]. Из этого же богослужения было выбрано Величание и стихи стихир «на стиховнах».

Стихиры на «Господи возвах» открывают особый строй праздничных богослужебных песнопений. Распеваемые на подобен «Радуйся живоносный Кресте», эти гимны, постепенно, дополняя друг друга, раскрывают подвиг мученика Юрия. Кульминационным моментом стихир является стихира на «Слава...», которая кратко освещает подвиг новомученика Христова: «Мучениче Христов Юрие,/ хранитель Церкви Русския,/ во дни гонения от безбожных Христову правду паче жизни возлюбил еси,/ и истину Небесную пред неверными безбоязненно исповедал еси,/ оклеветаем от богоборцев, суду и смерти предан был еси,/ темже тесными вратами в Царство Божие весело возшел еси,/ идеже с новомучениками и исповедниками Церкви Русския,// молишия непрестанно о всех нас» [1].

Стихиры на литии имеют покаянный характер. Это связано с тем, что лития проходит в притворе, и молящиеся, согласно древней традиции, в этот момент богослужения представляют образ кающихся и готовящихся принять крещение, уничижая себя перед Богом и прося у него прощения. В то же время, стихиры содержат и элемент торжественности, поскольку призывают христиан прийти и прославить подвиг новомученика Христова.

Заключительный ряд вечерних стихир на «стиховне» имеет глубокое значение историко-повествовательной тематики о страданиях мученика за христианскую веру во время гонения. Венчает этот блок стихир стихира на «Слава...»: «Пролияша безбожнии кровь на землю Русскую, яко воду,/ и поругашася над святынею,/ храмы нечистотами наполниша,/ но верныя христианы дерзновенно за Церковь Божию жизнь свою положиша,/ не убоявшеся оклеветания, заточения и смерти,/ презреша коварства лукаваго,// да Небесная Церковь Божия красуется» [1].

Блок утренних стихир включает стихиры «на хвалитех». Эти стихиры, распеваемые на подобен «О, дивное чудо», торжественно восхваляют святого и в развернутом виде представляют агиографические события добродетельного жития мученика Юрия. Они начинаются со слов «О дивное чудо,/ защитницы церковныя святыни непобедимии являются... Дивный мучениче Христов Юрие,/ возжелал еси одесную Христа стати... Ангельстии чини удивишася,/ како предивный мученик Христов... Днесь Небесная Церковь торжествует...» [1]. Венцом этого блока стихир является стихира на «Слава...» — общая стихира всем святым мученикам.

Поскольку тропарь и кондак в сложившейся литургической практике являются главными песнопениями богослужения, то, для святого Юрия Новицкого, они были составлены так, что отражают главные добродетели и подвиг мученика, который не столько отличался профессиональными юридическими способностями, сколько с юности проявлял благочестие, исполнял Евангельское Слово и избрал путь катехизатора или законоучителя, как говорили в старину. Было принято решение использовать в тропаре следующий оборот: «Законоположнику и Творцу всяческих/ истинно послужил еси,/ законоучителю милосердия, святой мучениче Юрие,/ Законодавцу крестным путем следуя,/ Правду Божию паче жизни возлюбив,/ сего ради заступник Церкви Божия, явился еси...» [1]. В кондаке описывается реализация его твердых христианских качеств через профессию юриста, когда он принимал участие в разработке положения о передаче церковных ценностей государству, восстал на борьбу с нарушениями этого положения со стороны врагов Церкви, был осужден и предан смерти: «Заповеди Христовы в сердце своем храня,/ путем тернистым дерзновенно шествовал еси,/ страстотерпче святой Юрие,/ невинно обидимых и в заточении сущих заступниче,/ и предстатель непостыдный о всех явился еси./ Таже и сам, пред судилищем нечестивых представ,/ безбоязненным защитником Святыя Церкви явился еси./ Темже оклеветание и смерть примим,/ в Небесную Церковь восшел еси,// моляся о всех нас» [1].

Седальны по стихословии также содержат краткое жизнеописание святого.

Канон святому состоит из восьми песен (с первой по девятую, но без второй, которая читается только Великим постом), предполагает исполнение на 1-й глас и имеет акростих (краегранесие) «Радуйся, молитвенниче предивный Юрие» [1]. Канон содержит в себе как агиографический тип текстов, так и притчевый. Ниже представлены темы каждой из песен канона:

- 1 песнь: начало христианского подвига юного, затем молодого святого;
- 3 песнь: совершенствуюсь в исполнении Заповедей Божиих, мученик Юрий становится законоучителем (катехизатором);
- 4 песнь: постоянно исполняя добродетели, святой обучается юридическому делу и, хорошо разбираясь в Новом Завете, разработал положения по исправлению нравственного состояния малолетних преступников, согласно евангельским заповедям;
- 5 песнь: после прихода советской власти, по поручению митрополита Вениамина изучает состояние дел и участвует

в подготовке правил передачи церковных ценностей государству. Правила передачи впоследствии нарушаются тем, что священные предметы варварским образом отбираются у Церкви и часто становятся оскверняемы. Мученик Юрий выступает против этих беззаконий, за что заключается под стражу;

- 6 песнь: несмотря на то, что святой не боится выступать в суде против советской власти, его постоянно преисполняют переживания, что окружающие советские люди не понимают своего бедственного духовного состояния;
- 7 песнь: мученик выступает в суде;
- 8 песнь: мученик Юрий, не боясь смерти, защищает незаконное отношение к Святой Церкви в суде, за что приговаривается к расстрелу вместе с митрополитом Вениамином, архимандритом Сергием и юристом Иоанном;
- 9 песнь восхваляет святого за его великий подвиг и просит мученика помолиться за всех почитающих его память.

Светилен святого, по своему названию песни «световодственной», раскрывает тему Божественного Света перед Великим Славословием: «Свет Христов возсия во граде святого Петра, ибо дарова Господь новомучеников Петроградских Вениамина, Сергия, Юрия и Иоанна, нам в предстатели крепкия и молитвенники неусыпныя» [1].

Представленная служба написана в традициях Русской Православной Церкви. Будучи почитаемым адвокатами и юристами, мученик Юрий Новицкий снискал большую любовь, оказывая помощь в различных сложных ситуациях. Именно поэтому по просьбе юридического сообщества ему было составлено отдельное богослужбное последование.

«Духовная сладость божественных песнопений [...] выражает радость божественных благ, которая возносит души к чистой и блаженной любви к Богу и которая внушает сильнейшее отвращение к греху» [4] пишет преподобный Максим Исповедник. Гимнографические тексты являются неумолкающим живым языком Православного богослужения, которые смягчают догматические истины для понимания, а также через агиографические гимны раскрывает путь самосовершенствования святых. Обращенные к личности христианина, они глубоко проникают в сердце и преображают душу, питая Божественною благодатью и преподавая в притчевой форме евангельскую премудрость.

Литература

- Афанасия (Ерохина), монахиня.* Служба новомученику Юрию Новицкому [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/95514048/Служба_новомученику_Юрию_Новицкому (дата обращения 7.12.2023).
- Мученик Юрий Новицкий. URL: <https://azbyka.ru/days/sv-jurij-novickij>
- Мстислав (Дячина) епископ, Масленников Д. В.* Литургическая теология Псалтири. — Спб.: Издательство РГХА, 2022. — 154 с.
- Преподобный Максим Исповедник.* Мистагогия. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/mistagogiya/ (дата обращения 7.12.2023).
- Служба священномученику Вениамину Петроградскому и иже с ним пострадавшим. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/days/worship/604> (дата обращения 7.12.2023).
- Служба общая священномученику Российскому XX века единому, архиерею или иерею. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-dopolnitelnaja/37 (дата обращения 7.12.2023).
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. — С.-Петербург.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова (Гостинный двор, № 45), 1902. С. 197.

ОТСЫЛКИ К РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В ЛЕКЦИЯХ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ СУРОЖСКОГО (НА МАТЕРИАЛЕ КНИГИ «КРАСОТА И УРОДСТВО. БЕСЕДЫ ОБ ИСКУССТВЕ И РЕАЛЬНОСТИ»)

Анастасия Михайловна Ермолаева

Виктория Михайловна Ермолаева

магистратура кафедры филологии
Саратовского государственного университета
410012, г. Саратов, ул. Астраханская, 83
viktoriya.ermolaeva.01@mail.ru

Для цитирования: *Ермолаева А. М., Ермолаева В. М.* Отсылки к русской литературе в лекциях митрополита Антония Сурожского (на материале книги «Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности») // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 116–123. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.010

Аннотация

УДК 82.091 (27-46)

В работе анализируются отсылки к русской литературе, которые имеются в лекциях митрополита Антония Сурожского, прозвучавших в 1982 году в Университете графства Кент на чтениях памяти Т. С. Элиота. Материалом для исследования послужила книга «Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности», представляющая собой стенограмму и перевод данных лекций на русский язык. Представляется актуальным установить, какие архетипические черты усматривает митрополит Антоний Сурожский в произведениях русской литературы, в биографиях русских писателей, как отсылки к русской литературе вписаны оратором в общий контекст мировой литературы, а также христианской морали и эстетики. Во внимание были взяты авторы, которые, по мнению митрополита, вносят нерушимое представление о сущности человеческой красоты; о предназначении

литературы как проявления словесного искусства и взаимодействии внутреннего и внешнего мира христианской личности.

Ключевые слова: митрополит Антоний Сурожский, христианские архетипы, русская литература, художественная литература.

The References to Russian Literature in the Lectures of Metropolitan Anthony of Sourozh (Based on the Book «Beauty and Ugliness. Conversations about Art and Reality»)

Anastasia Mikhailovna Ermolaeva

Victoria Mikhailovna Ermolaeva

MA students of the Department of Philology

at the Saratov State University

83, Astrakhanskaya street, Saratov, 410012 Russia

viktoriya.ermolaeva.01@mail.ru

For citation: Ermolaeva, Anastasia M., Ermolaeva, Victoria M. "The References to Russian Literature in the Lectures of Metropolitan Anthony of Sourozh (Based on the Book 'Beauty and Ugliness. Conversations about Art and Reality')". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 116–123 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.010

Abstract. The article deals with the references of Russian literature in the lectures of Metropolitan Anthony of Sourozh. These lectures were presented at the University of Kent in remembrance of Thomas Stearns Eliot in 1982. The book «Beauty and ugliness. Talk about Art and Reality» was the data for study. It presents a transcript translation of these lectures into Russian. The article establishes the biographies of Russian writers and identifiable archetypal features in Russian literature noticed by Metropolitan Anthony. The analyze shows the input of the references in the general context of world literature which bring an indestructible idea to the essence of human beauty, according to the Metropolitan's opinion.

Keywords: metropolitan Anthony of Sourozh, Christian archetypes, Russian literature, fiction.

В данной статье анализируются отсылки к русской литературе в лекциях митрополита Антония Сурожского, прозвучавших в 1982 году в Университете графства Кент в рамках чтений, посвящённых памяти известного христианского поэта Томаса Элиота. Сама книга «Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности» представляет собой стенограмму и перевод лекций на русский язык, которые были опубликованы впервые в 2022 году. В этих лекциях представлено широкое обращение митрополита, как к русской, так и зарубежной литературе, где каждая глава наполняется глубоким богословским смыслом.

Митрополит Антоний Сурожский родился 19 июня 1914 г. в Лозанне в семье российского дипломата и переводчика. Он был не только православным священником, но и автором многочисленных книг, мемуаров, статей; являлся доктором богословия; был одним из наиболее именитых православных проповедников XX века.

Цель работы — проанализировать контексты, в которых митрополит обращается к русской литературе, и выяснить, каких авторов упоминает митрополит перед иноязычной, преимущественно нерусской аудиторией. В данной статье мы постараемся ответить на следующие вопросы: Какова роль отсылок к русской литературе в общем контексте книги? Какие христианские архетипы в упоминаемых произведениях и в жизни русских писателей видит митрополит?

Основной массив отсылок в лекциях митрополита Антония Сурожского составляют упоминания мировой литературы. Источниками вдохновения и примерами описания красоты, отношения к ней в речи митрополита становятся Джон Китс, Виктор Гюго, Годфри Харди и многие другие авторы.

На этом фоне было выявлено 15 фрагментов с упоминаниями русской литературы, звучат имена русских классиков: Николая Васильевича Гоголя, Александра Александровича Блока, Владимира Сергеевича Соловьёва и Фёдора Михайловича Достоевского.

На наш взгляд, такие единичные упоминания русских писателей не могут быть случайными, поскольку с их помощью митрополит отмечает важные христианские архетипы. При этом оратор обращается к тем именам, произведениям и темам, которые составляют отсылки к тому, что значимо и вечно, близко не только верующим вне зависимости от их национальности и языка, но и людям, стремящимся прийти к вере.

Так, в одной из своих лекций митрополит говорит о необходимости искать истину, ведь многое из того, что мы видим, может оказаться

нереальным, ненастоящим, иллюзией и искажением. «Все внешнее скрывает в себе более глубокое содержание, а также это внешнее может быть без какой-либо глубины»¹. Здесь митрополит обращается к строкам яркого представителя русской культуры, христианского мыслителя и поэта — Владимира Соловьёва. Он упоминает строки, которые являются жемчужиной его творчества:

Милый друг, иль ты не видишь,
 Что все видимое нами —
 Только отблеск, только тени
 От незримого очами?
 Милый друг, иль ты не слышишь,
 Что житейский шум трескучий —
 Только отклик искаженный
 Торжествующих созвучий?
 Милый друг, иль ты не чуешь,
 Что одно на целом свете —
 Только то, что сердце к сердцу
 Говорит в немом привете?²

Это стихотворение ещё раз подтверждает мысль, что «Видимое — временно, невидимое — вечно» (2 Кор. 4: 17)³. Нереальность видимого влияет на нас, заставляет задуматься. Главное и важное — сокрыто от физических глаз. «Житейский шум трескучий»⁴ будет всего лишь «откликом искажённым» чего-то большего, чудесного, неуловимого слухом. Эта мысль, как залог — как обещание раскрыть тайну тайн. Она питает надежду на встречу. Митрополит Антоний через слова Владимира Соловьёва обращается к внутренней составляющей человека, к способности мыслить не разумом, а сердцем. Суть сердца у Владимира Соловьёва — это человек, настоящий, не искажённый действительностью, такой, каким сотворил его Господь. Таким образом, митрополит приводит именно эти слова, потому что простота их смысла, убедительность, значимость проявляют суть человеческой жизни — не быть ослеплёнными мирскими заботами. В Священном Писании говорится: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где

1 *Антоний Сурожский (Блум), митр.* Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности. М., 2022. С. 77.

2 Там же. С. 81.

3 Библия. М., 2006. С. 377.

4 *Соловьёв В. С.* Стихотворение и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 93–94.

воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровища ваши, там будет и сердце ваше» (Мф. 6: 19–21)⁵.

В следующей реплике митрополит Антоний говорит, что мы можем внутренне умереть, если, глядя на произведение искусства, не будем видеть ничего, кроме себя. Поэт способен увидеть гораздо большее, чем сам осознаёт. Здесь в лекции приводилась цитата Николая Васильевича Гоголя из произведения «Страшная месть», которую произнес пан Данило: «Бедная Катерина! Она многого не знает из того, что знает душа её»⁶. Н. В. Гоголь был одним из первых исследователей русской души, который обратил внимание на «подсознательное» влияние человеческого бытия. Действия этой исторической повести приурочены к первой половине XVII века, когда совершались крупные военные события. И именно в этом произведении говорится об отделении души от тела, описывается бессознательное состояние человека, которое сложно проанализировать. Так, по словам Ивана Александровича Ильина, поэты часто «присутствуя, отсутствуют»⁷, то есть созерцают Божию Идею мироздания.

Другим примером служат строки из письма великого русского поэта-символиста Александра Александровича Блока. Митрополит Антоний цитирует поэта: «Когда я перечитываю свои стихи, которые я так хорошо понимал, все символы были в них настолько очевидны, я больше не понимаю их — они отражают видение одного мгновения, а затем исчезают...»⁸. Эти строки доказывают слова митрополита Антония о скоротечности мгновения и о человеческой двойственности. Ведь такие предметы простого символа, как серость, ветер, ливень будут свидетельствовать о расставании, разлуке, как символ, соединяющий невидимую жизнь сердца, через видимое явление природы. Поэтому, чтение стихотворений даёт видеть нечто иное или совсем ничего; улавливать опыт, который сам поэт мог потерять спустя годы. Иными словами, каждое отдельное мгновение будет отвечать определенному моменту жизни.

И в рассуждениях о вере, религиях, смешенных взглядах на действительность присутствуют отсылки к творчеству Ф. М. Достоевского

5 Святое Евангелие. М., 2020. С. 26

6 Гоголь Н. В. Страшная месть. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР. 1937–1952. Т. 1. С. 259.

7 Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Мюнхен, 1958. С. 106.

8 Антоний Сурожский (Блум), митр. Красота и уродство. С. 27.

и к его дневниковым записям. К словам Достоевского митрополит Антоний обращается в своих лекциях 11 раз — чаще, чем к текстам всех других русских писателей. Все потому, что этот автор затрагивает такие понятия как идеал, любовь и красота, соединяет реальное бытие и стремление человека к внутреннему величию. Знаменитая фраза Достоевского «красота спасёт мир» звучит в лекциях митрополита Антония трижды и становится своеобразным рефреном. Тем самым оратор подчёркивает значимость красоты, её спасительную — мессианскую функцию, которая может быть реализована при обращении к вере, к Богу, к святости.

Непререкаемое слово Достоевского также послужило основой для объяснения чувства пустоты — как отсутствия внутренней гармонии. Пустота, которая появляется без прославления Бога и без искания Его величия. Митрополит Антоний размышляет о двойственной сущности человека, где, с одной стороны, человек — пылинка в мироздании, «которую может уничтожить что угодно, если смотреть на нее как на часть известного нам мира»⁹, а, с другой стороны, человек как неопознанная глубина, которая неподвластна привычному разумению, что «нет такого знания, нет таких эмоций, такого опыта, ничего такого, что могло бы до конца наполнить, до конца насытить её — глубину души»¹⁰. Продолжая размышлять о душе, митрополит Антоний говорит о красоте, которая есть единство духа, души и тела. Когда человек обретает единство в нем раскрывается красота, заложенная Богом. Он уже не принадлежит лишь дольному миру, но соединён через общение Святого Духа с миром горним. Митрополит Антоний опирается на мнение Достоевского, что «красота — это совершенная приобщённость к совершенной красоте, которая есть Бог»¹¹. Совершенная — выраженная в самой большой степени, не имеющая недостатков и изъянов.

И в этом контексте нужно обратиться к образам главных героев романа «Идиот». В князе Мышкине добро, истина и красота соединяются в неразрывном единстве. Автор с опорой на эти надежды пытается соединить его жизнь с жизнью Настасьи Филипповны, чтобы восстановить её утраченное единство красоты и истины. Стремлением князя Мышкина было восстановить первозданную красоту внутреннего мира Настасьи Филипповны: «Ах, кабы добра была! Все было бы спасено!»¹².

9 Там же. С. 105.

10 Там же. С. 105.

11 Там же. С. 105.

12 *Достоевский Ф. М.* Идиот. М., 1982. С. 39.

Но своими силами невозможно противостоять злу, поэтому в конце романа герой испытывает уже не жалость, а ужас перед внешне преобразившемся лицом Настасьи Филипповны. И митрополит Антоний, говоря о совершенной красоте, устами Достоевского как бы подтверждает, что вырасти до нравственно-духовных высот, приподняться над пропастью бренного мира можно только с Богом и в Боге.

В продолжении вопроса о взаимосвязи внешнего, видимого и невидимого внутреннего митрополит Антоний использует отсылки к роману «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского. Приводится ситуация с молодым монахом, который поверил в святость старца Зосимы и склонился перед ним, пренебрегая признаками тления и тлетворным духом. Человеку нелегко переступить через себя и преодолеть «видимое уродство» как говорит Антоний Сурожский. Упомянув героев Достоевского, он призывает смотреть на вещи глубже, вглядываться, уходя от всего поверхностного. В русской художественной литературе Алёша — прототип религиозного героя, который наделён кротостью, искренностью, смирением, душевной мягкостью, человеколюбием, что и есть духовная, сердечная красота, невидимо скрывающаяся под внешним обликом простого молодого человека. Через образ этого героя митрополит Антоний подчеркивает, что можно воспринимать происходящее через призму материального мира, а можно, наоборот, верить тому, что лежит на сердце — невидимым истинам.

Таким образом, мы видим, что именно такие русские авторы, как Гоголь, Соловьев, Блок, Достоевский цитируются митрополитом перед иноязычной аудиторией, именно в их героях он усматривает христианские архетипы. Эти отсылки встречаются в тех случаях, когда митрополит рассуждает о совершенной красоте, которая есть Бог; об умении лицезреть внутренний мир через внешние формы; о скоротечности момента; и о том, что видимое временно, а невидимое вечно. Для митрополита художественная литература — «отзвук всего того, что было сказано или написано в прошлом»¹³. Митрополит понимает, что бы он ни сказал, «эти слова будут ограничивать его переживание, а именно образы героев передадут смысл лучше, чем слова»¹⁴.

В произведениях и жизни русских писателей митрополит усматривает христианские архетипы, примеры которых могут быть представлены и понятны не только русскоязычной, но и западной аудитории (молодёжи — студентам колледжа). Данные отсылки включают в себя

13 Антоний Сурожский (Блум), митр. Красота и уродство. С. 83.

14 Там же. С. 83.

устойчивые духовные ценности, привычки, долговременные стереотипы, которые в свою очередь отражают общую духовную настроенность и мировосприятие христианина.

Литература

Антоний Сурожский (Блум), митр. Красота и уродство. Беседы об искусстве и реальности / Пер. с англ. В. В. Ерохиной; ред. Е. Л. Майданович. М.: Никея, 2022.

Библия. М.: Российское Библейское Общество, 2006.

Гоголь Н. В. Страшная месть. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1937–1952. Т. 1.

Достоевский Ф. М. Идиот. М.: Правда, 1982.

Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Мюнхен, 1958.

Святое Евангелие. М.: Благовест, 2020.

Соловьёв В. С. Стихотворение и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕЦЕПЦИЯ МОЛИТВЫ «ОТЧЕ НАШ...» В ЛИРИКЕ В. К. КЮХЕЛЬБЕКЕРА

Иеромонах Кирилл
(Умрилов Андрей Анатольевич)

магистрант Московской духовной академии
141300, Московская область, г. Сергиев Посад, Лавра, Академия
monastery@bk.ru

Для цитирования: *Кирилл (Умрилов), иером.* Художественная рецепция молитвы «Отче наш...» в лирике В. К. Кюхельбекера // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 124–130. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.011

Аннотация

УДК 82.091 (27-29)

В русской культуре XIX века молитва «Отче наш...» являлась важнейшим текстом не только религиозного, но и художественного дискурса. Одним из авторов, обратившихся к поэтическому диалогу с молитвой Господней, был В. К. Кюхельбекер. Стихотворное переложение молитвы Господней Кюхельбекер осуществил в 1832 году, включив его в свою тетрадь «Духовных стихотворений». Изучение рецепции канонического текста молитвы «Отче наш...» в творчестве В. К. Кюхельбекера позволяет уточнить не только представления о жанрово-тематическом диапазоне его лирики, но и о его религиозной картине мира, в центре которой — отношения Бога с человеком, осмысленные как отношения отца с детьми.

Ключевые слова: В. К. Кюхельбекер, Священное Писание, молитва «Отче наш...», молитвенная лирика, рецепция, религиозный дискурс.

Reception of the Prayer «Our Father...» in the Context of V. K. Küchelbecker's Prayer Lyrics

Hieromonk Kirill (Umrilov Andrey A.)

MA student of the correspondence education sector

of the Moscow Theological Academy

141300 Moscow region, Sergiev Posad, Lavra, Academy

monastery@bk.ru

For citation: Kirill (Umrilov), hieromonk. "Reception of the prayer 'Our Father...' in the context of V. K. Küchelbecker's prayer lyrics". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 124–130 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.011

Abstract. In the Russian culture of the XIX century, the prayer «Our Father...» was the most important text not only of religious, but also of artistic discourse. One of the authors who turned to the poetic dialogue with the Lord's Prayer was V. K. Küchelbecker. Küchelbecker made a poetic arrangement of the Lord's prayer in 1832, including it in his notebook of «Spiritual Poems». The study of the reception of the canonical text of the prayer «Our Father...» in the works of V. K. Küchelbecker makes it possible to clarify not only the ideas about the genre-thematic range of his lyrics, but also about his religious picture of the world, in the center of which is the relationship of God with man, understood as the relationship of a father with children.

Keywords: V. K. Küchelbecker, Holy Scripture, prayer «Our Father...», prayer lyrics, reception, religious discourse.

Рецепция молитвы «Отче наш...» в творческом наследии В. К. Кюхельбекера стала органическим выражением его религиозно-нравственного воспитания, на которое огромное влияние оказала его мать — Юстина Кюхельбекер, ортодоксальная лютеранка. Такие качества, как доброта и сострадание, деликатность и тактичность были присущи его сердцу с самого детства. Благодаря христианскому воспитанию библейская тематика присутствует практически во всем его поэтическом творчестве. По мнению исследователей, В. К. Кюхельбекер — один из немногих, интересующихся древнерусской религиозной культурой, приблизился к православной духовности. В 1817 году из-под его пера вышло стихотворение «Сократизм», в котором он восхищается Божиим творением мира, называя его совершенным. Подобная религиозная мысль присутствует и в других его стихотворениях, таких как: «К Богу», «Упование на Бога», «Молитва воина».

Почти с самого начала декабристского заговора Кюхельбекер был его участником. После полного поражения декабристов Кюхельбекер ожидал по приговору суда смертную казнь, но неожиданно приговор был смягчен на 15 лет заключения, а впоследствии и вообще заменен ссылкой в Сибирь.

«Боже мой! когда конец? когда конец моим испытаниям? — запишет Кюхельбекер в своем “дневнике узника” 22 декабря — Несчастные мои товарищи, по крайней мере, теперь спокойны; если для них и кончились все надежды, то кончились и все опасения; грустно им, они горюют вместе; а я один, .. не с кем делиться тоской, которая давит меня; к тому же, нет у меня и той силы характера, которая, может быть, поддержала бы другого»¹.

Этот крик души одинокого узника привел его к тому, чтобы искать помощи в религии. «Вот нечто, как будто нарочно для меня писанное, — запишет он в своем дневнике 4 сентября, — И если всегдашнее одиночество дано тебе в удел, и если на веки исключен ты из круга человеческих вещей, к которым запрещено тебе, прикасаться, которые для тебя чужды, — верь, и вера сия да будет твоею крепостью!»². Удивительно то, что даже в тюремном заключении Кюхельбекер вместо озлобления на Бога обращается к Нему в своем творчестве с просьбой утешения

- 1 Кюхельбекер В. К. Дневник В. К. Кюхельбекера: Материалы к истории русской литературной и общественной жизни 10–40 годов XIX века / Предисл. Ю. Н. Тынянова; Редакция, введение и примеч. В. Н. Орлова и С. И. Хмельницкого. — Ленинград: Прибой, 1929. — С. 27.
- 2 Кюхельбекер В. К. Дневник В. К. Кюхельбекера... С. 27.

и врачевания души и сердца. Только благодаря всецелой надежде на Бога, из-под пера поэта вышло стихотворение «Упование на Бога». Или строки, изливающиеся из глубины измученной души лирического героя, уповающего на помощь Господа в стихотворении «Молитва».

И Господь не оставлял молитвенный порыв души поэта без благодатного утешения, о чем свидетельствует и сам В. К. Кюхельбекер в своей дневниковой записи от 28 декабря: «Благодарю Всевышнего, я сегодняшней праздник провел приятнее, чем думал: во весь день не тосковал»³.

Кюхельбекер, хотя и воспитан был своей матерью в лютеранстве, всей душой полюбил Православие, которым и восхищался в своих творениях. Примером тому является повесть «Адо», в которой главный герой Нор, вождь эстов, принимает Православие. Поэт передает своему герою те же самые чувства и переживания, которые, по словам автора, Повести временных лет, ощутили послы великого русского князя Владимира, когда побывали на богослужении в храме Святой Софии в Константинополе: «Был я в церкви, где вы богу своему служите, и был в изумлении и не ведал, на земле ли: ибо нет на земле такой красоты и благочиния! Воистину, бог тамо с вами пребывает!»⁴. Заметим, что дети Кюхельбекера были воспитаны в Православии.

С 1832 года Кюхельбекер после продолжительного творческого бесплодия делает стихотворное переложение 89 Псалма «Господи, прибежище был еси нам в род и род». Этим стихотворением открывается ряд переложений, которые впоследствии составили его тетрадь «Духовных стихотворений». Среди них и переложение молитвы «Отче наш...», которое по праву можно назвать жемчужиной творений Кюхельбекера.

Так запишет в своем дневнике о своем произведении автор: «Сегодня, вчера и третьего дня старался я переложить «Отче наш» и живо при том чувствовал, что переложения (paraphrases) обыкновенно ослабляют подлинник: это вино, разведенное водою. Но все-таки вот мое переложение, хотя и в полной мере чувствую слабость его»⁵. Осознание слабости своего творения в сравнении с оригиналом не огорчает поэта, потому что он в своем произведении прежде всего стремится выразить свои чувства: «Поутру, после долгого промежутка, — пишет 15 сентября в своем дневнике Кюхельбекер, — наконец у меня опять появилась небольшая лирическая пьеса; она довольно слаба, — но как в духовных песнях вовсе не желаю выказать мастерство в поэтическом ремесле,

3 Кюхельбекер В. К. Дневник В. К. Кюхельбекера... С. 28.

4 Кюхельбекер В. К. Сочинения / В. К. Кюхельбекер, Ленинград: Худож. Лит., — 1989. — С. 574.

5 Кюхельбекер В. К. Дневник В. К. Кюхельбекера... С. 34.

а только высказать мгновенное чувство, которое заставляет меня говорить стихами, так пусть и она найдет здесь место наряду с прочими»⁶.

Лирическая интерпретация молитвы «Отче наш...» открывается у Кюхельбекера обращением лирического героя к Небесному Отцу, что, по мысли автора, должно подчеркнуть вездесущность Божью. Для поэта недостаточно просто сказать, что Бог пребывает на Небе «иже еси на небесех...». Образ Отца Вседержителя, обозначенный в начале стихотворения, содержит отсылку к псалмам, которые так любил перелагать Кюхельбекер в стихи. Так, в 138 Псалме сказано: «Камо пойду от Духа Твоего и от лица Твоего камо бежу? Аще възду на Небо, Ты тамо еси, аще сниду во ад, тамо еси и т. д.?» (Пс. 138: 7). С самых первых строк автор доносит мысль о том, что Бог не ограничен ни временем и пространством. От Его лица невозможно убежать и скрыться. Подобно тому, как душа человека наполняет все его тело, так и Бог все наполняет Собою.

По мнению Э. М. Афанасьевой, переложение Кюхельбекера, «насыщенная экспрессией, восклицательной интонацией и риторическими размышлениями, композиционно затягивается на 12 строф. Каноническое славословие и первые два прошения соотносятся с ветхозаветным сюжетом творения мира»⁷:

Далее Кюхельбекер пишет о той славе, которая ждет всех, исполняющих волю Божию. Св. апостол Павел говорит об этой славе такими словами: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2: 9). Но главное, что ждет исполнителя Божественной воли — по упованию лирического героя — это единение с Творцом.

Единение с Тем, кто есть «путь, истина и жизнь» (Ин. 14: 6) — это единение с вечной жизнью. Послушник воли Божией возвращается к тому состоянию, в котором был человек до своего грехопадения в раю, т. е. к бессмертию. Только отвергая свою греховную волю и прилепляясь к воли Божией, возможно обрести полноту жизни в Боге.

Испрашивая хлеб насущный, лирический герой Кюхельбекера говорит о промысле Божиим, о постоянном попечении Божиим о каждом человеке, призывая отбросить всякое попечение о завтрашнем дне. Данное прошение перекликается с евангельской мыслью: «Итак

6 Кюхельбекер В. К. Избранные произведения в двух томах. авторский сборник / В. К. Кюхельбекер — М.: Ленинград: Советский писатель, — 1967. — С. 137.

7 Афанасьева Э. М. Молитвенная лирика русских поэтов / Э. М. Афанасьева — М.: Издательский дом ЯСК, 2021. — С. 53.

не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6: 34). Все, что ждет Господь от человека, — это исполнения Своей божественной воли, взамен обещая проявлять всякое попечение о своем послушнике.

Испрашивая у Бога прощения, лирический герой Кюхельбекера ужасается тем, что наполняет человека, и если Бог не простит, то оправдаться будет нечем.

Нет прощения тем, кто сам не хочет прощать: «Прощайте, и прощены будете» (Лк. 6: 37). Слова лирического героя исполнены смирения, когда, осознав всю свою греховность и гибельность, он протягивает, подобно тонущему апостолу Петру, свою руку к Богу с просьбой о прощении и спасении своей души. Поэтому уже в следующих строках, поэт, с ревностью призывает прощать своих должников, борясь с желанием мести.

«Просительное слово, — отмечает Э. М. Афанасьева — подчинение божественной воле, актуализирует внутреннюю борьбу человека в процессе осмысления его христианского смысла»⁸. Кюхельбекер акцентирует внимание на том, что в борьбе человека со своими низменными желаниями ему приходится испытывать влияние лукавого, который желает соблазнить его и отвести от путей Божиих. «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5: 8). Испрашивая помощи Божией в борьбе с врагом рода человеческого, лирический герой Кюхельбекера вновь обращается к всеблагому промыслу Божию в своем последнем прощении.

Завершая свое лирическое переложение Господней молитвы, Кюхельбекер вместо канонического для этого текста финала, возносит пространное славословие Богу. «Помимо явной ориентации на евангельское славословие “ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки веков”, — по мнению Э. М. Афанасьевой — стихотворение адаптирует молитвенную концовку “ныне и присно и во веки веков”»⁹. Такой финал стихотворения не только восхваляет Бога, Который и так от века пребывает в славе, но и вселяет надежду на Божие отеческое попечение и утешение в мире, который, по слову апостола Павла: «лежит во зле» (1 Ин. 5: 19). Вероятно, именно в такой отеческой заботе и нуждался автор, пребывая в одиночном заключении, которое и отражает в своем дневнике: «Благодарю тя, мой Боже, что, согревая в моем

8 Афанасьева Э. М. Молитвенная лирика русских поэтов... С. 53.

9 Афанасьева Э. М. Молитвенная лирика русских поэтов... С. 53.

сердце истинную веру, исцеляешь меня от суеверия, и как отечески, как без всякой заслуги с моей стороны — милосердо — благодеяниями»¹⁰. (4 июня 1845 г.). К концу жизни религиозная тема становится важнейшей для творчества В. К. Кюхельбекера, что отразилось в дневниках поэта, которые нуждаются в дальнейшем исследовании, что является делом следующей работы.

Библиография

- Кюхельбекер В. К.* Дневник В. К. Кюхельбекера: Материалы к истории русской литературной и общественной жизни 10–40 годов XIX века / Предисл. Ю. Н. Тынянова; Редакция, введение и примеч. В. Н. Орлова и С. И. Хмельницкого. — Ленинград: Прибой, 1929.
- Кюхельбекер В. К.* Избранные произведения в двух томах. авторский сборник / В. К. Кюхельбекер — М.; Ленинград: Советский писатель, — 1967.
- Кюхельбекер В. К.* Сочинения / В. К. Кюхельбекер, Ленинград: Худож. Лит., — 1989.
- Афанасьева Э. М.* Молитвенная лирика русских поэтов / Э. М. Афанасьева — М.: Издательский дом ЯСК, 2021.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КНИГИ «МАЛЬЧИКИ» РОМАНА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»: ОПЫТ СОВМЕЩЕНИЯ СТРУКТУРНО- СЕМИОТИЧЕСКОГО И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ПОДХОДОВ

Николай Сергеевич Артёмов

студент Вологодской духовной семинарии
160901, г. Вологда, ул. Монастырская, д. 2
NikArtLerm@yandex.ru

Для цитирования: Артёмов Н. С. Интерпретация книги «Мальчики» романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: опыт совмещения структурно-семиотического и герменевтического подходов // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 131–145. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.012

Аннотация

УДК 82.091 (27-29)

В статье в рамках семиотического подхода к литературе осуществляется попытка интерпретации десятой книги романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» «Мальчики». При помощи структурно-семиотического метода Ю. М. Лотмана, в котором как существенное свойство текста постулируется дискретность его семантики, обосновывается правомерность рассмотрения отдельно взятого, «завершенного» в смысловом отношении фрагмента целостного произведения с целью его герменевтического прочтения. Привлекая при этом типологию понимания Г. И. Богина, нами осуществляется попытка интерпретации книги «Мальчики» в аспектах её композиционного и архитектурного места в структуре целостного романа. Благодаря избранным теоретико-методологическим координатам автор статьи приходит к следующим выводам. Во-первых, подобный способ освоения содержания текста существенно облегчает его понимание,

поскольку основное внимание направлено не на роман целиком, а на конкретный его сегмент. Во-вторых, книга «Мальчики» в смысловом отношении отражает архитектурно-идейную организацию всего произведения. Наши теоретико-методологические координаты позволили выявить теоцентрические интенции, встраивающие анализируемую часть текста в поэтику всего романа «Братья Карамазовы».

Ключевые слова: Семиотика, дискретность, герменевтика, интерпретация, теоцентричность смысла.

Interpretation of the Book «Boys» from F. M. Dostoevsky's Novel «The Karamazov Brothers»: An Experience of Combining Structural Semiotic and Hermeneutic Approaches

Nikolai Sergeevich Artyomov

student of the Vologda Theological Seminary

160901, Vologda, Monastyrskaya St., 2.

NikArtLerm@yandex.ru

For citation: Artyomov, Nikolai S. "Interpretation of the Book 'Boys' from F. M. Dostoevsky's Novel 'The Karamazov Brothers': An Experience of Combining Structural Semiotic and Hermeneutic Approaches". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 131–145 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.012

Abstract. In the article, within the framework of a semiotic approach to literature, an attempt to interpret the tenth book «Boys» of F. M. Dostoevsky's novel «The Karamazov Brothers» is made. With the help of Yu. Lotman's structural semiotic method, in which the discreteness of a text's semantics is postulated as its essential property, the validity of considering a single, «completed» fragment of an integral work in a semantic sense for the purpose of its hermeneutic reading is justified. While involving G. Bogin's typology of understanding, we are trying to interpret the book «Boys» in terms of its compositional and architectonic place in the structure of the integral novel. Due to the selected theoretical and methodological coordinates, the author of this article comes to the following conclusions. First, such a way of studying the text's content makes it much easier to understand, since the main focus is not on the novel as a whole, but on a specific segment of it. Secondly, the book «Boys» in a semantic sense reflects the architectonic (ideological) organization of the entire work. Our theoretical and methodological coordinates allowed us to identify the theocentric intentions that embed the analyzed part of the text into the poetics of the entire novel «The Karamazov Brothers».

Keywords: semiotics, discreteness, hermeneutics, interpretation, theocentricity of meaning.

Введение

Анализ отдельно взятого и законченного фрагмента целостного художественного произведения — это один из способов упрощения рефлексии над текстом. По замечанию Г. И. Богина, основателя Тверской герменевтической школы, существует некий лимит дискурсивного понимания художественного произведения, то есть собственно интерпретации¹. Говоря иначе, познавательные способности человека ограничены, внимание не может быть постоянно поддерживаемо на протяжении всего чтения. Действительно, не каждый современный читатель способен «за один подход» освоить содержание, к примеру, всего романа «Война и мир» Л. Н. Толстого, тем более придерживаться при его прочтении определенной позиции интерпретатора и не погрузиться в область интуитивного прочтения, которое, однако, является базовым, основным и, конечно, нормальным.

В рамках семиотических и, как более частных, герменевтических исследований мы имеем возможность рассматривать в качестве отдельного и в некотором смысле (не в рамках общего контекста) завершенного текста отдельные смысловые, внешне композиционно обособленные самим автором фрагменты — главы, части, «книги», действия в драматических произведениях и тд. Это позволительно в том отношении, что художественный текст, в конечном счете, представляет собой некоторое семиотическое единство, то есть концентрат информации — смыслов.

Литературный текст дискретен² априори: самое деление на предложения — это уже способ порционной, сегментарной подачи семантики, а значит, в случае попытки интерпретации крупного художественного литературного произведения, например романа, имеет смысл обратить особенное внимание на его внешнюю, структурную, композиционную организацию, чтобы попытаться подойти к тем или иным составляющим (главам, эпизодам) как отдельным текстам. Именно исходя из такой методологической предпосылки, мы и предлагаем данный опыт

- 1 «Очевидно, ограниченность человеческой памяти ставит некоторые пределы целому тексту как протяженности... понимание ориентировано поэтому на понимание некоторой дроби текста, а не текста неопределенной протяженности... Сказанное не означает, что конец дроби есть абсолютный предел развития смысла или группы смыслов». См.: *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2009. С. 141.
- 2 *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. СПб: Азбука, 2016. С. 78.

герменевтического прочтения десятой книги романа «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского «Мальчики».

Статья имеет следующую структуру: в первой части оговариваются подробно методологические установки исследования; во второй части определяется композиционное и архитектурное место и значение выбранной для анализа книги в целостной структуре всего произведения; наконец, в третьей части осуществляется попытка герменевтического прочтения книги «Мальчики» романа «Братья Карамазовы».

1. Методология исследования: семиотика и герменевтика

В статье автор преимущественно опирается на структурно-семиотический подход к художественным текстам Ю. М. Лотмана с особым выделением в его концепции апории «понимание–непонимание», в связи с чем в границы семиотики органично вводятся элементы филологической герменевтики, которая составляет основу для осуществления процесса интерпретации текста. В аспекте герменевтическом автор опирается на трехуровневую типологию понимания, предложенную Г. И. Богиным.

Как известно, основной принцип семиотики заключается в следующем: если человек существует в границах семиосферы как исторически сложившейся формы его бытия, наравне с биосферой³, то сам феномен языка — это поистине основная научная проблема. Любая сфера знания, в конечном итоге, опирается на свою знаковую систему, составляющую свой язык. Но в свете взаимодействия двух человеческих субъективностей ключевую значимость получает частная проблема — проблема передачи информации (кодирования) и её рецепции («перевода», «дешифровки» — в рамках семиотической терминологии⁴; «понимания» — в границах герменевтики).

Итак, согласно Ю. М. Лотману, всё, что свой модус существования реализует через сохранение, кодирование и передачу информации (то есть определенного смысла) посредством знаков и символов, мы можем определить как язык (при условии широкого понимания данного термина⁵).

3 Там же. С. 188.

4 Там же. С. 195.

5 «Всякая система, служащая целям коммуникации между двумя или многими индивидами, может быть определена как язык». См.: Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М.: Эксмо, 2023. С. 15.

Особенно это касается области искусства — «вторичной моделирующей системы»⁶: «Искусство — особое средство коммуникации, особым образом организованный язык... произведения искусства — то есть сообщения на этом языке — можно рассматривать в качестве текстов»⁷.

Семиотический подход, безусловно, в полной мере реализуется при рассмотрении текстов художественной литературы. Текст понимается как «целостный знак»⁸ — законченный и самодостаточный семантический, трансцендентный объект, вступающий в отношения с человеческой субъективностью, авторской и читательской, за счёт чего текст реализует своё подлинно художественное бытие — бытие продуцирования и наращивания смыслов. В данном вопросе — о множественности возможных интерпретаций некоторого словесного эстетического единства — семиотика вступает в тесное взаимодействие с герменевтикой. Действительно, Ю. М. Лотман большую роль отводил значимости рефлексивного процесса понимания текста, а критерием собственно художественности текста для него была, выражаясь термином герменевтическим, «интерсубъективность»⁹ понимания: «Текст, допускающий ограниченное число истолкований, приближается к нехудожественному и утрачивает специфическую художественную долговечность»¹⁰.

Теперь мы перейдем к рассмотрению трехуровневой типологии Г. И. Богина. Саму филологическую герменевтику Богин определял следующим образом: филологическая герменевтика — это вспомогательная «научная дисциплина, изучающая процессы понимания текста»¹¹. Мы бы предложили термин «инструментарий». Ключевым в герменевтике является изучение сущности процесса понимания, который занимает центральное место во всех «системомыслятельных»¹² процессах человеческого сознания.

При работе с текстом Богин предлагал следующую трехуровневую лингвистическую типологию понимания.

1 уровень — семантизирующий, который подразумевает «“декодирование” единиц текста, выступающих в знаковой функции»¹³. Говоря

6 Там же. С. 19.

7 Там же. С. 13.

8 Там же. С. 40.

9 *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. С. 6.

10 *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. С. 119.

11 *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. С. 6.

12 Там же. С. 49.

13 Там же. С. 90.

иначе, при этом понимании интерпретатор опирается на мельчайшую целостную семантическую единицу — слово.

2 уровень — когнитивный. Интерпретатор взаимодействует с более крупными смысловыми образованиями. Данный тип понимания возникает «при преодолении трудностей в освоении содержательности познавательной информации, данной в форме тех же самых единиц текста, с которыми сталкивается семантизирующее понимание»¹⁴. Форма знания на когнитивном уровне — понятие¹⁵. Оно «подключает» исследователя к некоторому пласту культуры: «Освоение объектно-реальностных ситуаций в когнитивном понимании — момент освоения культуры (всех содержаний, хранящихся в накопленном человечеством состоянии, где особую роль играют знания). Когнитивное понимание текста как раз и фокусируется на культуре»¹⁶. То есть задача данного типа понимания — поиск коррелята для оформления понятия, закрепляющего некоторый объем семантики фрагмента текста.

3 уровень — распредмечивающий, или феноменологический. Данное понимание построено на «распредмечивании идеальных реальностей, презентуемых помимо средств прямой номинации, но опредмеченных всё же именно в средствах текста»¹⁷. Именно на этом уровне осуществляется непосредственная работа со смыслом, непосредственная интерпретация, которую Богин именуется способностью реципиента составить «другой текст»¹⁸, то есть оформленную, знаковую рефлексию над изначально данным произведением. Именно феноменологический уровень понимания является основным при взаимодействии с текстом художественным, хотя Богин и утверждает, что интерпретатор при желании может попытаться обратиться все три уровня¹⁹ на любой текст, как художественный так и нехудожественный, но всё-таки, по мысли исследователя, существует определенная дифференциация самих текстов: «тексты приспособлены каждый к преобладанию какого-то одного из трех типов понимания»²⁰.

Существенным является и то, какое внимание и в семиотике, и в герменевтике уделяется вопросу мировоззрения как автора, так и читателя.

14 Там же.

15 Там же. С. 96.

16 Там же. С. 117.

17 Там же. С. 96.

18 *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. С. 86.

19 Важно отметить и то, что эти уровни вместе не составляют иерархической, восходящей системы.

20 *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. С. 132.

Нам этот аспект представляется основным, так как в нём заключается предельное указание на антропоцентричность как естественного языка вообще, так и языка искусства (вторичной моделирующей системы): художественный текст как реализация языка есть вместе и реализация субъективности человеческого духа. Богин и Лотман, отдельные работы которых в силу обстоятельств исторической эпохи пронизаны интенциями диалектического материализма²¹, всё-таки не могли обойти стороной факта субъективности понимания, причина чему — в невозможности унифицировать индивидуальный, глубоко интимный опыт контакта с эстетикой — опыт переживания.

Человек неминуемо смотрит на мир, на искусство сквозь определенную призму мировоззрения, и сам текст, будучи, по определению М. М. Бахтина, «непосредственной действительностью (действительностью мысли и переживаний)»²², допускает «стремление соотнести эстетические модели с этическими, философскими, политическими, религиозными», при чем это стремление «органически вытекает из самой общественной роли искусства»²³.

Из этого, в конечном счете, следует, что материалистическими представлениями как о природе человека, так и искусства в целом область науки о слове не может ограничиваться. Для семиотики, герменевтики и других филологических дисциплин, как представляется автору статьи, всё ещё остается нерешенным до конца вопрос о сущности авторской и интерпретаторской позиции при создании и рецепции текстов. В силу идеологических табу, имевших место в XX в., подробное освещение данной проблематики просто не могло осуществиться, однако в настоящее время подробному рассмотрению надлежит подвергнуть самую предельную и, если так можно выразиться, строгую мировоззренческую установку — религиозную. Её природа нам представляется качественно иной, чем философская или научная, в силу трансцендентности и трансцендентальности Самого объекта веры, находящегося в положении объективного существования независимо от человеческого

- 21 К примеру, Георгий Исаевич даже в некоем ироническом ключе рассуждает о теоретических построениях западных герменевтов: «Материалистическая герменевтика, естественно, свободна от мистических, в духе пифагорейского философствования, представлений о том, что текстовая форма есть «трансцендентное инобытие» недоступных сущностей». См.: *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. С. 62.
- 22 *Бахтин М. М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. // Бахтин. М. М. Литературно-критические статьи. М.: «Художественная литература», 1986. С. 473.
- 23 *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. С. 118.

«я» — Бога. В настоящей статье, именно через призму поиска определенных теологических семантических данностей, то есть смыслов, наличие которых в тексте обусловлено религиозностью (в нашем случае «православностью» самого автора, но ею не исчерпываемой), и осуществляется опыт прочтения специально отобранного, в нарративном аспекте самодостаточного фрагмента романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» «Мальчики».

2. Композиционное и архитектурное положение книги «Мальчики» в структуре романа «Братья Карамазовы»

Именно о нарративе «детском» в романе «Братья Карамазовы» практически невозможно найти никаких замечаний у исследователей-достоеведов. К примеру, в православном литературоведческом наследии мы можем найти некоторые замечания у М. М. Дунаева, которые ограничиваются буквально несколькими абзацами текста²⁴. В целом же сюжетная линия Коли Красоткина и Илюши Снигирева как бы опускается, заслоняется акцентом на повествовании о семье Карамазовых. Меж тем, несомненно, для самого Достоевского книга «Мальчики» имеет важное смыслообразующее значение в архитектонике романа. Более того, известно о замысле целого романа «Дети», который должен был стать сюжетным продолжением «Братьев Карамазовых», а о сцене похорон Илюши сам Достоевский в письме к Н. Любимову от 29 апреля 1880 года писал, что в ней «отчасти отразился смысл всего романа»²⁵.

С точки зрения внешней композиции существенно, что именно этой, десятой книге в составе романа отведено положение между переломом в судьбе Мити Карамазова, которого в последней главе предшествующей книги арестовывают, и в жизненном пути Ивана, которому в свою очередь будет посвящена следующая книга. Итак, по сути, в основную сюжетную линию — «карамазовскую» — встраивается ещё одна, идущая параллельно и имеющая не менее драматическое содержание.

24 Дунаев М. М. Православие и русская литература. В 5-ти частях. Ч. III. М.: Христианская литература, 1997. С. 516.

25 Достоевский Ф. М. Письмо Н.А. Любимову. 13 апрел 1880. Петербург // Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 Т. Письма 1878–1881. Т. 30, кн. 1. Ленинград: Наука: Ленинградское отделение, 1988. С. 151.

Связующим звеном, способным переступить через границы двух предельно различных семиотических пространств²⁶ является Алёша Карамазов. Именно этот персонаж становится своего рода медиумом, который связывает повествовательные нити.

Так, совершенно не случайно, что именно младший Карамазов, во-первых, сплачивает бывших обидчиков вокруг болящего Илюши, во-вторых, делает это, уже не будучи устремленным к тихой монастырской жизни, но не оставив при этом и Бога, в-третьих, именно Алёша становится тем фактором, что изменяет судьбу ещё одного значимого действующего лица — Коли Красоткина, являющегося главным героем книги «Мальчики» как отдельно взятого текста.

Разрывая хронотопическую организацию нарративной ткани основного сюжета через включение в неё ещё одной линии, Достоевский стремится ввести и важную антитетическую составляющую (противопоставление мира детей и взрослых) в структуру целостного текста, при этом, повторимся, сохраняя в фокусе повествования фигуру Алёши Карамазова.

С точки зрения архитектоники, то есть композиции идеи, мы можем предложить следующие первичные наблюдения, позволяющие определить значение книги «Мальчики».

Важное место отводится мотиву смерти. В основной сюжетной линии уже почил старец Зосима, убит Фёдор Карамазов, однако и в «детском» хронотопе смерть неминуемо приближается к Илюше, и, хотя она и выходит за границы собственно десятой книги, диагноз, поставленный мальчику доктором, уже удостоверяет в её неизбежности.

Интересно и то, что практически весь инвариантный набор тем, который Ф. М. Достоевский раскрывал от произведения к произведению и квинтэссенцией чего является роман «Братья Карамазовы», присутствует и в пространстве «Мальчиков» как обособленного текста, то есть проблематика (политическая, социальная и религиозная) буквально дублируется. Более того, многие вопросы, поставленные в романе ранее, разрешаются на примере Коли Красоткина намного проще и раньше, чем это произойдет во внутренней страшной борьбе Ивана Карамазова.

Таким образом, в аспекте композиции мы можем заключить, что «Мальчики» занимают срединное место в организации внешней структуры всего романа. С идейной (архитектонической) точки зрения «Мальчики», если можно так выразиться, — это своеобразный «роман» в романе.

26 «Подвижный персонаж — лицо, имеющее право на пересечение границы». См.: Лотман Ю. М. Структура художественного текста. С. 379.

3. Интерпретация книги «Мальчики» романа «Братья Карамазовы»

Как уже было отмечено, в основу герменевтического прочтения выбранного текста в рамках данной статьи положена трехуровневая модель понимания Г. И. Богина. Автор настоящей работы постарался применить все три уровня предложенной типологии, в соответствии с ней оформлены и результаты исследования.

1) На семантизирующем уровне понимания внимание было обращено на изменившийся «тон» подбора лексики. Важно, что Достоевский использует совершенно иной сказ в описании детской культуры, отличной от взрослой, «карамазовской», полной разврата и nepотpeбствa. К примеру, повествователь применяет уменьшительно-ласкательную лексику, чтобы, вероятно, обособить мир детей, мир комнатки Илюши от всего остального пространства романа. Так, Жучка, или Перезвон, — пёс, которого приводит Коля Красоткин к Илюше, «замер неподвижно всеми четырьмя своими лапками»²⁷ (курсив наш); Илюша «протянулся на постельке»²⁸; Коля принёс игрушечную «пушечку»²⁹ и т. д.

Примечательно употребление особой нелитературной лексики, имеющей сленговый характер и относящейся к культуре детей и подростков. К примеру, Коля именуется детей докторши, за которыми он был вынужден присматривать, «пузырями»³⁰, а слово «старик»³¹ в контексте дружеских отношений он прилагает к болящему Илюше. Самые поступки действующих лиц повествователем определяются как «шалости»³².

Более существенных особенностей на семантизирующем уровне при освоении текста не было выделено. Но и имеющегося материала достаточно для перехода на следующий уровень типологии.

2) На когнитивном уровне с опорой на выделенные лексические особенности можно сделать предположение, что автором было задумано моделирование ситуации внутритекстовой оппозиции через понятие «взросление», с одной стороны, и «взрослость» — с другой, причем

27 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Роман «Братья Карамазовы». Т. 14. Ленинград: Наука: Ленинградское отделение, 1976. С. 492.

28 Там же.

29 Там же.

30 Там же. С. 469.

31 Там же. С. 488.

32 Там же. С. 463.

она (данная оппозиция), разумеется, выходит за границы книги «Мальчики», распространяясь на весь роман.

Действительно, в книге предельно обозначаются, персонифицируются обе категории. Так, для «взросления», несомненно, коррелятом будет персонаж Илюша, со всей его болезненностью, устремленностью к фигуре Красоткина, детской наивностью, чувствительностью, горячностью, но одновременно вовсе не детским, обостренным до предела благородным чувством заступничества за отца. Примечательна также вовсе не детская интерпретация событию беды, постигшей мальчика, которую Илюша даёт сам: «Это оттого я болен, папа, что я Жучку тогда убил, это меня Бог наказал»³³ — в сознании ребенка Достоевским подмечается именно религиозное осмысление беды, являющейся не случайной.

Понятию «взросление» также соответствует Коля Красоткин. Он, подросток тринадцати лет, сочетает в себе множество противоречий, из которых старается строить цельное, «взрослое» мировоззрение. С одной стороны, он дает клятву матери «на коленях пред образом»³⁴, что более не повторится никаких «шалостей», а с другой, при первой же беседе с Алёшей Коля использует классические сентенции Вольтера, философов Просвещения вообще: «Конечно, Бог есть только гипотеза... но... я признаю, что Он нужен, для порядка... для мирового порядка и так далее... и если б Его не было, то надо бы Его выдумать»³⁵.

Выражаясь термином Г. И. Богина, о «языковой личности»³⁶ Коли Красоткина читатель может сделать определенные выводы. Для когнитивного понимания это имеет большое значение: интерпретатор стремится соотнести персонаж с конкретным пластом культуры. Коля себя идентифицирует как социалиста, при том что знаком он был лишь с одним номером «Колокола»³⁷ и с одним сочинением Вольтера³⁸, остальные же сведения о проблематике социализма и атеизма он почерпнул из общения с Ракитиным. При этом Красоткин, хотя упоминает о Татьяне Лариной и об Онегине (впрочем, в контексте сочинений Белинского, с которыми он не ознакомлен), но сам не читал «Евгения Онегина»³⁹. Зная, как высоко ценил сам Фёдор Михайлович и самого Пушкина, и его

33 Там же. С. 482.

34 Там же. С. 465.

35 Там же. С. 499.

36 *Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 1. Тверь, 2009. С. 5.

37 *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. С. 501.

38 Там же. С. 500.

39 Там же. С. 501.

роман в стихах⁴⁰, а также беря во внимание всю предыдущую информацию о герое, интерпретатор может заключить, что «языковая личность» Коли Красоткина, как и подобает неопределившемуся в жизни мальчику тринадцати лет, никак не оформлена, имеет расплывчатые и самые поверхностные представления о тех или иных предметах, о которых Коля, впрочем, старается говорить свободно. Наконец, Алёша Карамазов сентенциозно, приводя мнение одного немца, писавшего о русских школьниках, даёт точную характеристику детям, подобным Коле и ему самому, в частности: «Никаких знаний и беззаветное самомнение»⁴¹. Достаточно и того, что Коля не смог распознать слова 136 псалма: «Аще забуду тебе, Иерусалиме...», произнесенные в исступлении отцом Илюши⁴².

Наконец, к понятию «взрослость» в тексте книги «Мальчики» можно отнести Алёшу Карамазова, который именно в ней предстает в ином виде: Алёша сменил подрясник на аккуратный костюм. Как замечает повествователь, «это очень его скрасило, и смотрел он совсем красавчиком»⁴³. Внешние изменения становятся проявлением и внутренней перемены, взросления и укрепления. В предыдущих книгах Алёша именуется «на всю жизнь борцом»⁴⁴ — данная характеристика продолжает раскрываться по-новому и в общении с детьми.

3) На феноменологическом уровне было отмечено, что мотивом, рефреном проходящим на протяжении всей книги «Мальчики», является мотив плача, слёз. Так, мать Коли обливалась «истерическими слезами»⁴⁵, переживая за сына; восклицания «пузырей»: «Заплачем, непременно заплачем!»⁴⁶ указывают на естественность плача для детей;

40 Для Достоевского, как и для Гоголя, фигура Пушкина стала своеобразной предельной для XIX в. манифестацией подлинно русского духа, чья самоидентичность укоренена во «всечеловечности» и, главное, евангельском типе мышления, посредством которого действительность освящается и преображается через внесение в неё религиозной, духовной координаты: «Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, из всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина. Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю "в рабском виде исходил благословляя" Христос». См.: *Достоевский Ф. М. Пушкин (очерк)*// Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Дневник писателя 1877 сентябрь-декабрь, 1880 август. Т. 26. Ленинград: Наука: Ленинградское отделение, 1984. С. 148.

41 *Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы*. С. 502.

42 Там же. С. 507.

43 Там же. С. 478.

44 Там же. С. 328.

45 Там же. С. 463.

46 Там же. С. 470.

«больной, в слезах»⁴⁷ Илюша бьется на постели, переживая за замученную им Жучку. Наконец, в финале книги и сам Красоткин заливается слезами, хотя до этого повествователь делал явный акцент на том, что Коля всеми силами старается сдерживать плач⁴⁸.

Для книги «Мальчики» вообще характерен тот же надрыв во взаимоотношениях персонажей, что и для всей прозы Достоевского — мир детства не может быть исключен из состояния тоски, «замученности» и страданий. В этом проявляется тождество, единство поэтики всего романа «Братья Карамазовы».

Но относительно десятой книги мы получаем приблизительно следующий смысл, точнее «горизонт» смыслов⁴⁹. 1) Плач — это естественно для ребенка: плач — это природное средство коммуникации, возможность «выразить невыразимое». Коля Красоткин, попытавшись стать «взрослее» через восприятие идей, которые ему не по летам, всеми силами старается преодолеть чувствительность, преодолеть естественно для ребенка, что ему не удастся. 2) И чем более нарастает ощущение надрывности в повествовании в связи с приближением смерти ребенка (вспомним беседу Алёши и Ивана в трактире о детских страданиях) — Илюши, тем более оказываются несостоятельны «социалистические» убеждения Красоткина. 3) Адекватно выразить страдания человеческие способны лишь библейские слова: «Аще забуду тебе, Иерусалиме»⁵⁰, произносимые исступленным штабс-капитаном Снегиревым. Алёша Карамазов даёт объяснение, толкование этим словам, которые не смог узнать Красоткин: «Это из Библии: «Аще забуду тебе, Иерусалиме», то есть если забуду всё, что есть самого у меня драгоценного, если променяю на что, то да поразит...»⁵¹

Итак, Достоевский выводит область переживаний действующих лиц на метафизический уровень Священной Истории, и интерпретатор сталкивается с явным теологическим смыслом, возводящим его к метаистории через поэтическое повествование 136 псалма об утрате еврейским народом своего отечества. И смысл обретает иную грань, чисто языковую: в человеческом страдании слова Священного Писания выступают как метаязык, в котором соотносятся две ситуации, объединяющиеся единым — глубиной переживаний. Ровно также (через

47 Там же. 507.

48 Там же. 507.

49 Богин Г. И. Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. С. 6.

50 Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. С. 507.

51 Там же. С. 508.

религиозность смысла) Алёша Карамазов осмысляет то состояние, в котором находится подрастающее поколение Коли Красоткина: «Нынче даже почти дети начали уж этим страдать. Это почти сумасшествие. В это самолюбие воплотился черт и залез во всё поколение, именно черт»⁵². Безусловно, Алёша констатирует «демоничность» природы «искажения» детского, естественного и чистого восприятия действительности, обнаруженного у Коли Красоткина, который, впрочем, в этом состоянии не утвердился.

Таким образом, в статье была осуществлена попытка органичного сочетания семиотического и чисто герменевтического подходов к тексту литературного произведения. Опыт не имманентного, а дискретного восприятия текста, то есть представления об отдельном его фрагменте как о некотором художественном единстве, позволяет углубленно рассмотреть те детали поэтики, что могут ускользать, когда интерпретатор стремится составить полноценную, имманентную интерпретацию столь крупному роману, как «Братья Карамазовы».

При помощи трехуровневой типологии понимания, предложенной Г. И. Богиным, мы смогли последовательно подступить к трагедии религиозного, экзистенциального уровня, к которой Ф. М. Достоевский подводит персонажей, а также читателя-реципиента, не выводя, однако, до финала книги «Мальчики» явных теоцентрических смыслов, кроме беседы Коли и Алёши о бытии Бога. Но в момент наивысшего напряжения именно через теоцентричность распредечивающегося смысла десятая книга романа «Братья Карамазовы» во всей своей художественной организации органично «встраивается» в поэтику всего произведения, которое целиком и полностью посвящено, в конечном счете, одному: Богу и тому, какими путями человеческие души достигают Его.

Источники

- Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 Т. Роман «Братья Карамазовы». Т. 14. Ленинград: Наука: Ленинградское отделение, 1976.
- Достоевский Ф. М.* Пушкин (очерк) // Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 Т. Дневник писателя 1877 сентябрь-декабрь, 1880 август. Т. 26. Ленинград: Наука: Ленинградское отделение, 1984. С. 136–149.
- Достоевский Ф. М.* Письмо Н. А. Любимову. 13 апрел 1880. Петербург // Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 Т. Письма 1878–1881. Т. 30, кн. 1. Ленинград: Наука: Ленинградское отделение, 1988. С. 151–152.

Литература

- Бахтин М. М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. // Бахтин. М. М. Литературно-критические статьи. М.: «Художественная литература», 1986. С. 473–501.
- Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 1. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2009.
- Богин Г. И.* Обретение способности понимать: работы разных лет. Т. 2. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2009.
- Дунаев М. М.* Православие и русская литература. В 5-ти частях. Ч. III. М.: Христианская литература, 1997.
- Лотман, Ю. М.* Внутри мыслящих миров. СПб: Азбука, 2016.
- Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М.: Эксмо, 2023.

ЖИТИЕ СВЯТЫХ МУЧЕНИКОВ АЦИСКЛА И ВИКТОРИИ КОРДУВИЙСКИХ: ЦЕННОСТЬ АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В КОНТЕКСТЕ МИССИОНЕРСКОГО СЛУЖЕНИЯ

Диакон Дионисий Куприченко
(Денис Юрьевич)

магистрант Бел.ПДС,
Россия, г. Белгород
bpds_umo@mail.ru

Для цитирования: *Куприченко Д., диак.* Житие святых мучеников Ациска и Виктории Кордувийских: ценность агиографической литературы в контексте миссионерского служения // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 146–153. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.013

Аннотация

УДК 82.091 (27-36)

Миссионерское служение как проповедь неповрежденного учения Церкви занимает одно из ключевых мест в деле сообщения социуму непреходящих истин и вечных ценностей, которые могли бы существенным образом способствовать решению ряда проблем мировоззренческого характера. В данном ключе житие свв. мчч. Ациска и Виктории Кордувийских рассматривается в качестве важного звена в диалоге восточной и западной культур и компонента миссиологии, содержащего вероучительные принципы и нравственные императивы. Специфика агиографической литературы заключается в репрезентации системы духовно-нравственных ценностей в масштабе личных качеств

конкретного святого, изображаемого через христоцентрическую модель осмысления действительности, исповедание Троидного Бога в качестве ценности совершенной и абсолютной, призвание человека к богоуподоблению. Рассматриваемое житие иллюстрирует важность решения свободно руководствоваться совокупностью базовых христианских ценностей и на их основе осуществлять течение жизни. Представленная статья будет полезна специалистам по истории Церкви, догматическому и нравственному богословию, филологии и культурологии.

Ключевые слова: агиография, житие мучеников, сотериология, миссиология, миссионерское служение, проповедь христианских ценностей, мировоззренческие проблемы.

The Vitae of the Holy Martyrs Acisclus and Victoria of Cordova: The Value of Hagiographic Literature in the Context of Missionary Service

Deacon Dionysiy Kuprichenkov (Denis Yu.)

MA Student Bel. Orthodox Seminary,
Russia, Belgorod
bpds_umo@mail.ru

For citation: Kuprichenkov, Denis, deacon. "The Vitae of the Holy Martyrs Acisclus and Victoria of Cordova: The Value of Hagiographic Literature in the Context of Missionary Service". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 146–153 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.013

Abstract. Missionary service as the preaching of the intact teaching of the Church occupies one of the key places in the communication of eternal truths and eternal values to society, which could significantly contribute to solving a number of ideological problems. In this context, the lives of the holy martyrs Acisclus and Victoria of Cordova are considered as an important link in the dialogue of Eastern and Western cultures and a component of missiology containing doctrinal principles and moral imperatives. The specificity of hagiographic literature lies in the representation of the system of spiritual and moral values on the scale of the personal qualities of a particular saint, depicted through a christocentric model of understanding reality, the confession of the Triune God as a perfect and absolute value, the vocation of a person to godlike. The life in question illustrates the importance of the decision to be freely guided by the totality of basic Christian values and to carry out the course of life on their basis. The presented article will be useful to specialists in the history of the Church, dogmatic and moral theology, philology and cultural studies.

Keywords: hagiography, the life of the martyrs, soteriology, missiology, missionary service, preaching of Christian values, ideological problems.

История Церкви развивается в географическом пространстве, поэтому ее события составляют и историю национальных государств. С момента официального признания христианства неотъемлемой частью идеологической системы Римской империи в 313 г. деятельность Церкви стала оказывать непосредственное влияние на систему духовных и нравственных координат, а также во многом определять формирование мировоззрения. Та совокупность сентенций и духовных императивов, которые предлагало христианское учение своим последователям, тесно соприкасалось с экономическим, культурным и хозяйственными аспектами развития того или иного этноса.

Особенно благотворно на созидание духовного облика различных народов повлияла греческая философия, свидетельствующая о глубокой связи истории Церкви с платонизмом, стоицизмом и неоплатонизмом и явившаяся своего рода ключом к глубокому пониманию не только апологетики, возникновению и развитию ересей, но и церковно-богословскому наследию как стройной системы¹. Биография как ересиологов, так и апологетов, отцов и учителей Церкви IV и V вв. свидетельствует об обучении эллинским наукам, и прежде всего философии. В своем развитии история Церкви непосредственно связана с летописанием событий, которые отражены в таких вспомогательных дисциплинах, как история религий, источниковедение, археология, историческая география, хронология, без обращения к которым невозможно понять ни распространение христианства, ни множества препятствий, возникавших перед проповедью вести о Христе, ни смысла христианских ересей.

На сегодняшний день российское общество имеет ряд мировоззренческих проблем, довольно серьезных, пути решения которых целесообразно искать, обратившись к богатому опыту и духовному наследию Церкви: 1) значительная часть населения страны пытается связать себя с Церковью, однако имеет о ней (и о ее истории) представления, не соответствующие действительности, подчас весьма причудливые; 2) научные основы изучения истории Церкви в рамках общества практически отсутствуют, что ведет к миграции общественного сознания в историко-церковной сфере от представлений-стереотипов, заимствованных извне и жестко идеологизированных, до сугубо эмоциональных воззрений на проблему общественно-церковного диалога; 3) недостаточный учет особенностей существования религии и Церкви

1 Каждан А. П. Византийская культура. М.: Наука, 1968. С. 165.

порождает значительные внутриобщественные коллизии; 4) экзистенциальный вызов глобальной цивилизации христианству проявляется в снижении потребности в обществе в догматического и канонического чутья, в недооценке важности литургической жизни в деле спасения души, в реализации христианства в ключе ролевой манифестации вместо утверждения в качестве мировоззренческой системы, в попытках интерпретировать христианство как синкретическую «всерелигию» с элементами своеобразного магизма, в протесте против непонятных, сложных и неудобных аспектов духовной жизни.

В этой связи событие провозглашения автокефалии Русской Православной Церкви представляется как одно из ключевых, позволяющих осмыслить диалог восточной и западной культур в ретроспективе и в перспективе, рассмотреть и осмыслить через призму духовного и исторического опыта состояние социальной структуры и взаимодействие Церкви и общества, содействовать проектам, направленным на формирование объективного научного знания о Церкви как социальном институте и на построение взаимоотношений, основанных на реальных знаниях о том, как вела и позиционировала себя Церковь в различные периоды истории. В этих условиях формирование научного знания сопряжено с вероучительными и структурными принципами, которыми исторически руководствовалась Церковь (как и любое общественное объединение) и которые дают возможность точно установить объективные границы и сферы ответственности государства, общества и Церкви.

И здесь следует отметить незаменимую роль миссиологии и православной миссии, чей предмет и состоит в том, чтобы не только нести слово Божие нехристианам, но и углублять и расширять знание о христианской вере в номинально христианской среде. Миссионерское служение сочетает в себе актуализацию ряда богословских дисциплин: основного и догматического богословия, в частности, таких его разделов, как триадология, онтология, антропология, сотериология, сакраментология и эсхатология; важными являются такие области знаний, как сравнительное богословие, литургика, история религий, сектоведение и пр. Значимое место в Священном Предании занимает агиографическое наследие, поскольку оно непосредственно связано с Евангельским благовестием и иллюстрирует эволюцию духовного состояния исторической личности с определенного возраста вплоть до канонизации через раскрытие константного набора признаков: доброты, смирения, боголюбия, скромности, веры, аскезы и пр. Образ святого сквозь

века транслирует совокупность духовно-нравственных ценностей, является ярким выразителем идей добра, трудолюбия, справедливости, милосердия на общенациональном уровне.

Содержание житийной литературы в ценностном аспекте иллюстрирует ее миссионерский потенциал в отношении формирования совокупности духовно-нравственных ценностей через образ святого/ святых. Принцип индуктивности в житии реализуется через трансляцию читателю совокупности духовно-нравственных ценностей, носителем которых являлась конкретная личность — святой. Одной из центральных повествовательных доминант является подвиг святого, и он может быть представлен самыми разными видами труда и послушания.

Мировосприятие в житийной литературе репрезентирует довольно широкий регистр ценностной системы христианства. К фундаментальным ценностям жанра агиографии относится христоцентрическая модель осмысления действительности. В 2010 году автором данной статьи было переведено на русский язык «Страдание святых блаженных мучеников Ацискла и Виктории». Изучение дошедших до нас списков «Страданий» позволило нам исследовать жизнь святых из Кордовы. Так, в житии святых Ацискла и Виктории Кордувийских древний составитель останавливает внимание читателя на осмыслении феномена взаимоотношений между Богом, человеком и миром, где каждый элемент данной системы несет свою мировоззренческую нагрузку. Христоцентрическая направленность непосредственно связана с понятиями образа Божия, боговоплощения и дихотомии ветхий — новый человек. Идея нового человека подчеркивается уже в самом начале жития: «По всему миру бушевало тогда бешенство язычников, и те, кто презирал поклонение идолам, подвергались мучениям. В городе Кордуба жили богобоязненные и почитающие Бога Ацискл и Виктория, благочестивейшие и святейшие люди, которые с раннего детства почитали Господа»². Составитель данного жития уже в самом начале реализует бинарную оппозицию благочестие — нечестие, где свв. мученики представлены в высшей степени послушными заповедям Евангелия (на это указывает превосходная степень прилагательных) и являют собой образ нового человека, который в условиях массового поклонения языческим богам остаются верными идеалам христианства. Мировоззренческой доминантой и основой мученического подвига описываемых святых является земной путь Спасителя, тернистый и исполненный лишений.

2 Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии. СПб.: Алетейя, 2018. С. 103.

Святые представлены как ученики Христа, с раннего возраста и до зрелого возраста сохранившие веру в языческой среде.

Следующая ценность — исповедание Триединого Бога в качестве абсолютной и совершенной ценности, которая является краеугольным камнем для реализации логоса — замысла Божия о каждом человеке. Триединый Бог с одной стороны непостижим, но с другой — верующему дано познавать действия трех Лиц Пресвятой Троицы через божественные проявления символического или иного порядка. В житии мучеников Ацискла и Виктории святые после чудесного избавления от смерти во время казни обращают свою молитву к Богу следующим образом: «Сын Бога живого, Иисусе Христе, ... Тебе воздаем славу, Тебе, Который с Отцом Твоим и Святым Духом неразделимым величием владеешь Царствием ныне и присно и во веки веков. Аминь»³.

Человек представлен в Богочеловеческой системе координат как творение Божие, по промыслу призванное всей полнотой своего существа возвыситься к Богу, стать вместилищем Духа Божия и через богоуподобление и богоподражание возвыситься до состояния Богочеловека. В определенный исторический момент событие Воскресения Христова, являющееся логической необходимостью, стало той реальностью, без которой невозможно спасение.

Действие истины Христовой направлено на восстановление первоначальной гармонии, утраченной в результате грехопадения. Мир, как результат Творческого труда Бога создан прекрасным. Восстановление мира в первоначально качественном состоянии напрямую связано с восстановлением поврежденной природы человека в процессе домостроительства спасения. Как Спаситель воскрес Силой Своей Богочеловеческой личности, так и мученики Ацискл и Виктория, укрепляемые Духом Святым, оказались победителями над мучителем даже будучи казненными, их смерть стала путем в бессмертие. Крестная смерть и воскресение Христа заключают в себе весь подвиг Богочеловека по искуплению и спасению человеческого рода от власти дьявола и рабства греху. Рассматриваемое житие иллюстрирует выбор святыми истинной, первозданной красоты души, основанной на единении с Богом вопреки неминуемой казни, а также абсолютное отвержение сохранения жизни в случае признания пантеона ложных богов и поклонения идолам.

Церковь в рассматриваемом памятнике агиографии изображается как место непосредственного соединения Бога и человека, в котором

3 Там же.

происходит обожение человека и исправление падшего мира, как пространство, возвращающее тварный мир к гармонии [5, 89]. Только лишь в Церкви реализуется усвоение человеческой личности Христу до тех пор, пока эта личность не станет Христообразной, обогочеловеченной, пока не обожится и не достигнет высшего из возможных на земле состояний. Богообщение, возводящее человеческую душу к совершенству, обновляет и обожает человеческую личность, и уже через призму обожженной личности человек начинает смотреть на окружающий мир, воспринимая как созданное Богом добро⁴. Подвиг мученичества в данном контексте является результатом решения личности сохранить верность Богу как Творцу, Царю всех веков и Спасителю и обрести блаженное единство с Ним в вечности, что и описано в житии мучеников Ацискла и Виктории: когда нечестивый правитель Дион сделал последнее предупреждение св. Виктории, а мученица пренебрегла угрозами, с небес послышался голос: «Незаятанные и непорочные, много пострадавшие, придите; открыты вам небеса и Царство Небесное ожидает вас»⁵.

Осуществление спасения как цель существования индивидуума, подчеркнута индивидуальный характер сотериологического процесса, осуществляемого в пределах определенного социального пространства. В житии подчеркнута значимость молитвы как проявление силы слова, обращенного к Богу и способного оживотворить из смерти в жизнь. В приведенном жизнеописании показан плод от семени — слова Божия, — упавшего на добрую почву — сердца святых. Христос не только возвестил человеческому роду благую весть, но научил Своей жизнью, Своим страданием, Своей крестной смертью, Своим воскресением, сошествием во ад и вознесением. Каждый человек после данных событий свободен пройти путем Первенца из мертвых, но для этого необходимо свободное волеизъявление к восприятию Христа и Его учения как содержания всей жизни, упражнение в добродетелях, которые суть неотъемлемые творческие, созидательные силы нового человека, новозаветной личности⁶.

Временная жизнь — начало жизни вечной каждого человека, но таким началом она становится лишь тогда, когда индивидуум принимает свободное решение руководствоваться базовыми христианскими ценностями, на основе их осуществляя деятельность в течение своей жизни. Ценность

4 *Иустин (Попович), преп.* В 4-х томах. Том 3. Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. М., 2006. С. 253.

5 *Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии.* СПб.: Алетей, 2018. С. 104.

6 *Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. СПб.: Аксион эстин, 2009. С. 159.

человека с позиций христианского мировосприятия состоит в возможности и необходимости возрастания в добродетели — совокупности обильных даров Божиих, подаваемых людям для свободного и сознательного использования в деле достижения обоженного состояния. Совокупность догматических и литургических ценностей декларирует манифестацию и верификацию веры, правый путь, на котором представлены ориентиры духовной жизни: к чему призван христианин, чего в идеале он должен достичь и с чем соединиться, чтобы осуществить свое высокое предназначение. Дело спасения — единственно важная в глобальном масштабе миссия, возложенная на человека, поэтому вероучительные истины, подтвержденные и проявленные должным образом, приводят к реализации возможности личного спасения, поскольку спасение — не дело эмоций или догадок, но конкретное знание, умение выделять главное и второстепенное.

Таким образом, житие святых мучеников Ацискла и Виктории Кордувийских представляет собой памятник, обладающий широкой перспективой и потенциалом в деле миссионерского служения. В современной действительности сложно переоценить важность разъяснения обществу актуальности участия каждого индивидуума в деле спасения как активного соучастника Промысла, осмысления понятий добра/праведности через призму христианского мировосприятия как явления сущего, имеющего объективное существование, и зла/греха как внешних, не-сущих, привнесенных в человеческую природу. Человек, являясь существом социальным, призван реализовать свою социальность в теле Церкви, тенденция которой — на основе принципов христианского вероучения организовать в мире духовные и социальные связи и ресоциализировать дефрагментированное общество и сделать его совечным Телу Христову через мистические отношения Христа и Церкви, определяющих церковное самосознание.

Литература

- Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии. СПб.: Алетейя, 2018. 620 с.
- Иустин (Попович), преп. В 4-х томах. Том 3. Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. М.: Паломник, 2006. 608 с.
- Каждан А. П. Византийская культура. М.: Наука, 1968. 232 с.
- Леонов Вадим, свящ. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. СПб.: Аксион эстин, 2009. 215 с.
- Помазанский Михаил, протопресв. Православное Догматическое Богословие. Издательский дом: Православное догматическое богословие. Джорданвилль, 1963. 252 с.

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ НЕПОНИМАНИЯ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ НА ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ

Алексей Владимирович Ковтун

соискатель Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
ave-kovtun@yandex.ru

Для цитирования: Ковтун А. В. Филологические и теологические причины непонимания богослужебных текстов на церковнославянском языке // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 154–170. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.014

Аннотация

УДК 82.091 (27-5)

В статье рассматриваются актуальные причины непонимания богослужебных текстов на церковнославянском языке. Предпринята попытка построить типологию этих причин, выделив среди них их причины, связанные с нарушением норм чтения и пения, незнанием языка, некомпетентность в сфере православного богословия, а также психологической и духовной незрелостью лиц, занимающихся изучением церковнославянского языка. В итоге исследователь приходит к выводу, что только с учетом всей совокупности причин необходимо строить занятия по преподаванию древних языков и культур, в том числе и обучению герменевтике перевода сакральных текстов.

Ключевые слова: богослужение, герменевтика сакральных текстов, церковнославянский язык, непонимание, причины непонимания, типология, методика преподавания древних языков и культур.

Philological and Theological Reasons for Misunderstanding of Liturgical Texts in Church Slavonic

Aleksey Vladimirovich Kovtun

Candidate at Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies
115035, Moscow, Pyatnitskaya St., 4/2, c. 1.
ave-kovtun@yandex.ru

For citation: Kovtun, Alexey V. "Philological and Theological Reasons for Misunderstanding of Liturgical Texts in Church Slavonic". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 154–170 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.014

Abstract. The article examines the actual causes of misunderstanding of liturgical texts in the Church Slavonic language. An attempt is made to construct a typology of these reasons, singling out among them the reasons connected with infringement of the norms of reading and chanting, lack of knowledge of the language, incompetence in the sphere of Orthodox theology, as well as psychological and spiritual immaturity of individuals engaged in the study of the Church Slavonic language. As a result, the researcher concludes that it is only by taking into account the totality of reasons that it is necessary to build classes on teaching ancient languages and cultures, including the teaching of the hermeneutics of translation of sacred texts.

Keywords: divine service, hermeneutics of sacred texts, Church Slavonic language, misunderstanding, reasons for misunderstanding, typology, methodology of teaching ancient languages and cultures.

Введение в проблематику

Однажды в одной из провинциальных воскресных школ, на очередном занятии по изучению Священного Писания некий преподаватель задал слушателям вопрос: «А вы знаете, что в Библии есть молитва на снятие очков?». Собравшиеся оказались в недоумении и честно признались, что ничего подобного они не встречали. Тогда он открыл Псалтирь и прочитал на церковнославянском языке: «очи мои выну ко Господу» (Пс. 24: 15). Некоторые женщины достали ручки и уже были готовы записать эту фразу, приняв его слова за чистую монету. Однако преподаватель объяснил, что это церковная шутка, основанная на омонимичном употреблении формы русского глагола «вынимать» «выну» и церковнославянского наречия «выну», которое переводится как «всегда»...

Эта история не единична: в церковном фольклоре есть немало анекдотичных примеров того, как недостаточно образованные люди на свой лад «перетолковывают» богослужебные песнопения: «отложим по печеню» вместо «отложимъ попеченіе» (фраза из «Херувимской песни»), «я крокодила пред Тобою» вместо «яко кадило предъ Тобю» (стихира на «Господи, воззвах» на вечерне; ср. Пс. 140: 2), «Оксана в вишнях» вместо «осанна въ вышнихъ» (слова тропаря Входа Господня в Иерусалим; ср. Мф. 21: 9, Мк. 11: 10), «влез на чердак Моисей» вместо «Крестъ начертавъ Моисей» (ирмос 1-й песни Канона на Воздвижение Креста Господня) и т. д. Приведенные выше примеры являются не плодом вымысла, а реальными случаями неверного понимания текстов богослужения, которые свидетельствуют о том, к каким курьезам и несуразностям может привести невежество отдельных прихожан¹.

Впору задаться вопросом: всегда ли мы сами понимаем (и понимаем правильно!) то, что поется или читается на богослужении? Признаемся честно: ответ далеко не всегда положительный.

Попытаемся разобраться, почему это происходит. С этой целью ниже приводится разработанная применительно к данной статье типология причин непонимания, среди которых можно выделить следующие: 1) несоблюдение правил церковного чтения (пения); 2) незнание церковнославянского языка (незнание грамматики и лексики); 3) некомпетентность в сфере православного богословия и 4) психологическая и духовная незрелость.

Рассмотрим их подробнее.

1 Данные примеры заимствованы из: Ардов М., прот. Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни. М.: Б. С. Г-Пресс, 2013. 376 с.

1. Причина непонимания — несоблюдение правил церковного чтения (пения)

В хрестоматийно известной комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» есть примечательная фраза, которую произносит один из главных героев, Павел Афанасьевич Фамусов:

Петрушка...достань-ка календарь;
Читай не так, как пономарь;
А с чувством, с толком, с расстановкой².

В самом деле, определенная доля ответственности за понимание богослужебных текстов лежит на певцах из церковного хора или служителях алтаря, тех самых «пономарях», которых недобрым словом вспоминал Фамусов. И действительно, иногда мы можем встретить, как на вечерне, утрение или часах «учиненный брат», «глотаая» окончания слов, перевирая фразы, торопясь, читает тексты молитв, тропари канонов или псалмы. То же происходит, когда певчие неразборчиво и неблагоговейно исполняют православные песнопения. Таким образом, причиной непонимания богослужебных текстов может стать несоблюдение правил церковного чтения или пения.

В свое время один из выдающихся русских литургистов, Г. И. Шиманский, написал замечательное пособие «Наставление церковному чтецу о том, как читать в храме», в котором он дал много полезных рекомендаций для церковнослужителей на данную тему. В частности, он делает такое замечание: «Богобоязненный чтец знает, что и предстоящие в храме замечают его ошибки, его невнимание и проч., и могут соблазниться этим. Потому он не допускает небрежности, боится прогневать Бога. Ибо в Писании сказано: «Проклят всяк человек, творящий дело Господне с небрежением» (Иер. 48: 10). Читая в святом храме молитвословия в слух всех верующих, мы исполняем дело Божие; поэтому читай благоговейно и благообразно, внятно и неспешно»³.

Однако предположим, что чтец произнес слова тропаря с правильной расстановкой ударения (например, «прозябла» (Богородичен Часа первого), т. е. *поизрастила*, а не «прозябла», т. е. *замерзла*; «она же реста Ему» (Ин. 1: 38), т. е. *они вдвоем*, а не «она»), а хор исполнил песнопение

2 *Грибоедов А. С. Горе от ума // Русская драматургия XIX века / Сост., автор примеч. С. К. Никулин. М.: Современник, 1988. С. 26.*

3 *Шиманский Г. И. Наставление церковному чтецу о том, как читать в храме. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 3.*

настолько отчетливо и плавно, что можно было слышать каждое слово (например, «Единородный сыне», а не «Выйди, народный сыне»; «Аллилуіа, аллилуіа, аллилуіа, слава Тебе, Боже», а не «Лилуй, лилуй, лилуй, слватбѣже» и т. д.).

Тем не менее содержание текстов, используемых на церковном богослужении, нам может быть все равно не ясно, если мы не знаем языка, на котором они написаны.

2. Причина непонимания — незнание церковнославянского языка

2.1. Незнание грамматики

Как известно, любой язык состоит из некоторого количества слов, употребление которых регулируется определенными правилами. Соответственно, изучение языка предполагает запоминание *лексики* и освоение *грамматики*.

Церковнославянский язык в этом отношении мало чем отличается от русского; более того, он является близкородственным русскому, что хорошо помогает при его изучении.

В частности, при изучении славянской азбуки большим подспорьем является обстоятельство, что русский алфавит возник на основе церковнославянского; есть только малое букв (в том числе: э «ять», х «кси» и з «юс малый»), которые были упразднены после известных событий 1917 года. Вместе с тем, нужно помнить, что некоторые буквы (так называемые «дублетные») имеют варианты начертания (например, буквы «о» и «е» по-разному пишутся в середине и конце слова).

Поскольку русский и церковнославянский языки похожи, знание грамматики русского языка будет нелишним при изучении церковнославянского: в них есть одни и те же части речи (существительные, прилагательные, глаголы, числительные, местоимения, предлоги, союзы и т. п.), которые склоняются (изменяются по родам, числам и падежам) и спрягаются (изменяются по лицам и числам, а иногда и по родам) *сходным образом*.

Разумеется, есть и некоторые отличия: например, в церковнославянском языке есть формы звательного падежа (например, «Отче», «Сыне», «Царю», «Господи», «Боже») или двойственного числа (например, «она же реста Ему», «обеманадесяте ученикома»), а в русском языке используется только одно прошедшее время, тогда как в церковнославянском

различают четыре (!) исторических времени: аорист, имперфект, перфект и плюсквамперфект...

Наибольшую сложность при изучении языка православного богослужения вызывают синтаксические конструкции: громоздкие и витиеватые, они непривычны слуху прихожан, которые только начали ходить на службу. Этим объясняется, к примеру, что каноны, которые читаются на утрене, трудны для восприятия на слух.

Однако, как свидетельствуют специалисты-филологи: Наталия Афанасьева, Александр Камчатнов, Дмитрий Лихачев⁴, регулярное обращение к церковнославянским текстам позволяет привыкнуть к этому непривычному явлению.

2.2. Незнание лексики

Однако вполне можно предположить, что даже после тщательного разбора особенностей грамматики церковнославянского языка не всякий прихожанин с уверенностью скажет, что ему все понятно. По-своему, он будет прав, поскольку еще одной филологической проблемой при освоении любого языка (в том числе и церковнославянского) являются лексические особенности изучаемого языка.

Если задаться целью и выписать полностью слова из церковных богослужебных книг (Четвероевангелия, Апостола, Псалтири, Октоиха, Минеи, Часослова и пр.), получится, что все они делятся на 4 неравные группы:

1) *Слова, имеющие понятный смысл вследствие их близости по звучанию, написанию и значению с русскими* (например, «азпостоль», «благодатный», «молити»).

Вот почему значения некоторых сложных слов станут понятными, если в них выделить составные части: «храбродобропобедный» значит «храбрый» + «добрый» + «победный» или «смиренномудрие» значит «смирение» + «мудрость» и т. д.

2) *Слова, имеющие непонятный смысл, поскольку они вышли из употребления в обычной речи и сохранились только в богослужебных текстах* (например, «обаче», «ныне», «колькраты», вместо которых сейчас употребляются «однако», «впрочем»; «сейчас», «в настоящее время»; «сколько раз», «как часто»).

4 См. Церковнославянский язык в богослужении Русской Православной Церкви. Сборник / Сост. Н. Каверин. М.: Русский Хронограф, 2012. 288 с.

Правда, многие из них встречаются в произведениях русской классики (к примеру, в творчестве М. В. Ломоносова или А. С. Пушкина).

Кстати сказать, учение о «трех штилях» (т. е. стилях) русского языка не потеряло своей актуальности и по сей день, поскольку все русские слова, заимствованные из церковнославянского языка, относятся к так называемому «высокому штилю», с помощью которого «составляться должны... прозаичные речи о важных материях, которым они от обыкновенной простоты к важному великолепию возвышаются. Сим штилем преимуществует российский язык перед многими нынешними европейскими, пользуясь языком славенским из книг церковных»⁵.

Соответственно, толковые словари современного русского языка включают церковнославянизмы в качестве архаизмов (устаревших названий предметов и явлений, у которых есть другие, современные названия) в свой состав с пометкой «книжное» или «высокое» (например, «око» — глаз, «шуйца» — левая рука и т. д.). И хотя таких слов достаточно много, их объяснения можно найти и в специальных словарях (например, можно воспользоваться репринтными изданиями «Церковнославянского словаря» протоиерея Александра Свирелина или «Полного церковнославянского словаря» протоиерея Григория Дьяченко, которые находятся в широком доступе как в Интернете, так и в печатном виде⁶).

3) Самой «коварной» группой лексики являются *церковнославянские слова, которые по звучанию совпадают с русскими, но имеют совсем иное значение* (их принято называть церковнославяно-русскими паронимами⁷). Так, например, церковнославянское слово «живѡт» переводится на русский как «жизнь», а русское слово «живот» имеет церковнославянский эквивалент — лексему «чрево»; «непостоснный» по-церковнославянски значит «невыносимый, нестерпимый, т. е. тот, против которого нельзя устоять», а не «переменчивый», «неустойчивый», как это слово понимается в русском языке.

Данное языковое явление нередко в церковнославянском языке, а значит «ловушки» для *псевдопонимания* подстерегают любого

5 Ломоносов М. В. Предисловие о пользе книг церковных // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология / Под ред. проф. В. П. Нерознака. М.: Academia, 1997. С. 11.

6 См., например: Дьяченко Г., прот. Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). [Репринтное издание 1900 г.] М., 2002. 1120 с.; Свирелин А., прот. Церковнославянский словарь. М.: ДАРЬ, 2008. 384 с.

7 Подробное изложение теоретического обоснования данного явления можно найти в: Седакова О. А. Предисловие // Седакова О. А. Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю. М., 2005. С. 7–19.

неопытного прихожанина. Впрочем, имеющийся словарь филолога, поэта и переводчика Ольги Александровны Седаковой (последний раз переиздан в 2021 г.), хотя и не лишен некоторых неточностей, призван решить проблему непонимания этой группы слов.

4) Осталось упомянуть про определенное количество слов, которые не вошли в предыдущие группы: это *слова, обозначающие предметы, явления, обычаи и обряды материальной или духовной (в данном случае — православной) культуры, а также исторические лица, факты или процессы*. В переводоведении их обычно принято называть «реалиями»⁸, «фоновой»⁹ или «безэквивалентной лексикой»¹⁰. Несмотря на некоторые индивидуальные особенности понимания данного явления названными учёными, в целом их объединяет взгляд на данную лексику как на словарный фонд того или иного языка, который помимо перевода нуждается в дополнительных *лингвокультурологических комментариях*.

Так, например, в ирмосе 4 Пасхального канона упоминается «Богоглаголивый Аввакумъ», а в Евангелии наряду с названиями реалий древнееврейской или древнеримской культуры «фарисей» (Мф. 16: 6, 12 или Лк. 18: 9–14) или «кентурионъ» (Мк. 15: 39) встречаются выражения на арамейском наречии типа: «Элои, Элои! Лама савахфани;» (Мк. 15: 34), и понять эти выражения невозможно без специального пояснения. Так, в данном случае, «Богоглаголивый Аввакумъ» — это имя ветхозаветного праведников, непорочная жизнь которого позволила ему удостоиться быть собеседником Господа; «фарисеи» — это представители одного из основных религиозных движений времен земной жизни Иисуса Христа, ведшие благочестивый образ жизни, но часто делавшие это напоказ, за что вызвали справедливый гнев Спасителя; «кентурионъ» — древнегреческое наименование воинской должности в Древнем Риме, обозначающего командира отряда в сто человек (в латинском языке звучит как «центурион»; ср. лексему «сотник»); а восклицание «Элои, Элои! Лама савахфани;», которое изошло из уст умирающего на Кресте Мессии, можно перевести как «Боже мой, Боже мой! Почему ты меня оставил?» — оно восходит к еврейскому тексту псалма Пс. 21: 1, пророчески изображающего страдания Праведника.

Казалось бы, изучение церковнославянского языка могло бы помочь понять содержание богослужебных книг и даже уменьшить количество

8 Виноградов В. С. Лексические вопросы перевода художественной прозы. М., 1978.

9 Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. М., 1983. С. 59.

10 Мечковская Н. Б. Социальная лингвистика. М., 2006. С. 52.

сторонников перевода данных текстов на русский язык. Однако, даже научившись читать и петь, освоив грамматику и запомнив самую распространённую лексику (а остальные неясные слова может отыскать в словаре), церковнослужитель или прихожанин все равно понимает церковные тексты не на 100%! Даже самые опытные чтецы и певцы нередко признаются, что не всегда понимают, к примеру, о чем сказано в том или ином тропаре или стихире. Проблемой тому является не филологическая, а теологическая: «темным местом» для понимания является богословское содержание песнопений.

3. Причина непонимания — некомпетентность в сфере православного богословия

В самом деле, при изучении любого языка (и церковнославянский — не исключение!) предполагается выявление так называемых экстралингвистических факторов речевого общения, т. е. внеязыковых причин, обуславливающих *выбор того или иного элемента языковой системы для успешного устного либо письменного внутри- или межъязыкового взаимодействия.*

Применительно к языку богослужения такими экстралингвистическими факторами в первую очередь будет не только обозначение связи церковнославянского языка с православной культурой, о которой говорилось выше, но и необходимость выразить в тексте вероучительные смыслы.

Так, например, в каноне Святым отцам Шести Вселенских Соборов, глас 6 (ближайшее воскресенье к 16 июля / 29 июля) встречается следующее выражение: «Христорбца прелесть изгна Нестория, Кириль собору начальникъ «Ясно девую Марию, исповеда Богу мать чистую» или «Твари служитель явлься, Арий безумный, Македоний паки мерзокъ явлься, в геене огненной, равно мучатся съ элины».

В целом, содержание каждого из тропарей ясно: прославляются святые отцы-обличители ересей и обличаются еретики (так, в первом тропаре упоминаются «кирль собору начальникъ», с одной стороны, и «Христорбець Несторий» и «Арии безумный», с другой). Однако без знания контекста — святоотеческого богословия — непонятно, почему Кирилл (имеется в виду святитель Кирилл Александрийский, который жил в V веке от Р. Х. и был одним из виднейших богословов своего времени, на Ефесском соборе 431 года осудивший христологическую ересь тогдашнего архиепископа Константинопольского Нестория) «ясно

девую Марию, исповеда Богу мать чистую», а также в чем именно состоит вина еретика Ария («Твари служитель явлься»), который мучается в геенне вместе с «эллины», т. е. древнегреческими философами.

Показательным примером того, к чему может привести сознательный отказ от следования Священному Преданию при понимании церковных книг, является печально известный перевод Библии на русский язык писателя, признанного классиком отечественной литературы, Л. Н. Толстого — «Соединение и перевод четырех Евангелий»¹¹.

Из воспоминаний близких известно, что он был знаком с древнегреческим языком, который изучал сначала под руководством студента Тульской Духовной Семинарии, потом самостоятельно. Однако знание грамматики и отчасти лексики (правда, неглубокое) не помешало ему сделать выбор в пользу сознательного отторжения от церковного понимания Священного Писания, отбросив из него описания Чудес, совершенных Господом нашим Иисусом Христом, Его Святого Воскресения и Вознесения, но при этом сделав акцент на этическом аспекте Его Учения.

Отсюда — еретический характер толстовского парафраза (в филологии так называют изложение текста своими словами), который получил разгромную критику в научной и церковной среде. В частности, выдающийся специалист по древнегреческому языку, российский и советский филолог-классик, переводчик, преподаватель, профессор Московского университета С. И. Соболевский заметил: «...«великий писатель земли Русской» взялся не за свое дело и потому осрамился. Когда-нибудь его книгу разберут по достоинству и предадут ее заслуженному презрению»¹².

Что касается критического разбора данного текста православными богословами, об этом свидетельствуют такие работы, как «О еретичестве графа Льва Толстого» св. прав. Иоанна Кронштадтского¹³, «Беседы о превосходстве православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Толстого» митрополита Антония (Храповицкого)¹⁴ (Антоний

11 Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 тт. Серия первая: Произведения. Т. 24. Произведения 1880–1884 гг. М., 1957. С. 5–798.

12 Соболевский С. И. Граф Л. Н. Толстой как переводчик-истолкователь Св. Евангелия // Странник. 1909. Февраль. С. 191.

13 Иоанн Сергиев, прот. О еретичестве графа Льва Толстого. СПб.: Отечественная тип., 1908. 32 с.

14 Антоний (Храповицкий), архим. Беседы о превосходстве Православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Н. Толстого. Изд. 2-е. СПб., 1891. 48 с.

1891), «Критический разбор Толстовского Евангелия» протоиерея Павла Алфеева¹⁵ и др.

Приведем несколько примеров.

Так, в названном сочинении Л. Н. Толстого подвергся безжалостной корректуре известный фрагмент Евангельского Пролога: «Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Бóгу, и Бóгъ бѣ Слово»; в Синодальном переводе на русский язык: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1: 1). Писатель-еретик перевел это место следующим образом: «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога. И разумение-то жизни стало Бог»¹⁶.

Однако перевод древнегреческой лексемы «λόγος» словосочетанием «разумение жизни» не находит никакого подтверждения для такого понимания в авторитетных словарях древнегреческого языка (например, его нет в «Греческо-русском словаре» А. Д. Вейсмана¹⁷ или двухтомном древнегреческо-русском словаре, выпущенном в СССР филологом-классиком, переводчиком И. Х. Дворецким¹⁸). И хотя сам писатель не отрицал возможности перевести это слово иначе: «Я не отрицаю никакого другого перевода; можно поставить и слово «разум» или «премудрость» и даже оставить «слово», приписав ему более широкое, не свойственное ему значение; можно даже оставить, не переводя, слово «логос»; смысл всего места будет тот же самый»¹⁹, его отказ от традиционного понимания говорит о многом. (Попутно заметим, что замена слова «было» лексемой «стало», с точки зрения грамматических и семантических норм, также неверно.)

В другом месте толстовского перевода мы читаем: «И разумение сделалось плотию и поселилось среди нас, и мы увидали учение — учение его, как однородного от отца, законченное учение богоугодения делом»²⁰. В этих словах трудно узнать церковнославянский текст

15 Алфеев П. И., прот. Критический разбор Толстовского Евангелия / Под ред. К. К. Остроумова. Рязань: Тип. Братства св. Василия, 1916. 279 с.

16 Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 тт. Серия первая: Произведения. Т. 24. Произведения 1880–1884 гг. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1957. С. 25.

17 Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. [Репринт 5-го изд. 1899 г.] М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 1371 с.

18 Древнегреческо-русский словарь: Около 70000 слов. В 2 т. / Сост. И. Х. Дворецкий; Под ред. чл.-кор. Акад. наук СССР проф. С. И. Соболевского; С прил. грамматики, сост. С. И. Соболевским. — Москва: ГИС, 1958. 1904 с.

19 Толстой Л. Н. Там же. С. 26.

20 Там же. С. 37.

«И Слово плоть бысть и вселися въ ны́, и видѣхомъ славу Его́, славу яко Единороднаго от Отца́, исполнь благодати и истины» и его Синодальный перевод на русский язык «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как едиnorodного от Отца» (Ин. 1: 14).

Невозможно согласиться с человеком, позволившим себе огульное обращение со Священным Писанием и создавшим собственное лжеучение: вместо богословских терминов «благодать», «Слава Божия», «Единородный», описывающих Вторую Ипостась Святой Троицы Иисуса Христа, Толстой создает собственную терминологию, с помощью которой рассуждает о Нем как о некоем Божием Посланнике. Этим писатель мало чем отличается от еретика Ария, о котором говорилось выше.

Подобно многим протестантам, Толстой подвергает сомнению догмат о Приснодевстве Пресвятой Богородицы, что находит подтверждение в предложении: «И не имел [св. Иосиф Обручник] с ней [Пресвятой Богородицей] дела, **пока** (выделено нами. — А. К.) она не родила своего первого сына и назвала его Иисус»²¹. В Синодальном переводе, от которого отталкивается переводчик, эта мысль выражена иначе: «...и не знал ее, **как, наконец** (выделено нами. — А. К.), она родила сына своего первенца, и он нарек ему имя: Иисус» (Мф. 1: 25).

Одно только слово, да еще служебная часть речи, союз «дондеже» и его эквивалент в православном переводе передает смысл оригинала — греческого слова «ἕως». Ср. толкование свт. Иоанна Златоуста на данный отрывок: «Приняв же ее, не знал Ее, дондеже Она родила Сына Своего первенца (Мф. 1: 25). Евангелист сказал здесь дондеже не для того, чтобы ты заподозрил, будто Иосиф после познал ее, но чтобы ты узнал, что Дева прежде рождения была совершенно неприкосновенной. Почему же, скажут, он употребил: дондеже? Потому, что в Писании часто так делается. Это слово не означает определенного времени. Ибо и о ковчеге сказано: *Ворон не возвратился, дондеже высохла вода* (Быт. 8: 7), хотя он и после не возвратился. Также о Боге Писание говорит: *От века и до века Ты есть* (Пс. 89: 2), но тем не полагает пределов. И опять благовествуя и говоря: *Во дни его процветет правда, и будет обилие мира, дондеже престанет луна* (Пс. 71: 7), тем не полагает конца для этого прекрасного светила. Так и здесь евангелист употребил слово *дондеже*, в подтверждение того, что было прежде рождения. Что было после рождения, о том предоставляет судить тебе самому.

21 Там же. С. 47.

Что тебе нужно было узнать от него, то он и сказал, то есть, что Дева была неприкосновенной до рождения. А что [само собою] видно из сказанного как явное следствие, то предоставляет твоему собственному рассмотрению, то есть, что такой праведник (как Иосиф) не мог решиться познать Деву после того, как она столь [дивно] стала матерью, удостоилась родить неслыханным образом и произвести необыкновенный плод»²².

Итак, во всех приведенных выше примерах мы наблюдаем не просто «очередную» интерпретацию сакрального текста, а самое настоящее «антиевангелие». Данным термином известный исследователь романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргариты» Андрей Кураев²³ именуует «Пилатовы главы», в которых в ужасно искаженном виде представлена Евангельская история, — и в этом смысле парафраз Толстого мало чем от него отличается!

Таким образом, понимание богослужебных текстов во всей их полноте должно обязательно включать осмысление богословского и историко-культурного контекста, в котором создавался оригинал, а также целевой среды, в которую перевод будет интегрирован. Любая богословская интерпретация не может осуществляться в «безвоздушном пространстве», и поэтому применительно к церковным текстам такой средой будет являться Священное Предание, «жизнь Церкви в Духе Святом», как его называл выдающийся православный богослов В. Н. Лосский²⁴.

Не будем забывать, однако, что все рассмотренные выше причины непонимания свидетельствуют в первую очередь о **недостаточном уровне знания богослужебного языка**, который можно повысить с помощью различных курсов и школ, действующих в наше время. Многие из них занимаются распространением и популяризацией церковнославянского наследия русской культуры через медленное чтение библейских и гимнографических текстов, их богословский и филологический анализ.

22 *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. В 2 кн. Кн. 1. М., 2010.

23 *Кураев А. В.* «Мастер и Маргарита»: За Христа или против? 3-е изд., доп. и перераб. М., 2016. С. 90.

24 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 258.

4. Причина непонимания — психологическая и духовная незрелость

Наконец, есть еще одна немаловажная проблема, связанная с непониманием богослужебных текстов, которая должна быть рассмотрена в данной работе. К сожалению, иногда забывается, что любая (в том числе образовательная) деятельность связана с развитием личностных черт обучающихся.

Если человек *духовно и психологически не развит*, ему будет трудно при освоении церковнославянского языка, который на первых порах может восприниматься как «иностранный», чуждый сознанию русского человека язык. Так, например, и групповое, и самостоятельное изучение сложных синтаксических конструкций (например, «дательного самостоятельного») немислимо без воспитания волевых качеств слушателей.

В самом деле, проще всего всё «списать» на отсутствие грамматических параллелей или наличие паронимов, о которых говорилось выше. Более того, нередки случаи, когда слушатели выступают с критикой самого факта наличия церковнославянского языка в отечественной культуре, который должен быть заменен на «всем понятный» русский.

Однако церковнославянский язык отличается от обыденной речи возвышенным стилем и витиеватостью слога, особой выразительностью и символизмом передаваемых с его помощью вероучительных истин, которые предназначены для всеобщего духовного просвещения. Буквальное переложение стихир и тропарей на русский язык лишает их глубинных смыслов и приводит к утрате апостольской преемственности и опоры на святоотеческое вероучение, вследствие чего Церковь превращается в один из социальных институтов.

Таким образом, «лучше» от «*русификации*» богослужения не станет никому: ни священнослужителям, ни чтецам, ни певцам, ни мирянам. Напротив, произойдет катастрофическая деградация церковной жизни, частным случаем которой можно назвать «обеднение» духовно-вероучительного содержания смысла песнопений в частности и всей церковной жизни в целом. Достаточно сравнить начало ирмоса 1-й песни канона Честному и Животворящему Кресту Господню и его дословный перевод на русский язык: «Отверзу уста моя и наполнятся духа...» и «Открою рот мой, и наполнится воздухом...».

Заключение

Итак, без приложения определенных усилий тщетно овладение любым церковным предметом, начиная с практических навыков осознанного поведения в храме и заканчивая пониманием глубинных богословских смыслов богослужебных текстов.

Вместе с тем, любой интерпретатор не должен забывать о глубокой связи между *содержанием вероучения и образом жизни человека, который считает, что занимается теологией*: любое, самое минимальное, искажение богословского вероучения влечет за собой изменение духовной жизни. Ярким примером тому может быть учение о филиошке, создав которое Римо-католическая церковь разорвала связи со Вселенской Церковью, что в дальнейшем привело к духовной деградации общественной жизни на Западе.

И наоборот: только через воцерковление и ведение правильной духовной жизни возможно подлинное богословие, а соответственно и понимание подлинного, глубинного смысла богослужебных текстов! Ни один священник или мирянин, который берется истолковывать или переводить церковные тексты (перевод, повторимся, есть частный случай межязыковой и межкультурной интерпретации), не должен уклоняться в оправдание собственных богословских взглядов, прикрываясь действительно важной проблемой — непонятностью отдельных мест богослужебных текстов. Совсем не обязательно при этом «пересматривать» Предание Церкви, отбирая — часто весьма произвольно — сложные для понимания и потому нуждающиеся в обновлении (обновлении, а не пояснении!) фрагменты текста.

К чему это может привести, мы хорошо знаем на примере деятельности последователей отца Георгия Кочеткова и других модернистов, которая, несмотря на давние богословские обличения этого церковного движения в ереси (см., к примеру, сборник 2000 года «Суд им давно готов (2 Пет. 2: 3)»²⁵), имеет прочные корни и может быть губительна для новоначальных христиан.

25 Суд им давно готов (2 Пет. 2: 3). О вероучении священника Георгия Кочеткова. М.: ПСТБИ, 2000. 184 с.

Источники

- Библия на церковнославянском языке с параллельными местами. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993. 1658 с.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во: Духовное преобразование, 2022. 1184 с.
- Канонник. М.: Учреждение культуры, искусства, науки и образования «Духовное преобразование», 2011. 416 с.
- Молитвослов. М.: Благовест, 2012. 448 с.
- Служебник. Минск: Свято-Елисаветинский женский монастырь, 2015. 592 с.
- Часослов. М.: Синопись, 2021. 256 с.
- Ловягин Е. И.* Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках [Репринтное издание 1861 г.]. М.: Практика, 2015. 241 с.
- Толстой Л. Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 тт. Серия первая: Произведения. Т. 24. Произведения 1880–1884 гг. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1957. С. 5–798.

Справочная литература

- Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. [Репринт 5-го изд. 1899 г.] М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 1371 с.
- Древнегреческо-русский словарь : Около 70000 слов. В 2 т. / Сост. И. Х. Дворецкий; Под ред. чл.-кор. Акад. наук СССР проф. С. И. Соболевского; С прил. грамматики, сост. С. И. Соболевским. — Москва : ГИС, 1958. 1904 с.
- Дьяченко Г., прот.* Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). [Репринтное издание 1900 г.] М.: Отчий дом, 2002. 1120 с.
- Свирилин А., прот.* Церковнославянский словарь. М.: ДАРЪ, 2008. 384 с.
- Седакова О. А.* Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. 432 с.

Литература

- Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. В 2 книгах. Книга 1. М: Сибирская Благовонница, 2010.
- Иоанн Сергиев, прот.* О еретичестве графа Льва Толстого. СПб.: Отечественная тип., 1908. 32 с.
- Алфеев П. И., прот.* Критический разбор Толстовского Евангелия / Под ред. К. К. Остроумова. Рязань: Тип. Братства св. Василия, 1916. 279 с.

- Антоний (Храповицкий), архим.* Беседы о превосходстве Православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Н. Толстого. Изд. 2-е. СПб., 1891. 48 с.
- Ардов М., прот.* Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни. М.: Б. С. Г.-Пресс, 2013. 376 с.
- Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. М.: Русский язык, 1983. 269 с.
- Виноградов В. С.* Лексические вопросы перевода художественной прозы. М.: Изд-во Московского ун-та, 1978. 172 с.
- Грибоедов А. С.* Горе от ума // Русская драматургия XIX века / Сост., автор примеч. С. К. Никулин. М.: Современник, 1988. С. 5–104.
- Кураев А. В.* «Мастер и Маргарита»: За Христа или против? 3-е изд., доп. и перераб. М.: Проспект, 2016. 272 с.
- Ломоносов М. В.* Предисловие о пользе книг церковных // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология / Под ред. проф. В. П. Нерознака. М.: Academia, 1997. С. 10–13.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Богосвидение / Пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 110–308.
- Мечковская Н. Б.* Социальная лингвистика. М.: Аспект Пресс, 2006. 206 с.
- Соболевский С. И.* Граф Л. Н. Толстой как переводчик-истолкователь Св. Евангелия // Странник. 1909. Февраль. С. 184–191.
- Суд им давно готов (2 Пет. 2: 3).* О вероучении священника Георгия Кочеткова. М.: ПСТБИ, 2000. 184 с.
- Церковнославянский язык в богослужении Русской Православной Церкви.* Сборник / Сост. Н. Каверин. М.: Русский Хронограф, 2012. 288 с.
- Шиманский Г. И.* Наставление церковному чтецу о том, как читать в храме. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 16 с.

ГЛАГОЛИЦА: ИСТОРИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Всеволод Алексеевич Бакушкин

Студент кафедры комплекса гуманитарных дисциплин
Российского Государственного Социального Университета
129226, Москва, ул. Вильгельма Пика, дом 4, стр. 1
bakuskinvsevolod@gmail.com

Для цитирования: Бакушкин В. А. Глаголица: история и историография // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2024. № 1 (10) С. 171–179. DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.015

Аннотация

УДК 82.091 (27-5)

Статья посвящена изучению глаголицы в контексте историографии взглядов на создание церковно-славянской письменности. В работе рассматривается сама структура азбуки, история её создания, белые пятна в её истории, а также затронуты темы взаимодействия глаголицы с кириллическим письмом и основополагающего библейского влияния на глаголическое письмо.

Ключевые слова: Историография, палеография, глаголица, семиотика, системы письменности, христианство, символы.

The Glagolitic Script: History and Historiography

Vsevolod A. Bakushkin

Student of the Department of Complex Humanitarian Disciplines
of the Russian State Social University
Vilgelma Pika street, 4c1, Moscow, 129226, Russia
bakuskinvsevolod@gmail.com

For citation: Bakushkin, Vsevolod A. "The Glagolitic Script: History and Historiography". *Word and Image: Questions of Studying the Christian Literary Heritage*, № 1 (10), 2024, pp. 171–179 (in Russian). DOI: 10.31802/WI.2024.10.1.015

Abstract. The article is devoted to the study of the Glagolitic alphabet in the context of Church Slavonic writing. The work examines the structure of the alphabet itself, the history of its creation, blind spots in its history, and also touches on the interaction of the Glagolitic alphabet with the Cyrillic letter and the fundamental biblical influence on the Glagolitic letter. Moreover, the article also examines the question of what factors led to the decline in the popularity of the Glagolitic alphabet, and then almost to its oblivion. Thus, I would also like to note that the goals of the study are not limited to a simple consideration of the above issues, but consist primarily of a systematic analysis of aspects of the topic and the formation of one's own, possibly new, view of the Glagolitic alphabet and its history.

Keywords: Historiography, paleography, Glagolitic, semiotics, writing systems, Christianity, symbols.

Изучение глаголицы — это крайне любопытный процесс. Славистов ещё с XVIII века стал интересовать вопрос о происхождении этой уникальной азбуки. Историография данной темы примечательна, прежде всего, очень большим разнообразием теорий о происхождении и значении глаголицы, а также широтой подходов к изучению глаголицы. Самым старшим является палеографический подход. В рамках него учёные, как правило, сравнивали глаголические знаки с символами и элементами других письменностей, таких как греческий курсив, коптская письменность, еврейское письмо и многие другие. Чаще всего исследователи, придерживающиеся палеографического подхода, пытались вывести корни азбуки из других систем письменности (в частности, из кириллической).

Другой, более поздний подход — семиотический. Такой подход заключается в стремлении исследователя изучать объект работы (в нашем случае это глаголица) как знаковую систему, что является более широким понятием, чем письменность. Такой подход позволяет понять или, как минимум, предположить смысл и значение глаголических символов.

Важно подчеркнуть следующую закономерность: палеографический подход использовали в качестве основополагающего в XIX веке, а семиотический характерен для XX. Принципиальная разница же заключается в том, что в позапрошлом столетии глаголицу, как уже говорилось, считали производной от какой-то более древней азбуки и не пытались раскрыть сакральный смысл этих букв. А как раз в XX веке учёные вполне серьёзно заговорили о самостоятельности глаголицы и о значении, которое таится в её символах.

Современные же методы исследования позволяют сочетать в себе главным образом вышеперечисленные два подхода (с более совершенной технологической составляющей исследований, разумеется). Такое изучение даёт более полноценную картину объекта исследования и возможность взглянуть на проблему системно. Рассмотрим теории происхождения глаголицы.

В XIX веке наибольшей популярностью пользовалась так называемая теория Тейлора-Ягича. И Ягич, и Тейлор — видные учёные, внёвшие немалый вклад в развитие филологии и славистики. Они оба считали, что глаголица произошла от Византийского курсива IX века.

Аргументируя данную позицию, исследователи предлагали свои схемы происхождения некоторых букв. В данной системе современные специалисты склонны наблюдать достаточную искусственность

наблюдаемых Тейлором происхождением букв. Эту искусственность позже признавал и Ягич [13, с. 51].

Подчеркнуть стоит то, что, как и большинства авторов того времени, ни у Ягича, ни у Тейлора в работах не говорится о возможных значениях глаголических символов. Это и является причинной несколько некорректных рассуждений, не позволившей авторам взглянуть на данную проблему с несколько иного ракурса, более целостно и системно.

Одним из главных защитников версии, гласившей о том, что глаголица произошла от кириллицы (и, соответственно о старшинстве кириллицы по отношению к глаголице) был первый доктор славяно-русской филологии в истории отечественной науки Измаил Иванович Срезневский [7]. Любопытно, что Срезневский развеял миф о том, что глаголица была изобретена в Далмации (Хорватии). Эта версия была популярна вследствие того, что памятники глаголицы были в основном в этом регионе, да и сохранялась эта письменность там дольше всего.

В работе «Исследования и замечания о древних памятниках старославянской литературы: читанные в заседаниях II-го Отделения Императорской академии наук» отражено, что глаголический алфавит, хотя и достаточно древний (исследователь датирует его появление не позднее X века), тем не менее, более поздний, чем кириллический. Более того, происхождение глаголицы Срезневский выводил из кириллицы. Аргументировал он это некоторыми схожими чертами азбук (хотя и подчёркивал, что далёко не все глаголические символы похожи на кириллические) и одинаковыми названиями букв.

Сейчас эти аргументы кажутся недостаточно обоснованными. Например, не очень понятно, почему сходства глаголицы и кириллицы объясняются происхождением первой из последней, а не наоборот, да и сам автор утверждает, что большинство глаголических символов всё-таки не похожи на кириллические. Более того, современные методы исследования позволяют установить, что некоторые кириллические памятники были переписаны, а изначально являлись именно глаголическими [3, с. 196]. Это позволяет нам утвердить старшинство глаголицы перед кириллицей, а Срезневский, к сожалению, такой информацией не обладал.

Более того, в качестве доказательства старшинства глаголицы можно использовать выводы из работы Зализняка «О древнейших кириллических алфавитах» [2, с. 96]. В этом труде учёный, на основе изучения кириллических алфавитов (букварь, элементарный школьный учебник, содержащий только буквы и слоги без минимальных грамматических

сведений), утверждает, что кириллическая азбука периодически пополняется разными символами вплоть до XII века. Следовательно, глаголица гораздо старше кириллицы, ведь первую датируют IX веком, а вторая не была полностью доделана и в XII-ом.

Однако Срезневскому стоит отдать должное хотя бы потому, что он уважительно относится и к другим версиям и подчёркивает не абсолютную точность своей теории.

Павел Йозеф Шафарик — один из авторитетнейших славистов XIX века. Словацкий и чешский славист, поэт, деятель чешского и словацкого национального возрождения. Он, к сожалению, тоже в своих трудах не упоминал о символическом значении глаголической азбуки. Однако же он занимался не менее фундаментальной проблемой, связанной с уникальной славянской азбукой. Шафарик задавался вопросом о первичности алфавитов (кириллицы и глаголицы).

В XIX веке крайне трудно было дать однозначный ответ на этот вопрос. Ведь современными технологиями исследователи не располагали. Тем не менее, выяснить это всё же было возможно. Изначально Шафарик защищал идею о старшинстве кириллицы [10]. Причём, это было совершенно логично с его стороны: на тот момент ещё не были открыты древние глаголические памятники в Болгарии, поэтому сравнивать можно было только с хорватской, более поздней глаголицей. Любопытно, что после открытия более древних источников, Шафарик признал ошибочность своих взглядов, и таким образом было установлено старшинство глаголицы в сравнении с кириллицей, как считается и по сей день.

Важность данного открытия состоит также в том, что теперь можно доказать несостоятельность гипотезы Срезневского о том, что глаголица произошла от кириллицы.

Юрий Сергеевич Степанов — советский и российский лингвист, семиотик, академик Академии наук СССР, доктор филологических наук, профессор. Он придумал совершенно новую теорию о происхождении глаголицы от скандинавских рун.

Степанов писал, что, во-первых, что буква «азь» глаголического варианта не имеет ничего общего с христианским символом креста. Также он говорил о том, что грузинский алфавит в чём-то схож с глаголицей, хотя христианских смыслов в этой азбуке нет.

Сторонники версии Степанова часто ссылаются на то, что римско-католические священнослужители называли хорватскую глаголицу «готским письмом». Но в этом же документе говорится о том, что создал

это «готское письмо» некий еретик Мефодий. А указание на родственность с готами, видимо, использовалось специально, как способ отождествить глаголицу с чем-то языческим, нехристианским (что противоречит самой сути глаголицы, однако об этом позже).

Данные аргументы не могут называться состоятельными, так как «азъ» вполне определённо имеет форму креста, а параллель с грузинским алфавитом никак не оправдана.

Чернохвостов — ученик видного учёного-лингвиста Кипарского. Этот студент стал одним из первых, кто попытался объяснить символы глаголицы через призму христианства.

Так, Чернохвостов разделил буквы глаголицы на 4 группы: образованные от круга, образованные от креста, образованные от треугольника и труднообъяснимые. Крест, треугольник и круг — одни из основных символов в христианстве. Также именно Чернохвостов попытался найти некую закономерность в буквах «слово» и «иже». Многие исследователи говорят, что в них зашифровано имя Иисус, а точнее его сокращение.

Невзирая на то, что гипотеза Чернохвостова, по мнению некоторых учёных, слишком искусственна и несколько упрощает реальное положение дел, заслуга исследователя огромна. Он стал родоначальником тенденции к поиску религиозных сакральных смыслов букв глаголического алфавита [3; 6].

Такое большое количество теорий происхождения глаголицы и самых различных взглядов (иногда, как можно было заметить, в немалой степени идеологизированных) исследователей на эту проблему, очевидно, говорит нам о том, что символы глаголицы много на что похожи. Какие-то буквы напоминают еврейское письмо, какие-то — византийский курсив, третьи — коптские знаки. И ни одна из таких теорий не имеет достаточного обоснования, так как или не может объяснить происхождение некоторых букв, или такие объяснения выглядят искусственными.

Также важно заметить, что глаголица, как и кириллица не была создана сразу, одномоментно. Она имела эволюционный путь развития. Так, некоторые исследователи говорят даже о реконструкции протоглаголических букв [4, с. 6]. Получается, что выводы учёных могут различаться ещё и из-за того, что в разные периоды глаголица выглядела по-разному.

История создания глаголической системы письменности не самый простой вопрос. Однако раз уж мы установили, что она старше кириллицы, то логично предположить, что её создателем был сам Кирилл, а не его ученики, а примерное время создания — IX век нашей эры.

Кирилл (Константин) и его брат Мефодий — византийские учёные со славянскими корнями. Жизнь и деятельность, как их называют, Солунских братьев были описаны в их Житии. Они были отправлены в Моравию по просьбе князя Ростислава, чтобы создать письменный богослужебный язык для славян. Глаголица, которую создали Солунские братья, сначала распространилось на территории, где жило крещённое славянское население, но затем почти повсеместно была вытеснена кириллицей.

О причинах перехода от глаголицы к кириллице судить сложно. У учёных пока нет единого мнения на этот счёт. Вполне вероятно, что кириллица была более выгодна Византии из-за схожести с греческой письменностью, что укрепляло её культурное влияние на славянских землях. Представителям славянских православных стран кириллица могла показаться гораздо более удобной, ведь она и проще в некоторой степени, и при торговле с той же Византией, конечно, кириллицу использовать рациональнее.

Предположение о том, что глаголица была вытеснена кириллицей в результате византийского влияния, находит подтверждение в работе Ильи Велева «Укрепление глаголицы и кириллицы в македонской письменной традиции» [1]. Так, автор труда утверждает, что кириллица начала постепенно, но стремительно вытеснять глаголицу именно в период захвата Македонии Византией. Логично предположить, что усилившееся греческое влияние на регион связано с переходом на более удобную грекам азбуку.

В Далмации глаголица сохранилась очень даже надолго (по некоторым сведениям, вплоть до XVIII века). В остальных регионах она была практически забыта. Тем не менее, в России глаголическую письменность нередко использовали как тайнопись.

Глаголическую письменность принято делить на круглую и угловатую. Круглая считается более древним болгарским вариантом глаголицы. Угловатая глаголица — это та самая глаголица, которая сохранилась у хорватов. Соответственно, отличие между типами глаголицы графическое, предлагаю сравнить их на рисунке снизу: сверху изображена круглая, а снизу — угловатая.

Как мы помним из теории Чернохвостова, глаголица состояла из трёх христианских символов — крест, круг и треугольник. И хоть это несколько упрощённый подход, эти символы действительно много значат. Более того, подобный символизм, по мнению Людмилы Карпенко [3], проявлялся даже в храмовом строительстве и формы куполов.

Однако же самое важное здесь подчеркнуть, что создатель глаголицы (Кирилл) создал не просто азбуку, а целую символическую христианскую систему, в том числе счётную. В той же монографии Карпенко даже говорится о том, что символы глаголицы ещё и выполняют календарную функцию, отражая своим расположением в азбуке фаз лунного цикла.

Построение глаголического алфавита действительно не случайное. Так, в качестве самого яркого примера можно привести тот факт, что именно 33 по порядку буква «д» считается символом Христа. При этом буква состоит из важных христианских знаков: крест и треугольник.

Символизм исследователи и в букве «слово» ѡ, и в букве «иже» ѣ. Уже не раз упомянутая Карпенко говорит о том, что ѡ символизирует некий абстрактный священный холм, на котором произошло вознесение Христа. На самом деле таковых примеров огромное множество и их следовало бы разобрать в отдельной работе, посвящённой семиотике глаголицы.

Более того, все эти христианские смыслы встречаются не только в «домыслах» современных учёных. Известный средневековый болгарский автор Черноризец Храбр в своём трактате о письменах намекал на наличие христианского символизма в глаголице и его отсутствие в греческом алфавите, который был создан до принятия христианства. [8, с. 49]

Таким образом, можно сделать следующий вывод: глаголица произошла на основе не одной системы письменности. Ведь столь непохожие друг на друга интерпретации происхождения знаковой системы свидетельствуют, как минимум, о том, что создатели глаголицы вдохновлялись не одним алфавитом. Глаголица представляет собой продукт синкретизма алфавитных принципов, имевшихся на сопутствующий деятельности Кирилла и Мефодия исторический период, в основе которого лежат не только практические задачи отражения специфической славянской фонетики, но и совершенно уникальные христианские идеи и смыслы.

Литература

Велев Илья. Укрепление глаголицы и кириллицы в македонской письменной традиции // Киберленинка [Электронный ресурс]: 2012. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ukreplenie-glagolitsy-i-kirilitsy-v-makedonskoj-pismennoj-traditsii> (дата обращения: 06.12.2023).

- О древнейших кириллических алфавитах / А. А. Зализняк // Поэтика. История литературы. Лингвистика / Редкол.: А. А. Вигасин, Р. Вроон, М. Л. Гаспаров, и др. — М.: О. Г. И., 1999. — 543–576.
- Карпенко Людмила Борисовна.* Глаголица — славянская священная азбука: (Семиот. анализ в контексте Библии); Сам. гос. ун-т, Сам. гуманитар. акад. Самара: Изд-во Сам. гуманитар. акад., 1999. — 196 с.
- Миронова Т. Л.* Славянские азбуки глаголица и кириллица как творческое наследие Кирилла Философа. б. м, 2000. — 6–17 с.
- Сайт Черноголовской муниципальной библиотеки. (тип доступа: открытый, дата обращения: 06.12.2023) <https://chgbiblio.ru/archives/50018>.
- Серета Е. В.* Реализация персуазивного потенциала сентиметивных частей речи в публицистическом и художественном тексте. — Современное педагогическое образование. — 2024, № 1. — С. 412–415.
- Срезневский Измаил Иванович.* Древние письмены славянские. [Экстраорд. проф. С.-Петербург. ун-та И. Срезневский]. — [Санкт-Петербург, 1848]. — 49 с.
- Степанова Анна Юрьевна.* Сказание черноризца Храбра «О письменах» в древнерусской письменности XIV–XVII веков. Новосибирск, Б. и., 1997. — 49 с.
- Фортуатов Ф. Ф.* О происхождении глаголицы. Санкт-Петербург: Тип. Импер. Акад. наук, 1914. — [2], 36 с.
- Шафарик Павел Иосиф.* О происхождении и родине глаголитизма / Соч. П. И. Шафарика; Пер. с нем. А. Шемякина. Москва, Унив. тип., 1861. — [2], VI, 66 с.
- Электронная версия Большой Российской энциклопедии, тип доступа: открытый, дата обращения: 05.12.2023. — <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2363306>.
- Степанов Ю. С.* Несколько гипотез об именах букв славянских алфавитов в связи с историей культуры // Вопросы языкознания. 1991. — № 3, С. 23–45.
- Ягич И. В.* Глаголическое письмо // Энциклопедия славянской филологии. Вып. 3: Графика у славян. Спб., 1911. Стр. 51–262.

СЛОВО И ОБРАЗ
№ 1 (10) • 2024

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2686-715X

Эл. почта редакции: museumverbi@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 11¼
Подписано в печать 13.06.2024